

Vol. 7, Núm. 1, Año 2023



OTROSIGLO

REVISTA DE FILOSOFÍA

ARTÍCULOS

Sobre la utilidad y el perjuicio de la Universidad para la vida

Marcela Rivera Hutinel

El efecto Tenser: notas de psicofisiología entre Simondon y Leroi-Gourhan

Zeto Bórquez

La memoria como posibilitante del ejercicio de la libertad humana en Agustín de Hipona

Eva Monardes Pereira

El secreto de la democracia. Un ejercicio de atención a la dimensión plástica del texto filosófico

Pablo Solari Goic

Latinoamérica: lo auténtico, lo común y los trozos

Jorge Bozo Marambio

Jergas de la autenticidad en el conservantismo chileno: reaccionarismo, fantasías nacionales y fascismo militarista

Claudio Aguayo Bórquez

TRADUCCIÓN

Étienne Balibar

Descubriendo líneas de escape: hacia un concepto de utopía concreta en una época de catástrofes

ISSN 0719-921X

OTROSIGLO
REVISTA DE FILOSOFÍA
Vol. 7. Núm. 1. AÑO 2023

Otrosiglo. Revista de filosofía es una publicación periódica del Centro de Escritura y Pensamiento Otrosiglo, con sede en la ciudad de Santiago de Chile.

Dedicada a temas de filosofía académica, tiene como objeto la producción, transmisión y conservación de estudios e investigaciones filosóficas de la escena local e internacional, esto mediante un debido protocolo de publicación que busca cautelar los niveles de calidad, rigor y claridad propios de una publicación especializada.

Las áreas generales, desde las cuales se aborda este propósito, corresponden a las líneas temáticas de metafísica, filosofía política, teoría de la subjetividad, pensamiento latinoamericano, así como los cruces entre la filosofía y otras disciplinas, tanto de las humanidades como de las ciencias naturales.

CONSEJO ACADÉMICO EDITORIAL

Roberto Esposito, Escuela Normal Superior de Pisa, Pisa, Italia.

Adela Cortina Orts, Universidad de Valencia, Valencia, España.

Laura Cremonesi, Università di Pisa, Pisa, Italia.

Paola Chaparro Medina, Universidad Autónoma de Chihuahua, Chihuahua, México.

Raúl Villaroel Soto, Universidad de Chile, Santiago, Chile.

Carlos Ossandon Buljevic, Universidad de Chile, Santiago, Chile.

Sergio Rojas Contreras, Universidad de Chile, Santiago, Chile.

Íñigo Álvarez Gálvez, Universidad de Chile, Santiago, Chile.

Jaime Fierro, Universidad de Chile, Santiago, Chile.

COMITÉ EDITORIAL

Luciano Allende, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago, Chile.

Felipe Berríos Ayala, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, Chile.

José Díaz Fernández, Universidad Andrés Bello, Santiago, Chile.

Jaime González Gamboa, Universidad de Talca, Talca, Chile.

Cristóbal Montalva Cautín, Universidad de Chile, Santiago, Chile.

Lorena Souyris Oportot, Universidad Católica del Maule, Talca, Chile.

DIRECTOR

Felipe Berríos Ayala

CONTACTO

revista@otrosiglo.cl



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons
Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional.

SUMARIO

ARTÍCULOS

Marcela Rivera Hutinel

Sobre la utilidad y el perjuicio de la Universidad para la vida. Notas sobre *La Universidad (im)posible* 5 - 19

Zeto Bórquez

El efecto Tenser: notas de psicofisiología entre Simondon y Leroi-Gourhan 20 - 49

Eva Monardes Pereira

La memoria como posibilitante del ejercicio de la libertad humana en Agustín de Hipona 50 - 67

Pablo Solari Goic

El secreto de la democracia. Un ejercicio de atención a la dimensión plástica del texto filosófico 68 - 90

Jorge Bozo Marambio

Latinoamérica: lo auténtico, lo común y los trozos 91 - 110

Claudio Aguayo Bórquez

Jergas de la autenticidad en el conservantismo chileno: reaccionarismo, fantasías nacionales y fascismo militarista (1902-1980) 111 - 154

TRADUCCIÓN

Étienne Balibar

Descubriendo líneas de escape: hacia un concepto de *utopía concreta* en una época de catástrofes 155 - 179
Federico Correa Pose, Traductor

Vol. 7. Núm. 1.
2023
Santiago, Chile



ARTÍCULOS


Sobre la utilidad y el perjuicio de la Universidad para la vida. Notas sobre *La Universidad* (im)posible

On the usefulness and harm of the University for life. Notes on La Universidad (im)posible

Marcela Rivera Hutinel¹

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago, Chile

marcela.rivera@umce.cl

 <https://orcid.org/0000-0002-7456-105X>

Recibido: 25/06/2023

Aceptado: 29/07/2023

DOI: 10.5281/zenodo.8313480

RESUMEN

Este texto corresponde a una versión ligeramente extendida de la presentación leída en el lanzamiento del libro *La Universidad (im)posible*, publicado por Ediciones Macul, realizada el 10 de mayo de 2019 en el Salón Juan Gómez Millas de la UMCE. El volumen reúne la mayoría de los trabajos presentados en el Coloquio Internacional “La Universidad posible”, realizado en Santiago de Chile, entre el 18 y el 21 de abril de 2016, incluyendo contribuciones de quienes se hicieron parte de la convocatoria, pero no pudieron estar presentes. Ampliando las resonancias de la fórmula nietzscheana que da nombre a la segunda de sus consideraciones intempestivas, en las que el golpe de martillo recae sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida, intentamos esbozar una clave de lectura que permita recorrer los diversos envites de este libro desde la atención al malestar que se aloja hoy en la universidad, anudado a su devenir corporativo y a la gramática de una existencia sofocada por el lenguaje del neoliberalismo. Viendo resquebrajarse la idea que la universidad tenía de sí misma, su transformación exige a quienes la habitamos volver a tensar los hilos que la anudan con la vida y con la muerte, para no conceder simplemente a las prácticas que, por los poderes y lógicas que la asedian y conforman, esta institución actualmente alberga. Si la vida queda excluida de la universidad, como vislumbra Walter Benjamin en su ensayo temprano sobre “La vida de los estudiantes”, la tarea recae en activar las facultades de la contienda para inventarse una nueva, otra universidad posible, una en la que el pensamiento, la imaginación y el deseo puedan volver a rastrillar lo que queda de porvenir en la memoria de ese nombre.

Palabras clave: Universidad, vida, neoliberalismo, crítica.

¹ Doctora en Filosofía. Académica de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación.



ABSTRACT

This text corresponds to a slightly extended version of the presentation read at the launch of the book *La Universidad (im)posible*, published by Ediciones Macul, held on May 10, 2019 in the Juan Gómez Millas Hall of the UMCE. The volume brings together most of the papers presented at the International Colloquium "The possible University", held in Santiago de Chile, between April 18 and 21, 2016, including contributions from those who were part of the call, but could not be present. Expanding the resonances of the Nietzschean formula that gives its name to the second of his untimely considerations, in which the hammer blow falls on the usefulness and harm of history for life, we try to outline a reading key that allows us to go through the various challenges of this book from the attention to the malaise that is lodged today in the university, tied to its corporate evolution and the grammar of an existence suffocated by the language of neoliberalism. Seeing the idea that the university had of itself crumble, its transformation requires those of us who inhabit it to re-tighten the threads that tie it with life and death, so as not to simply concede to the practices that, by the powers and logics that they besiege it and make it up, this institution currently houses. If life is excluded from the university, as Walter Benjamin envisions in his early essay on "Student life", the task falls on activating the faculties of contention to invent a new, another possible university, one in which thought, imagination and desire can once again rake what remains of the future in the memory of that name.

Keywords: University, Life, Neliberalism, Criticism.

A César Pérez. Por la memoria de una vida que se hizo una con la búsqueda de una universidad desconocida.

Hoy en día, la pregunta '¿a quién sirve todavía la universidad?' está instalada. Hay quienes la plantean para invitarnos a abandonarla. Hay quienes la postulan para defenderla. Hay quienes son los primeros en dictar las condiciones y quienes ya tienen la respuesta, es decir, los partidarios de un poder al servicio de la racionalidad irracional de la economía (...). ¿Es posible afirmar de nuevo colectivamente 'nosotros somos la universidad'? No lo sabemos.

[...] ¿Qué impide exactamente esta desertión? De hecho, a veces sería bueno dejarlo así. De verdad. Pero al final lo que la impide es la relación con los estudiantes [...] digamos que introducen un factor desconocido en la ecuación 'universidad = burocracia económica'. Son el afuera, un afuera que está adentro, que trastorna la profesionalidad de la profesión. Casi les reprocharíamos impedir liquidar definitivamente cualquier relación afirmativa con la universidad. Pero ellos indeciden siempre de nuevo la situación, porque ante ellos es imposible fingir...

Antonia Binbaum. *À quoi bon encore l'université?*

Sobre la utilidad y el perjuicio de la Universidad para la vida. Ampliando las resonancias de la fórmula con la que Nietzsche tituló su “consideración sobre el valor o la inutilidad de la historia” (Nietzsche, 1999, p. 37), criticando la reducción de la historia a simple erudición, a mero conocimiento superfluo que termina drenando los caudales de la vida, ensayamos una frase que permita condensar el temblor que se propaga por los traveseros de *La Universidad (im)posible*. Ya desde su nombre, la incisión del paréntesis deja cimbrando a la universidad sobre la frágil cuerda de su posibilidad. ¿Qué puede la Universidad? ¿a qué fuerzas responde? ¿a quiénes sirve? No hay ciertamente una única sentencia que destile su potencia, que fusione los diversos filamentos de eso que aún llamamos con ese nombre: universidad. Tampoco la hay para anudar los treinta y cinco ensayos de este libro que se urde con el hilo de su asunto. Para leer este libro, confeccionado a partir del reparto de la escritura, de la puesta en común de experiencias de pensamiento de ritmo y tono diverso, se necesita no solo tiempo, sino *tiempos*: su lectura reclama una *paciencia diferencial*, un arte del anacronismo y la disrupción. Hay que leer *de través*, dando saltos entre las múltiples imágenes de la universidad que aquí destellan. Desde la *universitas* que despuntó en el siglo XII, bajo la forma de una comunidad de maestros y estudiantes que encontró en esa práctica de asociación gremial una estrategia para emanciparse de los poderes eclesiásticos y seculares –una universidad “inmaterial o incorpórea”, puesto que, como refiere Raúl Rodríguez Freire, “no cuenta con edificios, ni siquiera con salas” (2019, p. 249), pasando por la *universidad moderna*, cuya narrativa está enlazada a la ideas de la nación y del Estado, a la “producción del hombre como ciudadano”, como indica Rodrigo Karmy (2019, p. 65) –que nos advierte así que el dispositivo universitario despliega siempre una *máquina antropológica*–, hasta la universidad de corte empresarial, “expulsada del refugio estatal a las calles del mercado”, como apunta Willy



Thayer en un texto previo sobre la “crisis categorial de la Universidad”, publicado el 2003, y que veía, ya entonces, en “la imposibilidad que la Universidad sufre de pensarse a sí misma”, su caída transicional y heteronómica en los arrabales del valor de cambio (2003, p. 97). Múltiples imágenes que parecen venir a advertirnos que, de la idea de universidad, de la universidad como idea -caídos en los hechos como estamos-, ya no tenemos idea.

Sobre no tener idea, así titula Peggy Kamuf (2019) el ensayo que abre la compilación, esbozando otro modo de responder a la responsabilidad que nos apremia: “¿Qué vamos a hacer con este *signum*, este signo, esta palabra, este nombre «universidad», si no tenemos idea?” (p. 18). “Vemos -dice aquí- que la universidad está siendo *devorada* por las decisiones neoliberales basadas en el mercado” (Kamuf, 2019, p. 19), recordándonos que Chile fue, respecto de esto, “un laboratorio para experimentos de vanguardia”, citando la expresión de Naomi Klein en *La doctrina del shock*. Estas “terapias de shock”, testeadas por Friedman en Chile gracias a la connivencia del Departamento de Economía de la Universidad Católica, creado en 1963 como *ex profeso* para tales efectos, nos muestran, acaso, el más lamentable rostro de la Universidad. Ya no podremos, por tanto, interrogar a la universidad, pensar en lo que ella puede llegar a ser, sin tener a la vista que su posibilidad puede ser también la del terror: “esta perversión –apunta Kamuf– es *también* una posibilidad para la universidad. La historia de la universidad está repleta de experiencias o «experimentos» que así lo demuestran” (Kamuf, 2019, p. 22).

Experimentar el mal de la universidad, sufrirlo como se dice en carne propia. “Nosotros experimentamos un malestar en la universidad. ¿quién osaría a decir lo contrario?”, afirma Derrida en *Mochlos* (1990, p. 404), ensayo donde revisita este texto fundacional de la Universidad moderna que es *El conflicto de las facultades* de Kant, mirando por las aberturas del presente las grietas del edificio, en ruinas o nunca consumado, de su

entusiasmo ilustrado. El nuestro es otro *pathos*, uno que nos pasma la palabra. Hay un *malestar...* para hablar *de* la universidad, de ese *nosotros* que la constituye. Algo del texto kantiano, de su *pathos*, ya no puede llegar hasta nosotros. Habrá que forzosamente traducir, o bien, como dice Mauro Senatore leyendo a Derrida, será perentorio tropezarse “en ‘los momentos de intraducibilidad’ de la representación kantiana de la universidad para nosotros hoy” (Senatore, 2019, p. 207). Se trata una y otra vez de la pregunta por la lengua con la que se escribe la universidad. ¿Con qué palabras o signos la invocamos? ¿qué ritmo, qué puntuación se nos permite hoy alojar en su espacio?

¿Cómo hablamos hoy de la universidad? Al revisar la lengua que en ella se impone, vemos que los términos que prevalecen provienen todos ellos del código del *management*: productividad, rankings, créditos, indicadores de logro, competencias. La lengua adolece, la garganta se nos atraganta con el léxico de esta universidad empresarial, una “universidad”, dice Elizabeth Collingwood-Selby, “en la medida de lo posible” (2019. p. 278). Fatalidad, declara ella en su texto, de una medida que es “postulada como medida de toda posibilidad”, mezquindad de que toda posibilidad –de la justicia, de la universidad en este caso–, se vea circunscrita al orden, a la lógica, a la economía de la medida” (Collingwood-Selby, 2019, p. 280). Se nos ofrece una *universidad en la medida de lo posible*. La expresión, certera como la espina que se hunde en el pie que del dolor prefiere suspender el paso (“no podemos seguir así” reza la *cita sin cita* que Federico Rodríguez toma de Benjamin en su texto (Rodríguez, 2009, p. 150), nos enfrenta al paréntesis que cimbra en el título, *la universidad (im)posible*, desde el afecto entumecido por esta constatación: “la universidad parece imposible”. O bien, esta universidad que se nos ofrece como la única medida de lo posible, abocada a “realizarse pragmáticamente como proyecto de gestión técnico–corporativa de los saberes” (Collingwood-Selby, 2019, p. 282), esta universidad que nos impone una lengua y un tiempo que no admite



cuestionamiento, ya no parece sostenible. El “desangelado formato” de sus *papers* (Rinesi, 2019b, p. 485), su lógica de la indexación y de la competitividad, ya no nos deja respirar. “¡Publicar, publicar!, después escribir”, dice el epígrafe de Lamborghini que escoge Willy Thayer para ilustrar el imperativo que redundaba en ella. “¡Publique! ¡Publique o muérase! Así es como funciona el mundo académico en nuestros días”, le espeta su director de tesis a Appleby, el personaje de *La caída del Museo Británico* de David Lodge (2003, p.92). Parece imposible seguir viviendo bajo este dictamen. El insomne Kafka (1953), que en sus *Diarios* anota: “dormir parece imposible”, “no soy más que una olla encima de una cocina apagada”, puede darnos una medida, medida imposible, fuera de toda medida, de este desasosiego que se cierne en el horizonte: “desesperación vacía, imposible instalarse en ella”, escribe en noviembre de 1914. No obstante ello, Kafka también nos recuerda ese otro sentido de la imposibilidad que puede estar trabajando en el título de este libro, imposibilidad que se desliza para él en la vocación de la escritura: Escribo, dice Kafka, sin poder hacerlo. Escribo allí donde me resulta imposible escribir. “Al parecer –anota el 21 de enero de 1922 en sus *Diarios*–, nadie tuvo tarea más difícil. Podrían decir: no es una tarea, ni siquiera es imposible, ni siquiera es la imposibilidad misma; no es nada, ni siquiera existe más de lo que existe el hijo que anhela una mujer estéril. Sin embargo, es el aire que respiro, mientras siga respirando” (Kafka, 1953, p. 388).

La escritura, afirma Kafka, es su respiración. Blanchot lo secunda en esto: “hay una manera de callarse (el silencio lacunario de la escritura) que interrumpe el sistema, dejándolo desobrado” (1980, p. 80). ¿Puede haber universidad sin interrupción? O lo que es igual, ¿puede haber universidad sin la anomalía de la escritura? Es esto a lo que nos invita Willy Thayer, a pensar cómo esta anomalía de la escritura se incrusta en el corazón de la universidad. “La universidad”, dice Thayer en “Violencias de la universidad”, “solo se constituye albergando también a la escritura; no habrá universidad

sin esa experiencia” (Thayer, 2019, p. 137). Alejandra Castillo (2019), a su vez, leyendo a Andrés Bello, prócer fundador de la Universidad de Chile, sigue la pista de cierto *doble de la letra* que el discurso universitario no alcanza a contener; ella también hace de esta suspensión de la escritura, de la irregularidad de sus formas, una pista para pensar un cuerpo de la universidad otro. Uno con un corazón intruso, podría añadir Jean-Luc Nancy. La escritura puede considerarse como “el síncope en el corazón de la síntesis”, dice el filósofo francés en *Demande* (Nancy, 2015, p. 171), libro publicado el 2015 sobre el encuentro de la filosofía y la literatura, sobre las “demandas” que se hacen “la una a la otra” (p. 9). El ritmo de la escritura rompe el hilo productivo, no lo deja obrar. Contra el *index* y su estandarización, hay que pensar la experiencia indomesticable de la puntuación. En un ensayo titulado *Escritores, intelectuales, profesores*, Barthes anota que “la escritura comienza allí donde la palabra se torna *imposible* (entendiendo esta palabra en el mismo sentido en que, en francés, se aplica a un niño)” (Barthes, 1986, p. 313). Un niño insoportable, un *infante terrible*, puesto que no se somete a la ley del padre, un niño que no quiere dejar de leer ni de jugar, aún cuando le digan que ya se ha acabado el tiempo de lo improductivo.

‘Sobre la utilidad y el perjuicio de la Universidad para la vida’, esta frase se fue amasando en mi cabeza mientras leía este libro inquieto. Al retomar la fórmula de Nietzsche, recreando la potencia de su consideración intempestiva, desplazándola hacia la reflexión sobre la universidad, procuramos reactivar una pregunta que ya punza en el texto nietzscheano sobre las ventajas y desventajas de la historia y cuyo repiqueteo no cesa de incrustarse en los oídos mientras se pasa de un texto a otro, de una modulación a otra de la pregunta por la universidad: ¿a quién sirve el discurso universitario? ¿Qué vida se labra allí su espacio? ¿Qué cuerpos o lenguas pueden circular al interior o en el borde de las fronteras que delimitan dicho trazado? ¿Qué podemos pensar, imaginar, desear en la



memoria de ese nombre? Un nombre cuya historia es reciente y breve –cerca de mil años no es mucho, un par de “respiraciones de la naturaleza” y punto (recuérdese el *incipit* de *Sobre verdad y mentira en sentido extra moral*), pero a la vez una historia larga, extensa y laberíntica como solo puede serlo *la historia de una forma que se busca*. Una historia, por tanto, que puede ser profanada, como sugiere André Menard imaginando un aquelarre, una salamanca o escuela de brujos, irrumpiendo en medio de la escena universitaria, invitándonos a “desnaturalizar las estéticas empresariales de legitimación del saber” (2019, p. 82). Si el pensamiento, como sugiere a su vez Gonzalo Díaz Letelier, es una “práctica subversiva del hábito”, si él moviliza una “resistencia *desnaturalizante*” frente a las formas de administración del cuerpo y del saber, podemos afirmar que, mientras haya existencias singulares que experimenten en el espacio universitario el desvío de la clausura anestesiante de un orden impuesto, siempre habrá una “vida indócil” tensionando desde el interior los marcos de la universidad transformada en dispositivo de gobierno (2019, p.195).

Desnaturalizar, profanar, preguntarse por qué las cosas han llegado a ser como son, contituyen –lo sabemos desde Nietzsche– prácticas de emancipación que permiten prestar oídos a las potencias de transformación que en nosotros se han anquilosado. Conocidas son las “objeciones” que Nietzsche le hace a la historia “en nombre de la vida, de su poder de afirmar o de crear” (Foucault, 2004, p. 75). Rodrigo Karmy (2019) abre su ensayo sobre la genealogía del dispositivo universitario citando la segunda intempestiva de Nietzsche. Y ya sabemos por Mandelstam que una cita no es un mero préstamo, que ella «canta con voz de cigarra». Así lo afirma el poeta ruso, comentando esa “orgía de citas” que es el final del Canto IV del *Infierno* de Dante: “Una cita no es una copia. Es una cigarra. Chirría por naturaleza, sin parar” (Mandelstam, 2004, p. 17). El pasaje de Nietzsche nos interpela, pues, como una *chicharra espectral* que nos remece con su canto intempestivo: “Sólo en la medida en que la historia sirve a la vida queremos

servirla nosotros, aunque exista una manera de practicarla y una apreciación de la misma por la que la vida se atrofia y degenera: un fenómeno cuyos curiosos síntomas hay que llevar ahora a la experiencia de nuestro tiempo de un modo tan necesario como doloroso” (Nietzsche, 1999, p. 38). *La Universidad (im)posible* nos hace oír la puntuación punzante de su parafraseo: Solo en cuanto la universidad sirve a la vida, queremos servir a la universidad.

Al voltear las páginas de este libro, vemos desfilar una herencia, la de los grandes textos filosóficos sobre la *Idea* de Universidad, sobre la institución y el discurso universitario; *El conflicto de las facultades* de Kant ocupa aquí un lugar preeminente, pero hay sin duda otras firmas –Fichte, Hegel, Schelling– en estas reflexiones que los filósofos modernos nos legaron sobre la *universidad posible*, sobre las posibilidades de la universidad: “una universidad –recuerda Derrida invocando esta tradición– es siempre la construcción de una filosofía” (1990, p. 119). *La universidad pensada sobre el modelo de la Idea* así podría llamarse este episodio de la forma universitaria, que anudó la práctica filosófica a los derroteros de esta institución, que pensó la facultad de pensar como una prerrogativa de la facultad de filosofía. Se trataba, entonces, de defender la soberanía de la razón, de “poner límites a quienes quieren limitar el pensamiento”, como recuerda Raúl Rodríguez que lo hizo Kant frente a las amenazas apenas solapadas de Federico Guillermo, Rey de Prusia: “«Muy graciosa la orden que vuestra augusta Majestad me hizo enviar...», le responderá Kant valientemente, parresiásticamente” (Rodríguez, 2019, p. 240), sorteando la sombra de las “ingratas disposiciones” que recaerían sobre él en caso de reincidir en la falta: el rey lo acusaba entonces de “abusar de su filosofía”, de “deformar y profanar”, en nombre de la Razón, los mandatos de la escritura sagrada. Kant le responde *parresiásticamente*, dice Rodríguez, cifrando en la *parresía*, en la libertad ejercida en la palabra, la “experiencia”



de eso que llamamos pensamiento, “la actitud incondicional de decirlo todo” (2019, p. 240), aún a riesgo de suscitar la inquina del poderoso.

“El viejo Kant” –dice por su parte Diego Tatián, rescatando también esta herencia que despunta en el “opúsculo kantiano”, “postulaba [bajo la *premisa de la autonomía*] la libertad irrestricta de la investigación filosófica, sustraída por su misma naturaleza a toda forma de censura ejercida desde el poder político” (2019, p. 25). Autonomía sin autismo, “autonomía con mundo”, precisa Tatián en su texto (p. 26), para despejar la acepción puramente negativa o defensiva del término, que, como afirma en un ensayo previo, “pondría a la universidad en un estado de inmunidad respecto de las luchas sociales y las urgencias del reino de la necesidad” (Tatián, 2017, p. 6). La universidad, claro está, no se encuentra a resguardo de las borrascas de la historia. Con el título “La invención y la herencia. Variaciones sobre el concepto de autonomía”, Tatián recoge en su ensayo los alcances de la reflexión kantiana sobre la autonomía universitaria, una “ofrenda” que, como toda herencia, está *en disputa*, y que se materializó singularmente en el “hecho emancipatorio” que despuntó en Argentina bajo el nombre de *Reforma Universitaria*. La ciudad: Córdoba. La fecha: 1918. El acontecimiento: la imaginación radical que se abocó a construir una universidad pública, una manera de pensar *la universidad como derecho*. La memoria de la reforma universitaria de 1918 se ofrece, en el actual contexto de desmantelamiento impiadoso de este proyecto, como una reserva democrática contra el neoliberalismo académico en curso. En mayo de 2019 la prensa argentina hace circular una imagen ominosa de esta conversión de la universidad en empresa. En la edición del 08 de mayo de *Página 12*, se lee la noticia: “Una científica del Conicet fue a ¿Quién quiere ser millonario? Para conseguir fondos” (Página12, 2019, 11 mayo). Participar en el programa de televisión fue la vía que esta investigadora encontró junto a su equipo para contrarrestar el recorte de las partidas presupuestarias que tenían a su investigación contra el cáncer paralizada. En este escenario, la

pregunta por la herencia reformista es, para Tatián, una forma de activar la pregunta crítica por la universidad, un modo de resistir a la expansiva contrarreforma que expropia la *impropiedad de la universidad* como modo de la imaginación.

Existe un vínculo entre universidad y democracia que no podemos, no debemos desestimar, afirma Rinesi, aunque “la relación entre estas dos palabras”, escribe en un artículo publicado en el blog de ediciones mimesis (Rinesi, 2019a), que retoma lo planteado en su presentación en el coloquio *La universidad posible* del 2016, “esté lejos de ser obvia”. Lo que la universidad desde hace tiempo se dedica a hacer, más que a defender la libertad, su reparto igualitario, es imponer “formas de representación elitistas, jerárquicas y excluyentes”: jerarquizar, excluir, expulsar ha sido su más recurrente *modus operandi*. A contrapelo de estas prácticas de exclusión, agudizadas por las derivas de la *universidad operacional*, como llama Marilena Chaui en su texto a la universidad que abandona su carácter de espacio público para extraer réditos de “la privatización de los conocimientos”, definiéndose como una “organización prestadora de servicios” (2019, p. 225), la Reforma Universitaria que se abrió paso en algunos países del sur de América a comienzos del siglo XX porta ciertos visos de milagro, uno que ante la pregunta –¿quién puede pensar?– responde que cualquiera, que ya nadie puede mandar, como declara Rinesi () parodiando el dicho popular, que el zapatero se dedique tan solo a sus zapatos. Se trata de abrazar, una vez más, la potencia común del pensamiento. Nadie, ningún poder despótico ni mercantil, puede delimitar el perímetro de experimentación del pensamiento.

Este libro recoge, pues, esta punta o picota que revuelve los cimientos del vínculo entre filosofía y universidad. ¿*Quién puede pensar?* ¿*Quién puede filosofar?* *Memento muri*, le dirá Benjamin a Scholem como cifra de su amistad. Si la vida ha quedado excluida de la universidad, como esboza Benjamin en su ensayo temprano sobre *La vida de los estudiantes* (1993),



hay que inventarse una nueva. *Universidad de Muri* la llamaron. Profesaron allí, en su espacio imaginario, una “milicancia contra la vida agarrotada”, como recuerda Federico Rodríguez en su texto (2019, p. 181). La universidad que ellos imaginaron –universidad imposible, universidad por venir, universidad paródica o extramuros– la llevamos todos de alguna manera, la portamos en conjunto los lectores y lectoras de este libro: una universidad sin sede fija, una *universidad desconocida*. “Universidad indisciplinada”, la llama Erin Graff (2019, p.145), para imaginar un espacio de pensamiento que, sin temor a errar, interrumpa el belicismo que asoma siempre en la defensa de los campos del saber. Una universidad que, a contrapelo del *telos* unitario y uniformante que está en el basamento de su nombre, no tema a “la errancia sideral de los saberes y de sus prácticas” (Rodríguez, 2019, p. 161). La filosofía, y la universidad que ella imagina *sin tener idea*, se convierte entonces, ya no en un *principio de razón*, sino, como piensa Derrida, en un *principio postal*: la universidad, el enigma que comporta su pregunta, se transforma en una carta errante sin dirección determinada. Imaginar, desear, pensar, no en la medida, sino en los límites que dislocan lo posible: no sabemos todavía, no terminaremos de saberlo, de qué son capaces las facultades de la contienda. Pues, como señala Antonia Birnbaum (2016), a pesar del malestar que hoy experimentamos, no hay universidad sin estudiantes que, al entrar a las aulas con un lápiz en la mano, vuelvan a atizar intempestivamente la chispa de la pregunta: *¿qué puede la universidad? ¿qué vida se labra allí su espacio?*

Referencias

- Barthes, R. (1986). Escritores, intelectuales, profesores. En *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces*. Barcelona: Paidós.
- Benjamin, W. (1998). La vida de los estudiantes. En W. Benjamin. *La metafísica de la juventud* (pp. 117-136). Altaya.

- Birnbaum, A. (2016). À quoi bon encore l'université ? Un texte d'humeur. *Lundi Matin* 57, 18 de abril. Disponible desde: <https://lundi.am/A-quoi-bon-encore-l-universite>
- Blanchot, M. (1980). *L'écriture du désastre*. Paris: Gallimard.
- Castillo, A. Lo sencillo, lo doble, la universidad. En W. Thayer, E. Collingwood-Selby, M. Estupiñan & R. Rodríguez (Eds). *La universidad imposible* (pp. 124-132). Ediciones Macul.
- Chauí, M. (2019). Contra la universidad operacional. En W. Thayer, E. Collingwood-Selby, M. Estupiñan & R. Rodríguez (Eds). *La universidad imposible* (pp. 224-236). Ediciones Macul.
- Collingwood-Selby, E. (2019). Universidad en la medida de lo posible. En W. Thayer, E. Collingwood-Selby, M. Estupiñan & R. Rodríguez (Eds). *La universidad imposible* (pp. 278-286). Ediciones Macul.
- Derrida, J. (1990). Mochlos –ou le conflit des facultés”; “Où commence et où finit le corps enseignant. En *Du droit à la philosophie*. Paris: Galilée.
- Díaz, G. (2019). Del canon pastoral al estándar tecnocrático. Notas sobre la universidad como dispositivo biopolítico. En W. Thayer, E. Collingwood-Selby, M. Estupiñan & R. Rodríguez (Eds). *La universidad imposible* (pp. 193-203). Ediciones Macul.
- Foucault, M. (2004). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-textos.
- Graff, E. (2019). El agotamiento de la responsabilidad, o para una universidad pasiva. En W. Thayer, E. Collingwood-Selby, M. Estupiñan & R. Rodríguez (Eds). *La universidad imposible* (pp. 140-148). Ediciones Macul.
- Kafka, F. (1953). *Diarios*. Buenos Aires: Emecé.
- Kamuf, P. (2019). Sobre no tener idea. En W. Thayer, E. Collingwood-Selby, M. Estupiñan & R. Rodríguez (Eds). *La universidad imposible* (pp. 14-24). Ediciones Macul.



- Karmy, R. (2019). Homo Non Intelligit. Para una genealogía del dispositivo universitario. En W. Thayer, E. Collingwood-Selby, M. Estupiñan & R. Rodríguez (Eds). *La universidad imposible* (pp. 59-71). Ediciones Macul.
- Lodge, D. (2003). *La caída del museo británico*. Barcelona: Anagrama.
- Mandesltam, Ó. (2004). *Coloquio sobre Dante*. Barcelona: Acantilado.
- Menard, A. Universidad y brujería (entre las salamancas y la crisis (no) moderna...). En W. Thayer, E. Collingwood-Selby, M. Estupiñan & R. Rodríguez (Eds). *La universidad imposible* (pp. 72-83). Ediciones Macul.
- Nancy, J. L. (2015). *Demande. Philosophie, littérature*. Paris: Galilée.
- Nietzsche, F. (1999). *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Madrid: Biblioteca nueva.
- Rinesi, E. (2019a). *Universidad y democracia*. Disponible desde: <https://edicionesmimesis.cl/index.php/category/sin-condicion/>
- Rinesi, E. (2019b). De filósofos y zapateros (Dos notas sobre la idea de la Universidad como derecho). En W. Thayer, E. Collingwood-Selby, M. Estupiñan & R. Rodríguez (Eds). *La universidad imposible* (pp. 483-495). Ediciones Macul.
- Rodríguez, F. (2019). Memento Muri. Qué hacer con esa universidad de los filósofos. En W. Thayer, E. Collingwood-Selby, M. Estupiñan & R. Rodríguez (Eds). *La universidad imposible* (pp. 149-192). Ediciones Macul.
- Rodríguez, R. (2019). Kant, las facultades de la contienda. En W. Thayer, E. Collingwood-Selby, M. Estupiñan & R. Rodríguez (Eds). *La universidad imposible* (pp. 237-255). Ediciones Macul.
- Senatore, M. (2019). El último mochlos. Universidad y poder entre Kant y Derrida. En W. Thayer, E. Collingwood-Selby, M. Estupiñan & R. Rodríguez (Eds). *La universidad imposible* (pp. 204-223). Ediciones Macul.

- Tatián, D. (2017). Variaciones sobre la autonomía. La Reforma Universitaria en disputa. *Universidades*, 72, 5-14. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=37352102002>
- Thayer, W. (2019). Violencias de la Universidad. En W. Thayer, E. Collingwood-Selby, M. Estupiñan & R. Rodríguez (Eds). *La universidad imposible* (pp. 133-139). Ediciones Macul.
- Thayer, W., Collingwood-Selby, E., Estupiñan, M. & Rodríguez, R (Eds). (2019). *La universidad imposible*. Ediciones Macul. <https://www.edicionesmacul.cl/la-universidad-im-posible-libro>
- Thayer, Willy (2003). Crisis categorial de la Universidad. *Revista Iberoamericana*, 69(202), 95-102.
- Página12. (2019, 11 mayo). Una científica del Conicet fue a ¿Quién quiere ser millonario? para conseguir fondos. *PAGINA12*. <https://www.pagina12.com.ar/192420-una-cientifica-del-conicet-fue-a-quien-quiere-ser-millonario>

El efecto Tenser: notas de psicofisiología entre Simondon y Leroi-Gourhan

The Tenser effect: notes on psychophysiology between Simondon and Leroi-Gourhan

Zeto Bórquez¹

Universidad Adolfo Ibáñez, Santiago, Chile
zeto.borquez@edu.uai.cl

Recibido: 27/05/2023
Aceptado: 29/07/2023
DOI: 10.5281/zenodo.8313451

RESUMEN

Tomamos como aliciente una ficción biofuturista del cineasta David Cronenberg en torno a la pregunta sobre la evolución de las funciones orgánicas y la composición fisiológica en los seres humanos. Se rastrean algunos factores que podrían incidir en transformaciones orgánicas en humanos, si bien de un modo más atenuado que en el caso de Cronenberg, no obstante, asumiendo, al igual que él, que esa clase de transformaciones no podrían sino ser efecto de procesos de exteriorización de las propias funciones orgánicas que amplían umbrales perceptivos. En torno a esas premisas, abordamos dos terrenos problemáticos: 1) el paso de un modelo perceptivo artesanal al de las fuerzas de la naturaleza; y 2) la relación de la función al órgano en los cuerpos animales (orientada, en este caso, a la fisiología humana). Recogemos el tratamiento de lo primero en algunos trabajos de Gilbert Simondon, y de lo segundo en André Leroi-Gourhan, desprendiendo algunas conclusiones de tipo organológico de inspiración stiegleriana y consecuentes con la inquietud más general de las transformaciones en la morfología de los seres vivos en un registro biotecnológico.

Palabras clave: Efecto Tenser, Trastornos de escala, Modelo artesanal, Organología, Mecánica viviente

ABSTRACT

We used as the starting point a biofuturist fiction by the filmmaker David Cronenberg around the question about the evolution of organic functions and physiological composition in human beings. Some factors that could influence organic transformations in humans are tracked, although in a more attenuated way than in the case of Cronenberg, nevertheless assuming, like him, that such transformations could only be the effect of processes of externalization of one's own organic functions that expand

¹ Investigador postdoctoral ANID-Universidad Adolfo Ibáñez, Chile.



perceptual thresholds. Around these premises, we address two problematic areas: 1) the transition from an artisanal perceptive model to one referring to the forces of nature; and 2) the relation between function and organ in animal bodies (oriented, in this case, to human physiology). We collect the treatment of the first in some works of Gilbert Simondon, and of the second in André Leroi-Gourhan. We draw some organological conclusions inspired by Bernard Stiegler and consistent with the more general concern of the transformations in the morphology of living beings in a biotechnological register.

Keywords: Tenser effect, Scale disorders, Craft model, Organology, Living mechanics will.

El caso Tenser

En la película *Crimes of the Future* (2022), David Cronenberg vuelve sobre un inquietante problema *biofuturista*: ¿acaso las funciones orgánicas en los seres humanos están finalizadas? O, ¿acaso el cuerpo de los seres humanos ha acabado ya su desarrollo sensible? La trama va más o menos así:

En un futuro no especificado, los supuestos efectos desastrosos del accionar humano en el cuerpo del hombre, llevaron a la creación de avances significativos en biotecnología, incluida la invención de máquinas y computadoras (analógicas) que pueden interactuar directamente con las funciones corporales y controlarlas. Al mismo tiempo, la humanidad misma ha experimentado una serie de cambios biológicos de origen indeterminado. El más significativo de estos cambios es la desaparición del dolor físico y las enfermedades infecciosas para una abrumadora mayoría (permitiendo que la cirugía se realice de manera segura en personas no sedadas y en situaciones comunes), mientras que otros humanos experimentan alteraciones más radicales en su fisiología ... Saul Tenser y Caprice son una pareja de artistas de performance de renombre mundial. Se aprovechan del “síndrome de evolución acelerada” de Tenser, un trastorno que obliga a su cuerpo a desarrollar constantemente nuevos órganos vestigiales, extirpándolos quirúrgicamente ante una audiencia en vivo (Colaboradores Wikipedia, 2022).

El caso de Tenser, de hecho, u otros que expone Cronenberg (como el de los comedores de plástico, que apelan a una evolución fisiológica orientada a la alimentación en base a desechos artificiales), es el de desviaciones morfológicas respecto a una determinada idea del cuerpo y de lo sensible (la ficción de hecho muestra a una administración gubernamental tensionada frente al nuevo estado de cosas).

Como ya sabemos desde Kafka (1916) y Von Uexküll (1934), cualquier diferencia en la morfología de los seres vivos ha de incidir en la experiencia de aquello que les rodea² y Cronenberg precisamente profundiza en esa dirección a través del caso de Tenser³, pues la suya es la experiencia de un cuerpo en transformación constante y cuyo porvenir es más bien incierto (de ahí que una de las preguntas que desliza Cronenberg es, evidentemente, si puede seguir llamándose *humano* un cuerpo así –o de modo similar– transformado o en curso de hacerlo).

Lo que intentaré en este artículo es profundizar en el *efecto Tenser*, vale decir, en el problema de las transformaciones del cuerpo orgánico, aunque no desde Cronenberg o siquiera desde alguna ficción biofuturista o zoofuturista, sino atendiendo a la hipótesis de que dicho *efecto* podría reconocerse desde muy atrás en las culturas humanas (siguiendo un criterio evolutivo), toda vez que ha hecho falta que el cuerpo amplíe su superficie perceptiva. Es decir, ¿qué es lo que *cambia* a nivel perceptivo cuando el tipo de fenómeno que se notifica sensiblemente exige efectivamente un cambio, un nuevo giro de la receptividad?⁴

² La *metamorfosis* de Kafka es un ejemplo contundente en este sentido, pues la narración se va hundiendo cada vez más en toda clase de variaciones fisiológicas. De hecho, a medida que Gregorio Samsa se transforma, sus preocupaciones y deseos también cambian. En cuanto a von Uexküll, la noción de *Umwelt* (“mundo circundante”) desarrollada por ejemplo en *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres* (1934), ilustra de esta cuestión. Según von Uexküll cada ser viviente tiene su propio *Umwelt*, que se pone en juego en referencias semióticas que les son propias a su constitución perceptiva e incluso a su historia singular.

³ Lo ha hecho muy resueltamente también en *La mosca* (1986). Sin embargo, en *Crimes of the Future*, la variación fisiológica se deja arrastrar de manera menos anómala en prácticas sociales, lo cual constituye un nivel diferente –y más enraizado– de la cuestión (orientado precisamente a un escenario *futuro*).

⁴ Aunque no ahondamos en esta vía, es algo que podría tener que ver con las tonalidades afectivas: recuérdese el *jump scare* de Winkie’s en *Mullholand Drive* (2001) de David Lynch. Se pone allí en juego un tipo de ampliación psicofisiológica (consumada en el acceso cardíaco), de la que ya parece bien atento Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, toda vez que ha hecho depender la deliberación (*bouleústhai*) y por ende el tipo de elección que se sigue de ella (*proaíresis*), no del saber teórico (*epistemonikón*), que se aboca a las

Siguiendo esa pregunta, me limito solo a dos hitos que podrían – con todo– ir en la dirección sugerida por Cronenberg con su provocador *efecto Tenser*: 1) el paso de un modelo perceptivo *artesanal* al de las *fuerzas de la naturaleza* (problema de un “trastorno de escalas” que veremos muy enfáticamente tratado por Newton y en el trastorno psicofisiológico implicado en el paso del artesanado a la industria); y, 2) la “economía de la condensación funcional” que se encuentra a la base de la exteriorización del cuerpo orgánico en los seres humanos (primeras fases de especialización fisiológica y posición erguida, procesos de inscripción y conteo, medición, etc.).

Crimes of the Mechanics

En el Prefacio a la primera edición de los *Principios matemáticos de la filosofía natural* (1686), observaba Isaac Newton una modificación radical respecto de los fenómenos medibles, que suponía un paso desde las regulaciones manuales a las operaciones de la naturaleza:

Los antiguos que casi no consideran de otro modo la gravedad que en el peso a mover, cultivaron esta parte de la Mecánica [esto dice relación con los artesanos que “tienen la costumbre de operar con poca exactitud”] en las cinco potencias que conciernen a las artes manuales; pero nosotros tenemos por objeto, no las artes, sino el avance de la filosofía, no nos limitamos a considerar solamente las potencias manuales, sino también las que la naturaleza emplea en sus operaciones, tratamos principalmente de la gravedad, la ligereza, la fuerza eléctrica, la resistencia de los fluidos y las otras fuerzas de esta especie, sea atractivas, sea repulsivas (1990, pp. XV-XVI).

Como se repite con frecuencia, el canon de medida de la física clásica, dependiente de la observación de cuerpos materiales situados en un

cosas que no pueden ser de otra manera, sino de la función razonadora (*logistikón*) de la *psykhé*, abocada a aquellas cosas que pueden ser de otra manera: el *álogon* que desdibuja el acceso al *medio* (*mésōn haireĩsthai*) tensionando un acontecer *abierto*. Como señala en el libro VI: “el intelecto (*noûs*) tiene por objeto los principios o límites de los cuales no hay razonamiento, y la prudencia se refiere al otro extremo, a lo más particular, de lo cual no hay ciencia, sino percepción sensible (*aĩsthēsis*)” (Aristóteles, 1959, 1142a).

espacio tridimensional, concibe sus conceptos fundamentales (espacio, tiempo, fuerza y masa) como “representaciones dadas” (Cassirer, 2000, p. 76), es decir, abocándose al estudio de objetos situados a una escala de percepción humana (Bontems, 2006, p. 483). Por esto mismo, cuando mucho después de Newton sea la física relativista y la mecánica cuántica la que amplíe nuevamente los límites de lo mensurable, será sin duda posible reconocer unos “*trastornos de escala*” cuyos objetos de observación resultan difícilmente asimilables a un trato intuitivo con las cosas (Bachelard, 1937, p. 9)⁵. En efecto, siguiendo el terreno abierto por G. Bachelard, bien se podría afirmar que

[e]l desarrollo de la teoría de la relatividad general y de la mecánica cuántica provocó una inversión determinante de las evidencias sedimentadas de la física clásica: nuevas estructuras emergieron a partir de los resultados inesperados de la observación a una escala alejada de la nuestra. La oscuridad de estos objetos relativistas y cuánticos para el sentido común, demasiado acostumbrado a las “cosas” observadas en nuestra escala, lo extraño de las curvaturas del espacio-tiempo riemanniano o de las “incertidumbres” de la función de onda de Schrödinger, solo se esclarecen retrospectivamente entendiendo la *dependencia de escala* de nuestros conceptos: el espacio euclidiano, o los esquemas ondulatorio y corpuscular, son analogías adecuadas sólo para escalas próximas a la nuestra (Bontems, 2008).

Pero aun cuando con la mecánica newtoniana se trata de *fuerzas* que para ser medidas deben tomar a los órganos de los sentidos como su límite, se ha marcado una distancia interna a esa escala de observación, y que se relaciona –si volvemos al pasaje previamente citado de los *Principios* de 1686– con un abandono del *modelo artesanal de la percepción*. En ese sentido, Newton enfatiza una distinción entre la “mecánica teórica” (que opera por demostraciones y descripciones exactas: por ejemplo, las líneas rectas o las circunferencias de las que

⁵ Señala allí Bachelard: “El Realista aceptaba, pues, todas las paradojas de las figuras disminuidas, los coeficientes de contracción, los trastornos de escala (*bouleversements d'échelle*). Se limitaba a reaplicar, punto por punto, cosa por cosa, el mundo matemático rectificado sobre el mundo intuitivo... Ante las nuevas doctrinas cuánticas, el Realista cree poder todavía anclar sus certezas sobre los mismos centros” (1937, p. 9).

se sirve el geómetra), y la “mecánica práctica”, donde se implican de hecho todas las “artes mecánicas”. Sin embargo, sería esta última la que, no siendo *exacta* sino *artesanal*, habría llevado a confinar la exactitud del lado de la geometría y a sedimentar una comprensión de la mecánica como algo carente de ese valor. De ahí que casi lo primero que Newton entiende tiene que ocurrir es una resignificación de ese deslinde⁶. Pero si en efecto surge, para los propósitos de Newton, una necesidad de abandonar el modelo mecánico artesanal, habría que puntualizar que esto no va a incidir en una “ruptura de escala” con lo dado a los sentidos de modo intuitivo. Cuestiones como la separación entre espacio vacío y materia (lo pleno y lo vacío que desde Demócrito se habían mantenido como elementos físicos últimos e irreductibles entre sí) o la desconexión entre masa y velocidad (nociones dependientes del principio de conservación de la materia y del principio de inercia), que desatan una serie de modificaciones al nivel de lo medible, van a ser remecidas por lo que podría denominarse una “física de campo”, en el caso de la primera⁷; e incorporando a la anterior, por los rendimientos cuánticos de la física relativista en la segunda. Es decir, tal vez no habría que hacer descansar todo el peso de estas modificaciones únicamente sobre un abandono de los arrestos manuales (y esto a pesar de que una cierta separación respecto de lo *artesanal* o del *trabajo manual* pudiese implicarse allí). Lo artesanal, en efecto, y por extensión, la mano, serían

⁶ “La geometría pertenece en algo a la mecánica, porque es de esta última que depende la descripción de las líneas rectas y de los círculos sobre los cuales está fundada ... La geometría está, pues, fundada sobre una práctica mecánica, y no es otra cosa que una rama de la mecánica universal que trata y que demuestra el arte de medir” (Newton, 1990, p. XV).

⁷ “La idea de una pura ‘física de campo’, que admitiría no un puro espacio en sí indiferenciado, ni una materia en sí penetrando enseguida en este espacio dispuesto a acogerla ... se funda sobre la intuición de una variedad espacial diferenciada y cualificada conforme a una cierta ley ... Visto bajo este ángulo, el concepto de una sustancia, que se mueve y coexiste con el campo electromagnético, aparece superfluo. Siguiendo esta nueva concepción, el campo no tiene necesidad de una materia en guisa de soporte para existir, sino al contrario, es la materia la que se considera y que se trata como ‘producto del campo’” (Cassirer, 2000, pp. 77-78).

“lo humano” propiamente tal, y entre los órganos de su cuerpo, el más hábil, incluso más rápido que el ojo⁸. Y la filosofía misma se encontraría vinculada desde sus inicios a la percepción determinada por el contacto⁹. El asunto es difícil de zanjar y el problema de una experiencia *táctil* o *deíctica* tiene al menos un borde fenomenológico que habría que seguir más detenidamente¹⁰. Así, podríamos tal vez pensar, siguiendo al propio Newton, que en el paso de las fuerzas que domina la mano a las fuentes de la actividad de la naturaleza (por ejemplo, al pretender notificar de una fuerza universal que hace que todos los cuerpos se atraigan entre sí), es una apertura al límite de la exactitud (un *horizonte ideal*) lo que está en juego¹¹. Sin embargo, quizá asistimos aquí a otra

⁸ A este respecto, véase Richard Sennett, *El artesano* (2008). Adelantemos que Gilbert Simondon entenderá desde el prisma de una “ruptura de escala” precisamente (para servirnos de esta idea que Bontems ha mostrado de hecho como muy presente en el pensamiento de Simondon), el desdoblamiento del objeto técnico industrial en un “orden *microtécnico*” y un “orden *macrotécnico*”, que no es posible concebir a escala artesanal. “Este desdoblamiento de los órdenes de magnitud (*ordres de grandeur*) de los soportes de la tecnicidad real no es posible con el objeto artesanal, que está a escala humana a la vez como producto del trabajo y como instrumento ulterior. El nivel en el cual se elabora la tecnicidad real del objeto, en efecto, es el nivel en el que se instituye un proceso de causalidad mutua *en* el objeto” (Simondon, 2014a, p. 70).

⁹ Es lo que ha sostenido Simondon: “en su origen, el pensamiento filosófico es pariente próximo de la percepción, porque ella es la obra de los hombres por sí solos, actuando sin tomar apoyo en la herencia cultural de las ciudades; sus modelos de inteligibilidad son operatorios, constructivos, en contacto directo con el asir de la mano del artesano; el mundo es pensado, representado, como él podría ser tocado y construido” (Simondon, 2006, p. 7). Habría que decir que una noción de “tiempo oportuno” (*kairós*) encuentra allí también su génesis.

¹⁰ Tomando en cuenta esa dimensión, Jacques Derrida ha mostrado, en un libro dedicado a Jean-Luc Nancy, la persistencia de un motivo *haptológico* que se puede seguir en varios filósofos cuyos alcances son bien divergentes: Maine de Biran, Ravaisson, Bergson, Merleau-Ponty, Maldiney, Deleuze. Por supuesto, como allí también queda de manifiesto, para Husserl las cuestiones de “la sensación y la percepción *táctiles*” (reconocibles entre otros lugares en *Ideas II*), resultan relevantes y han sido sometidas a ampliaciones diversas desde la fenomenología misma, por ejemplo, por parte de Didier Franck o Jean-Louis Chrétien (y cabría agregar ahí, por ejemplo, a Michel Henry y su apuesta por una “fenomenología material”) (Derrida, 2000, pp. 209 y ss.).

¹¹ Cuestión que ya veíamos podría tener su contorno en las objetivaciones e idealizaciones de la geometría. A propósito, remitimos a los análisis de E. Husserl sobre este problema: “Es una convicción universal que la geometría es válida con todas sus verdades en una universalidad incondicionada para todos los hombres, todos los tiempos, todos los pueblos, no solamente para todos en tanto facticidades históricas, sino para todos aquellos que se pueda imaginar en general” (Husserl, 1967, p. 213).

cuestión y que dice relación no solo con la búsqueda de un *ideal de exactitud*, sino con la eventualidad de una insuficiencia respecto de los gestos humanos en su trato con la materia: no es una precisión simplemente teórica (matemática) lo que es necesario alcanzar o el medio más exacto de una acción¹², sino además una ampliación del terreno de las habilidades orgánicas lo que se encuentra de fondo en un abandono del modelo artesanal.

André Leroi-Gourhan, en *El gesto y la palabra* (1964-1965), remonta este problema desde muy atrás, a los “primeros estadios” de las culturas humanas, por ejemplo pensando en los ritmos que permiten regularizar relaciones con el tiempo y periodizar el trabajo: las regularidades rítmicas que rigen las percusiones del martilleo tiene consecuencias para las técnicas, y lo mismo se puede decir del pisoteo, pues el sonido de los pasos redunda en una cuestión *métrica* (por ejemplo, se llega al kilómetro por una vía más o menos parecida a cómo se mide el tiempo en horas). Son “operaciones técnicas” las que se siguen de los intervalos regulares, y sería una “integración motriz e intelectual” lo que está en juego. Como indica el etnólogo:

Una de las características operatorias de la humanidad, desde sus primeros estadios, ha sido la aplicación de percusiones rítmicas, largamente repetidas. Esta operación incluso es la única que marca la entrada en la humanidad de los australantropos, puesto que ha dejado como vestigios los choppers de guijarro fragmentado y las bolas poliédricas nacidas de un largo martilleo. Desde un comienzo, las técnicas de fabricación se sitúan en un ambiente rítmico, a la vez muscular, auditivo y visual, nacido de la repetición de los gestos de choque (Leroi-Gourhan, 1965, p. 135)¹³.

¹² Alusión a la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles indicada al inicio.

¹³ Habría que tener en cuenta aquí cierta conexión animal a la que alude Leroi-Gourhan (por ejemplo, el picoteo de ciertos pájaros) en esta correlación rítmico-técnica. Volveré más adelante a Leroi-Gourhan.

Porque en rigor los organismos vivos tal parecen poder definirse –en general– a partir de sus posibilidades de exteriorización¹⁴. La pregunta entonces –que quisiera plantear– es por lo que sucede cuando, como ocurrirá por ejemplo con la mecánica después de Newton, el punto de vista “energético” sobre los fenómenos –el electromagnetismo en primer lugar, pero sobre todo la termodinámica– comporta mutaciones al nivel del cuerpo orgánico¹⁵. No obstante, ¿a qué se le podría llamar en este sentido *mutación*?

Para comprometerse con una respuesta, haría falta comenzar por destacar que hay mutación sensible cuando –por ejemplo– un nivel cinestésico artesanal supone nuevas mediaciones (técnicas) para los seres vivos (humanos en principio), lo cual exige tal vez dar otro paso respecto de la importante constatación de Leroi-Gourhan de que el cuerpo orgánico en los homínidos tiende a la especialización técnica: el uso de herramientas líticas durante el paleolítico podría de hecho leerse –he ahí una de sus hipótesis más célebres– como una prolongación del

¹⁴ En este artículo algunas inflexiones respecto a este punto serán abordadas (que propuesto por Leroi-Gourhan tendrá posteriormente un gran impacto).

¹⁵ Con respecto a la termodinámica, donde el calor no es comprendido como algo que un cuerpo contenga sino como una energía que es transmitida través de sus límites (lo cual se vuelve extensivo al trabajo en tanto que fuerza), hay matices importantes de los que es necesario tomar nota. Por ejemplo, la distinción entre el trabajo hecho *por* el sistema y el trabajo hecho *en* el sistema (esto redundaría en un incremento o disminución de la energía interna). Desde esta perspectiva, toda vez que desde el punto de vista de la termodinámica *el calor es un trabajo*, no es que se trate de dos formas diferentes de energía. El calor sería “simplemente el nombre dado a una transferencia de trabajo y energía de tipo especial, en la cual participan un gran número de partículas. Antes de que los conceptos de interacción y de la estructura atómica de la materia fueran claramente comprendidos, los físicos clasificaron la energía en dos grupos: energía *mecánica*, correspondiente a las energías cinética y potencial gravitatoria, y energía *no mecánica*, dividida en calor, energía química, energía eléctrica, radiación, etc. Esta división ya no se justifica. Ahora los físicos reconocen solamente energía cinética y potencial, denotando la energía potencial con una diferente expresión según la naturaleza de la interacción física correspondiente, y denotando con calor y radiación dos mecanismos de transferencia de energía. La energía química es simplemente un término macroscópico para describir la energía asociada con las interacciones eléctricas en los átomos y las moléculas, energía que se manifiesta en procesos químicos; esto es, en redistribuciones atómicas dentro de las moléculas” (Alonso y Finn, 1970, p. 273).

gesto de la mano. En efecto, se trata de un proceso vinculado a “exteriorización progresiva de las funciones biológicas” (Guchet, 2008) en extensiones no orgánicas: herramientas, lenguajes, dispositivos técnicos, etc., vale decir, según la estructura general de una prolongación de lo vivo por medios diferentes a sí mismo¹⁶.

Cabría entonces hacer un matiz: si bien es cierto podríamos entender, con Georges Canguilhem –quien lee de cerca en este punto a Leroi-Gourhan–, que “una herramienta, una máquina, son órganos, y que los órganos son herramientas o máquinas” (Canguilhem, 1967, p. 115), existen variaciones en el tipo de fisiología implicada según –o en principio– determinados modelos de organicidad.

Gilbert Simondon ha reparado en este punto a propósito del objeto artesanal y de sus rendimientos psicofisiológicos. En efecto, las piezas operarían allí como órganos de un cuerpo con límites definidos, ligándose a una totalidad intransferible. En ese esquema, la totalidad se pone al nivel del objeto, lo cual no podría pensarse en un estado de producción industrial más avanzado:

En el objeto artesanal, no hay, propiamente hablando, pieza de repuesto, o al menos pieza desmontable; tallada, forjada para adaptarse a las otras y corregir si es necesario sus irregularidades o desviaciones por retoques sucesivos, la pieza es como un órgano que lleva la marca de todos los otros órganos, y que es, pues, el órgano de tal cuerpo, de tal organismo, y no de tal otro. La organicidad, al final de la génesis progresiva del objeto artesanal, vincula las partes al todo y las vuelve no-transferibles. En la construcción industrial, hay, al contrario, ensamblado en cada conjunto de subconjuntos prefabricados en serie, debiendo ser, por consiguiente, intercambiables, ya que el encuentro (*rencontre*) de tal pieza con tal otra en la organización de un todo es aleatoria (Simondon, 2014a, p. 67).

Pero podríamos decir que lo que aquí Simondon busca es antes del orden de la “mecanología” que de la “organología”, terreno de análisis al que la presente incursión de hecho implícitamente apunta.

¹⁶ Retomo este problema en el apartado siguiente.

Sobre lo primero, cabría seguir una indicación de Nathalie Simondon incluida en la edición del volumen *Sobre la técnica*, que antecede precisamente una entrevista titulada como *Entrevista sobre la mecanología: Simondon y Jean Le Moyne* (1968). Queda allí de manifiesto que Simondon no habría elegido el título de esta entrevista y que la palabra “mecanología”, como se aprecia en *El modo de existencia de los objetos técnicos* (Simondon, 2012), fue usada por él de manera hasta cierto punto alusiva, “como equivalente de ‘tecnología general’ (ciencia, que estaría por fundar, de las correlaciones y de las transformaciones a partir de las compatibilidades realizadas en los esquemas de funcionamiento de los objetos técnicos concretizados)” (2014b, p. 405). En cuanto a lo segundo, Bernard Stiegler, reanudando y ampliando los planteamientos de Canguilhem, y sobre todo de Leroi-Gourhan, desarrolla la idea de una “organología general” en una triple conexión: órganos fisiológicos, órganos técnicos y organizaciones sociales¹⁷.

¹⁷ En efecto, para Stiegler, la individuación psíquica no solo depende de la individuación colectiva, sino que sostiene que la precedencia para la constitución de una dimensión psico-social *es también técnica*. “Desde el paleolítico superior al menos, las almas noéticas (*âmes noétiques*) que son los individuos psíquicos expresan sus expectativas terciarizándolas, es decir, proyectando sus retenciones y sus protensiones fuera de ellos mismos, entre ellos mismos y otros individuos psíquicos, y bajo forma de huellas por las cuales *espacializan* lo que es o ha sido *temporalmente* vivido por ellos (temporalmente significa psíquicamente, en el pasado, en el presente o en el futuro). Estas huellas son retenciones terciarias hipomnésicas con las cuales y a través de las cuales esos individuos psíquicos se transindividúan según modalidades específicas; y especificadas por las características de las retenciones terciarias así engendradas” (Stiegler, 2015, pp. 70-71). Hacemos notar que tanto los rendimientos de Leroi- Gourhan, Canguilhem o Stiegler, en ningún caso nos parecen superados por la perspectiva que aquí intentamos abrir. Muy por el contrario, la cuestión de los soportes retencionales terciarios (sobre todo en su inflexión stiegleriana) nos concierne completamente, pues se trata de una inclusión radical de lo artefactual al interior de la espontaneidad de lo viviente. Así por ejemplo, la usura de la huellas retencionales por parte de la digitalización hiper-industrial, evidentemente no podría ser desligada para Stiegler de una diversificación del “medio técnico” asociado: como ha llevado la tecnicidad hasta las fases más elementales de la exteriorización sensible y ha hecho depender la transindividualidad de la terciarización retencional, hablará de esa suerte de diferimiento de la presencia a sí subjetiva (siguiendo muy de cerca a J. Derrida) en términos de “entropía” y “neguentropía” (es decir en términos de agotamiento o incremento de potenciales energéticos). “La técnica es una *acentuación de la neguentropía*. Es un factor de *diferenciación aumentado*: es ‘la prosecución de la vida por otros medios que la vida’” (Stiegler, 2015, p. 31).

Ahora bien, en la medida en que para el propio Simondon la *mecanología* era hasta cierto punto un terreno todavía por descubrir (más allá de que el término ya hubiese sido acuñado antes para hablar del “estudio sistemático de las máquinas”), tal vez sería posible delimitar, por respecto a los esquemas de funcionamiento de los individuos técnicos, el alcance de las modificaciones tecnológicas a nivel cinestésico (el problema de las *rupturas de escala* –al cual aludíamos al comienzo– entraría por cierto en esta dimensión). Se trata de un aspecto –cierta *lógica de Tenser*– que surge precisamente cuando una máquina no resulta concebible sin distorsiones cinestésicas generadas por modificaciones en los esquemas de funcionamiento técnicos. Por cierto, ni la biomecánica ni la psicofísica o psicofisiología (por ejemplo), nos permitirían abarcar esa clase de distorsiones en el plano de la fisiología animal. Dicho de otro modo, no se trata ni de factores cinemáticos ni de factores energéticos en la interacción entre las máquinas y los seres vivos, sino de registros “artificiales” de sensación y afección que se abren con los esquemas técnicos autorregulados¹⁸. A esto se le podría llamar *mutación corporal*, en un sentido atenuado o en cualquier caso consecuente con los desarrollos tecnológicos de las comunidades humanas en el presente siglo, pues todavía no ha ocurrido que los seres

¹⁸ A propósito del enfoque psico-fisiológico (sobre el que volveré en seguida), Simondon se muestra muy preocupado –en su *Curso sobre la percepción*– por el asidero energético implícito en la “intención psicofísica” (que supone un paso desde la mecánica a la termodinámica): “En el siglo XIX la mecánica ha dado paso a la termodinámica, ciencia de lo heterogéneo, de lo irreversible, implicando transformaciones e intercambios entre tipos diferentes de energía y de fenómenos, como entre las magnitudes mecánicas y el calor, y también entre órdenes de magnitud diferentes (microfísico y microfísico, molecular y molar) ... La sistematización de las ciencias físicas tiende hacia el energitismo de Ostwald. También, la percepción, de una parte, y la acción voluntaria, de otra parte, pueden ser consideradas como casos de conversión de una forma de energía en otra forma, es decir, como transformaciones... El postulado teórico implícito de este trabajo de medida es que el pensamiento es una forma de energía... se trata en efecto de saber aquí si una energía mental, capaz de desencadenar la acción voluntaria controlando la acción de los músculos, puede ser considerada como independiente de la suma de las energías del universo. En la sensación, una energía física, luz, calor, trabajo mecánico, aparece como *transformándose* en una energía psíquica, bajo forma de sensación más o menos intensa” (2006, p. 81).

humanos generen nuevos órganos en sentido fuerte (o en el sentido de ficciones biofuturistas como la de David Cronenberg en *Crimes of the Future*): un tercer ojo, un riñón alternativo, o nuevos órganos que modifican los procesos metabólicos, etc., en sus interacciones con dispositivos tecnológicos. No obstante, los procesos de organologización son un hecho y haría falta tal vez ampliar el terreno de los procesos técnicos de exteriorización (por ejemplo, entendiendo que transformaciones corporales son –o han sido–, por ejemplo, poder rimar o ritmar... y así otros fenómenos concomitantes).

Por otra parte, y en torno al mismo problema, es bastante llamativo que Simondon haya leído la alienación entre trabajadores y máquinas en las fábricas en términos de una ruptura con toda una fase organológica (paso desde la artesanía a la producción industrial), es decir en tanto que ruptura de “la continuidad entre el individuo humano y el individuo técnico, o de la discontinuidad entre ambos seres”:

La alienación no aparece solamente porque el individuo humano que trabaja ya no es, en el siglo XIX, propietario de sus medios de producción, mientras que en el siglo XVIII el artesano era propietario de sus instrumentos de producción y de sus herramientas ... La alienación del hombre en relación con la máquina no tiene solamente un sentido económico-social; tiene también un sentido psico-fisiológico: la máquina ya no prolonga el esquema corporal, ni para los obreros ni para quienes las poseen (Simondon, 2012, pp. 117-118).

Pero las cosas se complican otro tanto cuando pensamos en máquinas que tienden a borrar su “finalidad externa” (es decir a no limitarse a su resultado) (Simondon, 2012, p. 119), y que entonces se *auto-regulan* en virtud de su funcionamiento interno, no basándose simplemente en un “modelo a copiar”. Esto significa que un sistema de auto-regulación *no*

es el tipo de máquina que “reemplaza” al viviente humano y por lo tanto ya no se trata de la máquina en tanto que “auxiliar del hombre”¹⁹.

Ese tipo de *reemplazo* solo es concebible cuando se busca restablecer un *hilo directo* desde la operación artesanal a la del objeto técnico, donde el artesano precisamente es “a la vez motor de la herramienta y sujeto que percibe”, regulando “su acción según los resultados parciales instantáneos”, pues si bien es cierto que en la artesanía se da una regulación de la acción basada en una “toma de información” (Simondon, 2012, p. 124), una vez que el artesano “ya no interviene como portador de herramientas” (p. 243), queda en las sombras la operación técnica que realiza el funcionamiento, encubriéndose bajo la figura de “una estereotipia de gestos sucesivos según un condicionamiento predeterminado” (p. 124). La instancia artesanal tiene de hecho para Simondon un valor: representa un primer momento de *apertura* del objeto técnico (que tiene que ver con la idea de su *ajustabilidad*), la cual va a ser restringida en los primeros estadios de la producción industrial, en donde el objeto técnico efectivamente se cierra:

¹⁹ En “Psicosociología de la tecnicidad”, Simondon repara en la mistificación que se sigue de una cierta analogía “cerebral” cuando se aproxima demasiado fácilmente al automatismo técnico. “El automatismo... no es una necesidad técnica, sino que expresa la huida del individuo humano ante la responsabilidad, el esfuerzo del trabajo, o la carga de una operación fastidiosa. Este automatismo mágico es de una pobre especie, y más aparente que real. El ‘cerebro’ de una lavadora automática no es de una especie muy diferenciada ni muy compleja. Los automatismos que se acumulan sobre los automóviles son del mismo tipo. Se comprende, a partir de la unidad de la motivación humana, la confusión a menudo realizada, en materia de automatismo doméstico o automóvil, entre el ‘cerebro’ y el servomotor: comando espontáneo y servidumbre entran en la misma categoría, no solamente a causa de una homonimia parcial, sino porque se trata de poder utilizar *como auxiliar del hombre* un ser dotado de suficiente espontaneidad” (2014a, pp. 77-78). Por cierto, Simondon no dejará de interesarse por automatismos más orientados al autoaprendizaje, como “los ordenadores programados para el juego de ajedrez [que] llegan a enfrentar a los campeones más hábiles, aprendiendo progresivamente su estrategia y modificando la propia en función de su aprendizaje” (Simondon, 2014c, p. 194).

Cuando un artesano construye un objeto para utilizarlo en su taller, o cuando ese artesano activa un mecanismo preciso, no hay alienación del objeto, porque el objeto no está nunca desligado del productor o del usuario... La producción artesanal corresponde a los objetos ajustables y reparables porque la adaptación de las piezas unas con otras se hacen paso a paso, en el curso de la construcción; el objeto es sucesivamente producido... El acto de reparación retoma las actitudes y los procesos del acto de producción (2014a, pp. 55, 62-63).

Será entonces cuando la producción industrial intervenga la artesanal que se provocará una brecha infranqueable entre producción y utilización, que viene con la venalidad del objeto, de modo que este resultaría, en los términos de Simondon, “alienado”²⁰. No obstante, el orden de las regulaciones no puede reducirse a las dinámicas internas de funcionamiento de los objetos técnicos, sino que ha de vincularse al medio exterior en tanto que conjunto. Por muy poco integrado que esté en una comunidad, hace falta “un tipo de percepción y de conceptualización que apunta a comprender el ser técnico recreándolo, el ser técnico existe... como un germen de pensamiento, ocultando (*recélant*) una normatividad que se extiende más allá de él mismo”; y podríamos decir que esta exigencia con respecto a la percepción es la que lleva no a “dirigir a las máquinas, sino a existir al mismo nivel que ellas... asumiendo la relación entre ellas” (Simondon, 2013, p. 342).

Simondon está hablando aquí de la irrupción de variables de *disposición* frente a la tecnicidad, partiendo por la de las operaciones en curso de realizarse. Parece relevante en este sentido constatar que la

²⁰ Un poco más adelante, a propósito de este aspecto, Simondon realiza algunas explicitaciones sobre la cuestión del cierre y la apertura de los objetos técnicos: “El esquema de un objeto técnico abierto es radicalmente diferente del de un objeto cerrado: el óptimo del objeto cerrado es, como la carroza en la cual todas las partes alcanzan en el mismo momento el último grado de desgaste, una organización dando sin retoque ni intervención el más prolongado uso posible; hay homogeneidad de todas esas partes en su proceso común de degradación. Es todo el sistema el que tiende hacia su fin, y que será rechazado en bloque. Al contrario, el objeto abierto debe desdoblarse en partes sometidas a cambios y partes no sometidas a cambios... La condición de esta apertura de los objetos técnicos puede prestarse a confusión, pero es particularmente interesante de estudiar, precisamente porque es el corolario del estudio del tipo de alienación que hemos designado” (2014a, pp. 61-62).

apertura a estas operaciones pasa en algún punto por lo que denomina “modalidades afectivas”, y que son comprendidas precisamente en la misma “oposición del artesanado a la industria” (2012, p. 125). Como muestra en su trabajo sobre la mentalidad técnica,

La nostalgia del artesanado atraviesa no solamente la vida industrial de la producción, sino todavía los diferentes regímenes cotidianos de utilización de los productos de consumo que provienen del mundo industrial.

Es difícil reducir a un haz de rasgos perfectamente coherentes y unificados la oposición del artesanado y la industria, cuando se quiere rendir cuenta de la génesis de las modalidades afectivas. Proponemos sin embargo el criterio que, después de muchos intentos, parece convenir menos mal: en el artesanado, todas las condiciones dependen del hombre; la fuente de la energía es la misma que la de la información... La industria aparece cuando la fuente de información y la fuente de energía se separan (Simondon, 2014d, p. 302).

El plano afectivo se expresa aquí como una cuestión de gestos y motricidad, de “rupturas de escala” a nivel orgánico, de mutaciones a nivel psicofisiológico. La pérdida del gesto disponible a la fuerza muscular, por ejemplo, modifica las operaciones de regulación, y lo que cambia con ello es una escala de medida ajustada a esos esquemas. Según Simondon,

es ilusorio intentar reencontrar modos directamente artesanales de producción; las necesidades de las sociedades contemporáneas exigen no solamente grandes cantidades de productos y de objetos manufacturados, sino también estados que no pueden ser obtenidos por medio del cuerpo humano y de la herramienta en razón de temperaturas, presiones, reacciones físicas exigidas, del orden de magnitud de las condiciones, discontinúo en relación al de la vida humana (2014d, pp. 302-303).

En efecto, la instancia psico-fisiológica por sí sola no parece ser nunca para Simondon un criterio analógico válido en relación con los objetos técnicos. Es más bien, por el contrario, un criterio de *alienación* y sus reticencias mucho tienen que ver con la asimilación cibernética entre máquinas y seres vivos. Según él, “[l]a relación analógica entre la máquina y el hombre no está al nivel de los funcionamientos corporales;

la máquina no se alimenta ni percibe, ni descansa, la literatura cibernética explota equivocadamente una apariencia de analogía. De hecho, la verdadera relación analógica es entre el funcionamiento mental del hombre y el funcionamiento físico de la máquina” (Simondon, 2014d, p. 305).

Pero son esas mismas precauciones las que invitan a abrir un terreno diferente para pensar las *rupturas de escala* al nivel del “acoplamiento” entre el ser viviente y la máquina que remiten a modificaciones y ampliaciones a escala perceptiva: en primer lugar, fisiológicas, o, en cualquier caso, orgánicas. Cuando esas rupturas ocurren –y *ocurren* sobre todo si tiene sentido hablar de una *historia de la mecanología*– lo que se amplía son los esquemas de la percepción, es decir, se amplía o altera el terreno de lo fisiológico mismo o de lo cinestésico en su heterogeneidad (Simondon, 2012, p. 138). Sin ceder a cualquier ficción posthumanista o cibernética más o menos convencional (la de la superación de las capacidades humanas según criterios de evolución tecnocientíficos), la cuestión sería entonces intentar ahondar sobre qué es lo que sucede *a un cuerpo* cuando, por ejemplo, “la máquina ya no prolonga el esquema corporal”. O de qué es lo que ocurre, cuando, no prolongando el esquema corporal sino el esquema mental, el primero ya no puede deshacerse de las modificaciones que tuvo que arrastrar en el pasaje.

Cuestiones de organología

Hacia mediados de los años 1950, Georges Canguilhem reparaba en que la preocupación por una “filosofía biológica de la técnica” no habría sido desarrollada en el contexto francés desde la filosofía misma,

sino más bien como una vertiente de la etnología (1967, p. 125)²¹. En ese marco, Canguilhem concede un lugar destacado al trabajo de André Leroi-Gourhan, y con posterioridad no son pocos los filósofos que serán atraídos por la manera en que él explicita, según una perspectiva que supera las consideraciones filogenéticas y profundiza los giros zoológicos, los procesos que conducen a la hominización y repercuten en el porvenir de las culturas “humanas”²².

Como Canguilhem lo ha muy bien expuesto, en la perspectiva de los orígenes tecnológicos de la cultura Leroi-Gourhan concede una atención particular a la idea de que las primeras herramientas prehistóricas –cuestión que adelantábamos en el apartado anterior– “no son sino la prolongación de los órganos humanos en movimiento”

²¹ Esto, a diferencia de Alemania. En una descripción muy acertada, Agostino Cera define la “organología” en su “sentido literal” como “una teoría general de la instrumentalidad” e identifica dos antecedentes fundamentales: Ernst Kapp, considerado como “el padre de la filosofía de la técnica” gracias a su obra *Grundlinien einer Philosophie der Technik* (1877), y Paul Alsberg, “precursor del renacimiento de la antropología filosófica alemana” con el libro *Menschheitsrätsel* (1922). En ambos se encuentra una afinidad entre “antropogénesis” y “tecnogénesis”, es decir, una explicación de la “hominización” dependiente de la intervención de medios técnicos (instrumentales) orientados a “compensar, integrar, ampliar, sustituir la dotación biológico-natural del ser humano”. Aunque entre Kapp y Alsberg se puede establecer una distinción importante: el primero apostaría por una “organología endosomática” donde el instrumento aparece como una proyección somática, o como una “prótesis” que “dilata” o “amplifica la función orgánico-somática del hombre”, reconociéndole una expansión indefinida a través de la técnica; el segundo, en cambio, y más interesado en una definición de lo propiamente humano, defendería una “organología exosomática” de carácter en última instancia negativo: la evolución técnica en cuanto “desactivación corporal/somática” y el alejamiento de las funciones biológicas naturales, que aunque “emancipa” de ciertas limitantes biológicas supone una “desadaptación” que se terminaría volviendo “un obstáculo para el pleno desarrollo de las posibilidades humanas” (Cera, 2019, pp. 229-230).

²² Sobre la recepción filosófica de Leroi-Gourhan en Francia, remitimos a las consideraciones de Xavier Guchet en el texto “André Leroi-Gourhan y la filosofía” (2015). Según Guchet, “es innegable que A. Leroi-Gourhan ha profundamente marcado” a la “generación de filósofos” de los años 1960-70, que se perfila al menos en tres direcciones: “1) de una crítica del humanismo esencialista, 2) de un esfuerzo por recuperar el hecho humano como una modulación, una aventura de la vida, y 3) de un criterio que consiste en volver indisoluble, por una parte, el ‘nombre del hombre’, y por otra parte sus modos de confrontación con la materia así como las modalidades según las cuales consigna sus ‘programas’ en una memoria colectiva y transmisible –lo que J. Derrida llama una escritura” (p. 131). Además de Derrida, Guchet menciona a Canguilhem, Simondon, Foucault, Deleuze y Guattari, Tinland, Stiegler, e incluso Lyotard y Michel Serres.

(Canguilhem, 1967, pp. 153-154) y en consecuencia, la invención técnica no puede ya ser pensada en primer lugar en términos de la “aplicación de un saber” (la vía que se podría llamar –por convención– “cartesiana”) (p. 155).

Ahora bien, tomando en cuenta que no se trataría simplemente de aplicaciones “cognitivas”, y que esas capacidades dependen antes que todo de una suerte de desdoblamiento orgánico-inorgánico del cuerpo, Leroi-Gourhan reconoce de hecho en el punto de vista “cerebral” un estereotipo paleontológico y etnológico que permite definir lo que es propiamente “humano” bajo una perspectiva evolucionista, apostando, como respuesta, por un estudio detallado de la “movilidad” y la “locomoción” en tanto que factores “biológicos” determinantes y que lo lleva a constataciones relativas a una anatomía evolutiva comparada. Así, según él, “no se podría citar ningún ejemplo de un ser vivo cuyo sistema nervioso haya precedido la evolución del cuerpo” (Leroi-Gourhan, 1964, p. 71)²³.

El cerebro sería entonces un aspecto correlativo de lo que Leroi-Gourhan denomina la “adaptación locomotriz” (por ejemplo, la postura vertical), y no su principio rector. Si bien “todo está ligado en el desarrollo de las especies” (1964, p. 33), los procesos cerebrales no jugarían un rol concluyente sino con el advenimiento de las sociedades, es decir, “cuando la humanidad es adquirida” (p. 33)²⁴. Antes de esto, un cúmulo de diferencias en cierto sentido *no domesticadas*, pensables según escalas de regularidad métrica que no corresponden a los ritmos

²³ Según Leroi-Gourhan, el privilegio del cerebro respecto a la evolución humana será establecido entre otros por Rousseau en el *Discurso sobre la desigualdad entre los hombres* (1775): allí “[el] ‘hombre natural’ dotado de todos sus atributos actuales, parte del cero material inicial, inventa poco a poco, imitando a las bestias y razonando, todo lo que en el orden técnico y social lo conduce al mundo actual” (Leroi-Gourhan, 1964, p. 19).

²⁴ No obstante, cabe señalar que para Leroi-Gourhan –como se verá en el segundo volumen de *El gesto y la palabra* (1965)– en el *homo sapiens* el “cuerpo social” podría asimismo ser comprendido como una prolongación del “cuerpo anatómico”.

de la “integración espacio-temporal” (Leroi-Gourhan, 1965, p. 134), quedarían por analizar.

Al respecto, una hipótesis preliminar puede ser planteada: el fundamento, si se puede decir, *especulativo* de la “etnología de las profundidades” de Leroi-Gourhan (1964, pág. 211), residiría en una lógica de las prolongaciones inorgánicas en los seres vivos, la cual funciona en ocasiones como un implícito en los análisis y las descripciones de *El gesto y la palabra*, siendo sus consecuencias lo suficientemente delimitadas para no volcarse hacia una eventual “organología de la naturaleza” o una investigación en biología que llevaría probablemente hasta una micro-organología, aspectos que por cierto aportan una enorme riqueza de perspectivas, pero que no están dentro del plan del etnólogo. De cualquier modo, ya en los análisis del “comportamiento técnico” animal o el que se sigue de las distintas etapas de la hominización se podría desprender que no hay lo orgánico puro: tanto la locomoción como las transformaciones en la “mecánica corporal” (que Leroi-Gourhan concibe siempre en términos “arquitectónicos”²⁵) apuntan precisamente a un trabajo de lo inorgánico sobre las configuraciones anatómicas. Así por ejemplo *moverse* sería en primer lugar la prolongación *inorgánica* de una adherencia corporal. De modo que el precepto “organológico” de Canguilhem podría incluso ser llevado al límite: una indagación sobre el impacto de los recursos artificiales al interior de la vida orgánica en tanto que “función biológica”.

Este aspecto también nos pone en el hilo de un *efecto Tenser*: en todo proceso de intervención de una dimensión inorgánica en las funciones orgánicas de los seres vivos hay transformación corporal y ampliación –o acortamiento– de registros de notificación sensible

²⁵ En efecto, habla en muchas ocasiones de “arquitectura” o de “edificio” corporal y de “armazón físico”.

(*afectivos*, para decirlo con la psicofisiología simondoniana). Se trata de algo que podría encontrarse incluso a un nivel de acoplamientos organo-técnicos más elementales y es Leroi-Gourhan quien ha ingresado –en una tesis no muy comentada– en este terreno de análisis.

La idea de una “mecánica viviente” en tanto que acoplamiento orgánico-inorgánico

Un trabajo no demasiado citado de Leroi-Gourhan es *Mecánica viviente* (1983). Allí comienza por sostener que si se trata de determinar “cómo el hombre apoyaba sobre sus dientes y sobre cuáles dientes las significativas presiones desarrolladas por las mandíbulas” (Leroi-Gourhan, 1983, pág. 22), no es una cuestión de orden antropológico sino de “equilibrio funcional”, que vincula con una indagación más general sobre “la actividad manual” por respecto al “enderezamiento vertebral en posición sentada”, y donde la correlación entre la mano y la cara juega un rol mucho más decisivo –ya insistíamos en esto– que la de la cara y el cerebro:

En efecto, la existencia de una relación dentadura-postura no solamente se encuentra en divergencia con la consideración tradicional de una relación cerebro-postura, ella abre la perspectiva de una verdadera ‘paleontología funcional’ que fuera de toda finalidad pone en primer plano el problema de la tecnicidad” (Leroi-Gourhan, 1983, p. 28).

La perspectiva de análisis de Leroi-Gourhan es, según sus propios términos, “operatoria”: si existe, por ejemplo, un vínculo funcional entre la mano y la dentadura o los labios en lo que él llama el “mamífero manual”, el estatus de sus relaciones depende precisamente de las operaciones que pongan en juego. Así, la prensión de la mano o de la mandíbula están orientados a una actividad específica y es por eso que habla de “herramienta facial” o de “herramienta manual” (Leroi-Gourhan,

1983, p. 22). Pero es preciso comprender que se trata de una *especificidad* que no es siempre igual, de otro modo la *operación* se agotaría en un cálculo estereotipado. Canguilhem reparaba en ello cuando comparaba la “latitud de acción” de los organismos y las máquinas:

debemos reconocer que, en el organismo, la pluralidad de funciones puede acomodarse a la unicidad de un órgano. Un organismo tiene así más latitud de acción que una máquina. Posee menos finalidad y más potencialidades. La máquina, producto de un cálculo, verifica las normas del cálculo, normas racionales de identidad, de constancia y de previsión”, en cambio, el “organismo vivo” actúa de acuerdo a los potenciales de acción de la contingencia empírica (Canguilhem, 1967, p. 147)²⁶.

Por otra parte, para Leroi-Gourhan, los cambios dentarios y por consiguiente craneanos, coinciden con cambios en las formas de locomoción erguida, ya que serían modificaciones craneanas las que –en general– traducen los “esquemas posturales” (Leroi-Gourhan, 1983, p. 27), es decir, las *diferencias de prensión* (he ahí el nivel *operatorio* de esa estructura) conllevan diferencias locomotrices entre las especies, por ejemplo en el pez y el anfibio (locomoción horizontal, “dispositivo de apoyo del miembro anterior” enraizado en la base craneana, “dientes cónicos” de dimensión semejante cuya relación con el eje vertebral es más bien secundaria), y en los reptiles. Como indica Leroi-Gourhan:

El acto esencial para la escalada hacia el hombre se entrelaza al momento en que una rama de reptiles de la era primitiva eleva su cuerpo por encima del suelo irguiéndose en los cuatro miembros. Durante este período y la era secundaria, se ven perfilarse tres opciones en las actitudes locomotrices, que se traducen de manera muy diferente en la arquitectura cráneo-dentaria” (1984, p. 27).

La división se puede resumir en: 1) la actitud reptiliana o “sauromorfismo” que perduró hasta hoy en el lagarto y el cocodrilo, en

²⁶ “De ahí el hecho, agrega Canguilhem, a la vez generalizado y lo más a menudo desconocido, que la vida tolera monstruosidades. No hay máquina monstruo. No hay patología mecánica” (1964, p. 147). Esta es una certeza que, sin duda, varias décadas después, podría discutirse.

la cual la “libertad cervical” es correlativa –funcionalmente– a una forma cónica de los dientes; 2) la “locomoción bipedal”, que adoptan primero algunos reptiles y luego los pájaros (“ornitomorfismo”). Leroi-Gourhan llama la atención sobre el alargamiento del cráneo que genera esta actitud locomotriz, así como del cuello, que a su vez se vuelve más móvil, quedando la dentadura únicamente “prensiva”, menguando paulatinamente hasta desaparecer en los pájaros. Asimismo, subraya que tanto en los pterodáctilos como en los pájaros “la mano sufre una modificación comparable a la del pie humano” ya que “se especializa estrechamente en la locomoción”, y se muestra muy interesado en “el lazo que existe [en los pájaros] entre la regresión dentaria, la adaptación manual al vuelo y la transferencia exclusiva de la prensión en la cara”; y 3) la aparición de la “locomoción cuadrúpeda erecta (teriomorfismo)” que es correlativa de la “diferenciación dentaria” y donde la relación entre cráneo y postura es más patente (Leroi-Gourhan, 1983, p. 29).

En la perspectiva “operatoria” que Leroi-Gourhan defiende “la mano y los órganos faciales” se modifican conjuntamente, lo cual implica a su vez variaciones de una especie a otra. No obstante, se puede reconocer una constante más allá de las “divisiones zoológicas”. Como él indica, “el abandono del polo de tecnicidad manual está acompañado en numerosas especies de una verdadera compensación facial” (Leroi-Gourhan, 1983, p. 30)²⁷. Un ejemplo claro de esto es el caballo: no contando con la prensión de la mano en función de la eficacia locomotriz, ello ha debido suponer, correlativamente, el desarrollo de su dentadura como “un instrumento de preparación alimentaria estrechamente especializado” (p. 30).

La insistencia de Leroi-Gourhan “en la relación de la función al órgano” (1983, p. 37), es decir el criterio de “coherencia mecánica”,

²⁷ Lo que interesa en este punto a Leroi-Gourhan es “el vínculo entre postura, dentadura y libertad manual” que él considera “se inscribe en la arquitectura craneana” (1983, p. 32).

podría considerarse como una suerte de *estenolexia* orgánica, una economía de la condensación funcional (es lo que está de fondo en la idea de especialización operatoria)²⁸. Sin embargo, no habría que apresurarse demasiado en hacer equivaler esa dimensión mecánica con un automatismo funcional: si hay coherencia o equilibrio ellos responden siempre tanto a un “medio” como a una historia necesariamente singular. De ahí que este enfoque no vaya a dar a una suerte de genetismo raciológico, ya que está discutido de entrada lo que se podría llamar el “mal devenir” del evolucionismo: su *finalismo del devenir* que considera como obvia la coherencia de la “situación mecánica” (Leroi-Gourhan, 1983, p. 39), pues esta no siempre resiste ser evaluada con un criterio de *normalidad*: más bien la *coherencia mecánica* se adaptará a una situación donde “la transmisión de fuerzas implica una construcción compatible con el ejercicio de [una] función” (p. 38), lo cual se aprecia con claridad en la tolerancia a las *construcciones aberrantes* (respecto a cada una de las especies) (p. 39): a pesar de eventuales desequilibrios –por ejemplo deficiencias dentarias²⁹– hay “reagenciamiento mecánico” (p. 49), o dicho de otro modo, la organologización de los cuerpos animales (en el caso de Leroi-Gourhan) deberá encontrar vías de producirse a pesar de las anomalías, si no producirse él mismo como *anomalía funcional*.

Por cierto, definir “anomalías” siempre podría resultar al menos controversial, pero es necesario atenuar nuevamente el alcance, pues se trata de pensar procesos de *organologización* (la *economía mecánica* que aborda Leroi-Gourhan, y con lo complejo que resulta incursionar en ella dado que nuestra cultura filosófica contemporánea –y no sin razón– ha

²⁸ La idea de “estenolexia” la tomamos de “Scribble (pouvoir/ écrire)”, de Jacques Derrida (1977, p. 28).

²⁹ Aspecto que Leroi-Gourhan desarrollará más detalladamente en el cap. XII (“El hombre anormal”) (1983, pp. 213-236).

sido verdaderamente aterrorizada por la idea de *mecanicidad*³⁰, va de hecho en esa dirección).

Bernard Stiegler ha sabido hacer la síntesis de las teorías de Canguilhem y de Leroi-Gourhan, mostrando que la hominización “se define de entrada con y como la tecnificación de la vida, es decir de tal modo que los órganos biológicos del ser vivo técnico no bastan para garantizar su sobrevivencia, y de tal modo que, para sobrevivir, esta nueva forma de vida debe inventar órganos artificiales que ‘organologizan’ de vuelta su órgano cerebral” (Stiegler, 2015, p. 286). He ahí precisamente el espacio de análisis de un eventual *efecto Tenser* en los seres humanos, lo cual no se agota, por cierto, en la especie *homo*. Como bien observa Leroi-Gourhan, en los cuerpos animales “mecánico” es solo un modo –entre otros– de referir su expresión inorgánica (lo que hace posible de hecho hablar de organismos *vivos*)³¹. Pero es también lo que parece redefinir a lo humano, de algún modo actualizando su propia morfología, un poco como Saul Tenser que no puede anticipar de qué modo su cuerpo volverá a *agenciarse*.

Corolario

El planteamiento un tanto *a la cantonade* que intento encauzar es que no habría autosuficiencia a escala orgánica, si se entiende por tal cosa un ser vivo que no se liga nunca a un entorno, del mismo modo

³⁰ Simondon se ha referido a esta cuestión desde el comienzo de *El modo de existencia de los objetos técnicos* (2012).

³¹ El asiduo lector de Leroi-Gourhan que fue Jacques Derrida se toma muy en serio esa premisa que el etnólogo ya ha expuesto en *El gesto y la palabra*: “Es justamente lo propio del poder de *différance* modificar cada vez menos la vida a medida que se extiende. Si se volviera *infinito* –lo que su esencia excluye *a priori*– la vida misma sería restituida a una impasible, intangible y eterna presencia: la diferencia infinita, Dios o la muerte” (Derrida, 1967, p. 191). Es decir, la espontaneidad viviente se mantiene exteriorizándose desde una cierta *no vida* (explosión de la vida o de lo vivo *como tal*).

que éste no es simplemente una “pista de aterrizaje de organismos que de una u otra manera irían cayendo sobre el mundo” (Varela, 2000, p. 110). En esta perspectiva el terreno de los acoplamientos entre lo vivo y no-vivo ofrece valiosas posibilidades de los que ya la biomecánica del siglo XVII era bastante consciente³².

A su vez, las posiciones de Leroi-Gourhan y de Canguilhem acerca de la composición “técnica” de los organismos puede proyectarse hacia una perspectiva “ecofisiológica”, para la cual, como señala Dominique Lestel remitiendo al trabajo de J. Scott Turner, *El organismo extendido*, “el entorno es el organismo” (Estebanez y Lestel, 2013). Así, si es preciso sostener que “no hay el ser vivo y su entorno sino un *continuum* entre todos los niveles de realidad y de espacio”, la pregunta que cabría plantear es saber qué tipo de “organismo” se deriva de ese acoplamiento:

Por ejemplo, existen pequeñas lombrices marinas, en las playas, que construyen dispositivos de canales que les sirven de filtros de agua para sus cuerpos. ¿Qué es un dispositivo que filtra el agua del cuerpo para un fisiólogo? Un riñón. Entonces, ¿dónde comienza la lombriz y dónde comienza su entorno? No se puede limitar la lombriz a su organismo en base a carbono porque en el fondo metaboliza aquello con lo cual está en contacto: el entorno es el organismo (Estebanez y Lestel, 2013).

En efecto, Turner (2000) ha hablado del “difuso límite” (*fuzzy boundary*) del organismo, y, por cierto, este no se termina en lo orgánico.

Volviendo a Leroi-Gourhan, al implicar las diferencias dentarias “un modo de captura, de troceado alimentario y de masticación

³² Este aspecto ameritaría un estudio por sí mismo (en torno a las construcciones mecanológicas en el siglo XVII). Por de pronto, digamos que es manifiesta la fascinación de los cartesianos (como se puede ver en la *Nueva anatomía razonada* [1690] de Daniel Tuvray) por desarrollar una “biomecánica”, comparando, por ejemplo, la fisiología humana a una máquina hidráulica. Ver al respecto F. Dagognet (2004). Por otra parte, es interesante una acotación de Dagognet respecto a que, a pesar de todo, la *mecanización del animal* no dejó de poner en marcha un proceso de *animalización de las máquinas*: “Algunos cartesianos más sutiles pensaron que en lugar de identificar así al animal con una simple máquina, se debería antes estudiar al animal, algunas de sus actividades, tan bien concebidas y efectuadas, con el fin de extraer de ellas ‘algunos procesos’ operacionales que servirían luego para complejizar nuestros demasiado rudimentarios instrumentos. Se animalizarían nuestros aparatos en lugar de mecanizar a los animales” (2004, p. 37).

elaborado” (1983, pág. 40), es esa desemejanza proporcional aquello que permite la tracción del troceado o la pregnancia de la masticación, y en general las diferencias que inciden en el movimiento (incluida la locomoción) son siempre una cuestión de *diferencias de condensación*, ante lo cual la “especialización técnica de la dentadura” –movimiento no locomotriz sino tractivo– no es por supuesto la excepción.

En este sentido, haría falta *extender* el organismo –en el sentido de Turner– hacia aspectos como las diferencias de prensión o de tracción, hacia las redes orgánicas de condensación funcional. En Leroi-Gourhan estas siempre obedecen a un criterio de *coherencia mecánica* ante el cual podríamos reconocer una profunda desconfianza –entres los/as intelectuales de fines del siglo pasado y comienzos de este– alentada por los supuestos derivados del determinismo causal y por una idea de máquina carente de autorregulación. No siendo siquiera lo contrario de ese deslinde, las cosas cambian al considerar que un organismo no es algo inanimado por el simple hecho de que sus movimientos se condensan funcionalmente de modo inorgánico. La mecánica viviente de Leroi-Gourhan nos muestra, en cambio, que el cuerpo *se extiende* diferenciándose en esos movimientos o improntas de condensación (al igual que todo lo vivo, *prolifera* inorgánicamente). Desde un punto de vista “organológico”, como el esbozado a propósito de Stiegler, cualquier proceso de exteriorización orgánica es devuelto (*artificialmente*) a la economía–orgánica– de donde proviene. Y cuando acá se ha puesto en liza la situación del paso del artesanado a la energética industrial (que es también el de la haptología artesanal a la intuición de las fuerzas de la naturaleza), un proceso complementario tiene lugar, pues se trata de reconfiguraciones psicofisiológicas que dependen de una continuidad o de una discontinuidad de la receptividad sensible en un determinado nivel de disposición corporal (*afectivo*, por tanto, siguiendo en este punto, como hemos insistido, a Simondon).

En este sentido, lo que aquí se ha denominado *efecto Tenser*, tomando como aliciente una ficción biofuturista, es tal vez lo que ha estado ocurriendo, como diría Leroi-Gourhan, desde las primeras inscripciones gráficas, de los “signos grabados”, de los “alineamientos”, de los “trazos paralelos”, datando de 50.000 a 30.000 años antes de esta era (1965, p. 139); o incluso antes, en los “trazados de equilibrio mecánico” que resultan decisivos para la fisiología animal y cuyas dinámicas de transformación, si bien no ha experimentado cambios demasiado bruscos en los humanos de los últimos siglos –hallándose estos más bien en los cambios al nivel de la espontaneidad receptiva... que van a dar a *esquemas mentales* antes que *corporales*³³– no está excluido que ocurran, precisamente en un futuro donde el plano de lo sensible se vea forzado a reconducir su propia economía mecánica (como en el caso de Tenser).

Referencias

- Alonso M. y Finn, E. J. (1970). *Física. Mecánica y termodinámica. Vol. 1*. Fondo Educativo Interamericano.
- Aristóteles. (1959). *Ética a Nicómaco* (ed. bilingüe María Araujo y Julián Marías). Centro de Estudios Políticos.
- Bachelard, G. (1937). *L'expérience de l'espace dans la physique contemporaine*. Librairie Félix Alcan.
- Bontems, V. (2006). Facteurs d'échelle. En Dominique Lecourt (dir.), *Dictionnaire d'Histoire et de Philosophie des Sciences*. PUF.

³³ Si bien es una distinción bien porosa, pero que en cualquier caso nos interesa no precisamente –por ejemplo –en relación con los avatars de IA (cuya consistencia material es cada vez mayor) o los dispositivos *wearables*.

- Bontems, V. (2008). Quelques éléments pour une épistémologie des relations d'échelle chez Gilbert Simondon. *Appareil*, 2. <https://journals.openedition.org/appareil/595>.
- Canguilhem, G. (1967). Machine et organisme. En *La connaissance de la vie*. Vrin.
- Cassirer, E. (2000). *La théorie de la relativité d'Einstein*. Les Éditions du Cerf.
- Cera, A. (2019). Tecnica e antropogenesi tra organologia e istituzionalita. *Etica & Politica*, 2, 227-235.
- Colaboradores de Wikipedia. (2022). "Crimes of the Future (película de 2022)". [https://es.wikipedia.org/wiki/Crimes_of_the_Future_\(pel%C3%ADcula_de_2022\)](https://es.wikipedia.org/wiki/Crimes_of_the_Future_(pel%C3%ADcula_de_2022)).
- Dagognet, F. (2004). *L'animal selon Condillac*. Vrin.
- Derrida, J. (1967). *De la grammatologie*. Seuil.
- Derrida, J. (1977). Scribble (pouvoir/écrire). En William Warburton, *Essai sur les hiéroglyphes des égyptiens*. Aubier-Flammarion.
- Derrida, J. (2000). *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Galilée.
- Estebanez, J. y Lestel, D. (2013). Penser les communautés hybrides. Entretien avec Dominique Lestel. *Carnets de géographes*, 5. <https://journals.openedition.org/cdg/1052>.
- Guchet, X. (2008). Évolution technique et objectivité technique chez Leroi-Gourhan et Simondon. *Appareil*, 2. <https://journals.openedition.org/appareil/580>.
- Guchet, X. (2015). André Leroi-Gourhan et la philosophie. En Philippe Soulier (dir.), *André Leroi-Gourhan, « l'homme, tout simplement »*. Éditions de Boccard.
- Husserl, E. (1967). *L'origine de la géométrie*. PUF.
- Kafka, F. (1916). *Die Verwandlung*. Verlag.

- Leroi-Gourhan, A. (1964). *Le geste et la parole. I. Technique et langage*. Albin Michel.
- Leroi-Gourhan, A. (1965). *Le geste et la parole. II. La mémoire et les rythmes*. Albin Michel.
- Leroi-Gourhan, A. (1983). *Mécanique Vivante. Le crâne des vertébrés du poisson à l'homme*. Fayard.
- Newton, I. (1990). *Principes mathématiques de la philosophie naturelle. Tome I*. Éditions Jacques Gabay.
- Simondon, G. (2006). *Cours sur la Perception*. Les Éditions de La Transparence.
- Simondon, G. (2012). *Du mode d'existence des objets techniques*. Aubier.
- Simondon, G. (2013). Note complémentaire sur les conséquences de la notion d'individuation. En *L'individuation à la lumière des notions de formes et d'information*. Éditions Jérôme Millon.
- Simondon, G. (2014a). Psychosociologie de la technicité. En *Sur la technique (1953-1983)*. PUF.
- Simondon, G. (2014b). Entretien sur la mechanologie. En *Sur la technique (1953-1983)*. PUF.
- Simondon, G. (2014c). Art et nature (La maîtrise technique de la nature) (1980). En *Sur la technique (1953-1983)*. PUF.
- Simondon, G. (2014d). La mentalité technique. En *Sur la technique (1953-1983)*. PUF.
- Stiegler, B. (2015). *La société automatique*. Fayard.
- Turner, J. S. (2000). *The Extended Organism. The Physiology of Animal-Built Structures*. Harvard University Press.
- Varela, F. (2000). El organismo, una trama de identidades sin centro. En *El fenómeno de la vida*. DOLMEN.
- Von Uexküll, J. (1934). *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*. Springer.


La memoria como posibilitante del ejercicio de la libertad humana en Agustín de Hipona

Memory as enabler of the Exercise of human freedom in Augustine of Hippo

Eva Monardes Pereira¹

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn, Alemania

emonardes@ug.uchile.cl

 <https://orcid.org/0000-0001-9020-0898>

Recibido: 05/06/2023

Aceptado: 29/07/2023

DOI: 10.5281/zenodo.8313468

RESUMEN

En este artículo nos proponemos establecer las diversas conexiones que podemos encontrar entre Memoria, especialmente desde la perspectiva del recordar, y la Libertad en el pensamiento de Agustín. Para dar cuenta de esto, comenzaremos por tratar ambas nociones de forma independiente para, posteriormente, establecer y analizar un posible vínculo entre ellas. Con el fin de lograr este objetivo, hemos tomado en consideración, principalmente, el análisis del libro X de las Confesiones, además de ciertos pasajes de De Trinitate y algunos textos tempranos del pensamiento agustiniano, entre otros escritos.

Palabras clave: Agustín, Confesiones, Memoria, Libertad, Libre albedrío.

ABSTRACT

In this article we attempt to establish the different relations we can find between Memory, especially from the point of view of the act of remembering, and Freedom in Augustine's thinking. For this reason, we will begin by treating both notions independently to subsequently establish and analyze a possible bond between them. In order to achieve this, we have mainly taken into consideration the analysis of Confessions, book X, as well as certain passages from De Trinitate and some early Augustinian texts among other texts.

Keywords: Augustine, Confessions, Memory, Freedom, Free will.

¹ Licenciada en Filosofía, Universidad de Chile. Magíster en Filosofía, Universidad de Chile. Estudiante de doctorado en la Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn, Alemania.

Introducción

Si hay algo que caracteriza al pensamiento agustiniano es el tratamiento y análisis de múltiples nociones: bien, verdad, virtud, voluntad, pensamiento, entre muchas otras. Entre éstas, hay dos que ocupan un lugar importante en su filosofía: memoria y libertad. A la primera de éstas se refiere, de forma extensa, en tres de sus principales obras: *Confesiones*, *De Trinitate* y *Ciudad de Dios*. En *Confesiones*, particularmente el libro X, su gran tratado sobre la memoria, su acercamiento corresponde a un estudio de la memoria como recolección de hechos pasados mientras que en *De Trinitate* se enfoca en la discusión de la memoria presente y, posteriormente, en *Ciudad de Dios* se enfoca en la memoria social (Stock, 1998, p. 209). La libertad, por su parte, es una noción presente en la totalidad de la obra de Agustín y su esfuerzo por aclarar su naturaleza es clave a la hora de considerar y entender su enfrentamiento contra diferentes doctrinas como lo fueron el maniqueísmo o el pelagianismo. Es importante, sin embargo, esclarecer la diferencia entre libertad y otro concepto de gran importancia dentro de la filosofía de Agustín, como lo es el libre albedrío, que puede llevar a más de un equívoco, y que analizaremos posteriormente es este artículo.

Teniendo en cuenta la importancia de ambas nociones, la intención de este artículo es encontrar un posible vínculo entre ambas y, de haberlo, cuál es la naturaleza de éste y cómo se manifiesta en la vida del ser humano. Como este trabajo busca establecer más específicamente la conexión entre memoria, en el sentido de recordar, y libertad, me enfocaré principalmente en el tratamiento agustiniano de la memoria aparecido en *Confesiones* X y, en menor medida, en *De Trinitate*.

Con respecto al análisis, comenzaremos por repasar la descripción que Agustín desarrolla en *Confesiones* tratando de dar cuenta cómo la



posesión de esta facultad permite al hombre llegar a Dios y, con ello, a la felicidad o vida bienaventurada. Posteriormente, revisaremos lo que se entiende por libertad en el pensamiento agustiniano enfocándonos con especial interés en la diferencia entre este concepto y el de libre albedrío, ambos centrales para entender cómo el ser humano alcanza la vida bienaventurada. Finalmente se confrontarán ambas nociones tratando, si lo hay, de establecer el nexo entre ellas.

1. La memoria como condición de posibilidad de la vida bienaventurada

He aquí que amaste la verdad, porque el que la obra viene a la luz. Quiérola yo obrar en mi corazón, delante de ti por esta mi confesión y delante de muchos testigos por este mi escrito (Hipona De, 1979, X, I, 1).

Con esta oración, pronunciada en el libro X de las *Confesiones*², Agustín se pone en las “manos” de Dios para comenzar un relato que ya no corresponde a sus tiempos de niño, de juventud o aquéllos años de oscuridad en los que, por tanto tiempo, se encontró cautivo (Hipona De, 1979, II, 1, 1). Ya ha confesado sus experiencias pasadas, incluso cuando se pregunta por qué lo hace si, hoy en día, la gente no quiere oír de sí misma: menos querrá escuchar lo que otros quieran contar. La razón para iniciar este relato es noble: Agustín pretende que, mediante su propio discurso, su propia vida de equivocaciones, las demás personas encuentren una luz de esperanza, especialmente aquellos que aún no han podido salir del mal en el que se encuentran. Él, que habiendo cometido muchos males en tiempos pretéritos, fue perdonado por Dios “para hacerme feliz en ti, cambiando mi alma con tu fe y tu sacramento” (Hipona

² En adelante, *Conf*.

De, 1979, X, 3, 4). Esta confesión de su pasado, como hace notar Heidegger en sus *Estudios sobre Mística Medieval*:

tiene el efecto de una sacudida y evita que los débiles permanezcan en la desesperación, en la medida en que muestra que también al más débil lo ayuda la gracia. Y los buenos y fuertes se alegrarán no porque ocurrieran el mal y el pasado, sino porque lo que *fue*, ya no es (1995, p. 30).

Este libro X representa, por lo tanto, un quiebre en el texto: Agustín, haciendo un recuento de lo que ha sido su vida hasta ese momento, ha confesado las faltas cometidas en su juventud, por lo que ahora se centra en lo que es su presente. Recordemos que el libro IX cierra con la dolorosa muerte de su madre y supone, además, el fin del relato de su pasado. En este momento, se cierra la narración de la historia de su vida y comienza la pregunta por el valor de todos sus recuerdos que lo han convertido en el hombre que es (Stock, 2012, p. 219). “La primera confesión es de la vida exterior y la “nueva” confesión –más severa, más exigente– es de la vida interior” (Hochschild, 2012, p. 138). Es, entonces, el momento de enfocarse en lo que ha llegado a ser. Sin embargo, hasta ese momento, no tiene gran claridad de lo que él mismo es. Y es que hay una parte suya que nadie, excepto Dios, conoce: su “hombre interior”. Es en este punto exacto cuando Agustín hace una especie de giro en su relato, volcándose hacia su “interioridad”.

¿Cómo logra dar cuenta de su “hombre interior”? Como resultado de su incansable búsqueda de Dios. El punto de partida en esta tarea es dirigirse a lo exterior para averiguar si es ahí donde puede encontrarlo. Su ejercicio no da los resultados esperados ya que ni la tierra, ni el mar ni creatura alguna puede dar cuenta de él. Si lo exterior no es el camino para encontrar a Dios ¿hacia dónde puede dirigirse? Hacia sí mismo. Sin embargo, en ese preciso momento él tampoco tiene claridad para entender qué es él: “¿Tú quién eres? y respondí: Un hombre” (Hipona De, 1979, X, 6, 9). Este hombre es un compuesto de cuerpo y alma: interior y exterior.



Habiendo hecho este descubrimiento acerca de su propia naturaleza, una nueva pregunta surge: ¿Cuál de ellos, cuerpo o alma, busca a Dios? Ya había obtenido una respuesta negativa al tratar de hallar a Dios en el mundo exterior, por lo que rápidamente desecha esta posibilidad. Se vierte entonces hacia su interior ya que, según él, la parte exterior le rinde cuentas al interior: el alma conoce a través del cuerpo. Es precisamente el alma lo que nos hace diferentes a los demás animales, con los cuales compartimos el tener un cuerpo. Es evidente que los hombres y los demás seres son diferentes y es el alma el elemento que marca esa diferencia: el alma nos entrega la capacidad de juzgar, capacidad que es exclusiva del hombre. Si ya había fallado él en encontrar a Dios en el exterior, no es el cuerpo el medio para conocerlo, es necesario recurrir al alma: es ésta la indicada de llevarlo. En su particular estilo, utiliza esta *exercitiato animi* para encontrar a Dios desde el exterior al interior, desde lo interior hacia lo superior (Teske, 2001, p. 150). Asciende entonces en grados y, para eso, debe llegar hasta ese lugar del alma que es la memoria: lugar en el que se depositan todas sus experiencias, protegidas del olvido.

A pesar de que hasta ese momento (Libro X) la memoria no ha sido tratada como tal, ha jugado ya un papel crucial en sus confesiones; gracias a ella Agustín ha podido mantener vivos sus recuerdos para poder así entregarlos a los demás. Si la memoria, en los libros precedentes, había sido la responsable de la recolección de su vida pasada, ahora es revelada como la condición ontológica que hizo posibles tales recolecciones (Vaught, 2005, p. 27). Nuevamente Agustín recurre a ella para lograr su objetivo: alcanzar a Dios sin importar lo que cueste, y sin descansar hasta encontrarlo.

Hemos finalmente llegado a esa facultad extraordinaria llamada memoria, pero ¿cómo podemos exactamente definir lo que ella es? ¿Podemos llegar a dar una definición de ella?

Como punto de partida podemos decir que la memoria desempeña importantes roles en variadas áreas de la filosofía. Es de vital importancia tanto para nuestro conocimiento del mundo como para el conocimiento de sí mismo, a través de los recuerdos (Michaelian-Sutton, 2017). Paige Hochschild (2012) explica que en *Confesiones* la memoria no es sólo la forma en que el alma retiene y asimila las percepciones presentes y las experiencias pasadas, es también el medio a través del cual el alma se aproxima a Dios. En escritos posteriores, como *De Trinitate*, Agustín, identificando tres potencias constitutivas de la mente: memoria, entendimiento y voluntad como una imagen de la Trinidad, a la cual no duda en identificarla con el alma misma (Hipona De, 1979, X, 17, 26) y con él mismo: “Grande es la virtud de la memoria y algo que me causa horror, Dios mío: multiplicidad infinita y profunda. Y esto es el alma y esto soy yo mismo” ‘Está en el alma cuanto está en la memoria’ (Hipona De, 1979, X, 17, 26). La identifica también con una especie de “bodega”, un lugar metafórico, en donde almacenamos nuestras experiencias: ‘...donde están los tesoros de innumerables imágenes de toda clase de cosas acarreadas por los sentidos’ (Hipona De, 1979, X, 8, 12). A través de estas experiencias, somos capaces de traer al presente las imágenes por las cuales los eventos originales son grabados en nosotros (Stock 1998, p. 210).

Como sabe que dar cuenta de la memoria es una tarea sumamente ambiciosa y difícil de llevar a cabo, Agustín comienza explorando lo más inmediato: las sensaciones y lo agradable o desagradable que ellas nos producen. Estas sensaciones nos quedan grabadas como imágenes, las que al traerlas a nuestra mente, nos permiten sentirlas nuevamente sin que tengamos que experimentarlas nuevamente. Así, no necesitamos de los sentidos para percibir el aroma de los lirios o el sabor de la miel: “Todo esto lo hago yo interiormente en el aula inmensa de mi memoria. Allí se me ofrecen al punto el cielo y la tierra y el mar con todas las cosas que



he percibido sensiblemente en ellos” (Hipona De, 1979, X, 8, 14). Y eso no es todo. Lo que atesoramos en la memoria, no sólo se reduce a aquello que logramos percibir con los sentidos. Agustín dice haber guardado también allí lo que ha aprendido de las artes liberales: gramática, pericia dialéctica etc., de las cuales no sólo mantenemos imágenes sino las cosas mismas. Similar ocurre con las afecciones del alma las cuales, luego de ser experimentadas, son almacenadas en la memoria sabiendo yo de qué sentimiento hablo cuando evoco a la tristeza sin tener necesidad de volver a experimentarla.

En la memoria también se guarda la información de sí mismo: lo que hacemos, y el modo en que lo hacemos; es ahí donde almacenamos nuestras experiencias y creencias, las que nos permiten anticipar acciones futuras a raíz de lo que ya hemos hecho:

También tengo en ella muchas objeciones que he oído aducir falsísimamente en las disputas contra ellas, las cuales, aunque falsas, no es falso, sin embargo, el haberlas recordado y haber hecho distinción entre aquéllas, verdaderas, y éstas, falsas, aducidas en contra. También retengo esto en la memoria, y veo que una cosa es la distinción que yo hago al presente y otra el recordar haber hecho muchas veces tal distinción, tantas cuantas pensé en ellas. En efecto, yo recuerdo haber entendido esto muchas veces, y lo que ahora discierno y entiendo lo deposito también en la memoria, para que después recuerde haberlo entendido al presente (Hipona De, 1979, X, 13, 20).

De este modo, si hemos errado en el pasado, esa situación nos sirve como experiencia futura para no cometer el mismo error. Si nos faltase la memoria, nada de esto podríamos anticipar. Es en este sentido que Agustín identifica alma y memoria y es que el ser humano es lo que recuerda y lo que olvida, pero puede recordar; puede encontrar en su interior lo que ha sido y esta memoria de lo anterior es fundamental para delinear lo que actualmente somos (Hipona De, 1979, X, 17, 25). Señalemos que recordar, en Agustín, no es sólo recolectar experiencias pasadas y traerlas al presente sino que también es conocer. La memoria, por lo tanto, juega un papel crucial en el conocimiento de sí mismo. Ante

tanta extensión de la memoria Agustín admite que es imposible conocer, al menos para nosotros como seres finitos, cuál es su límite; ella misma es un misterio: “¡Tanta es la virtud de la memoria, tanta es la virtud de la vida en un hombre que vive mortalmente!” (Hipona De, 1979, X, 17, 26).

Pero, y a pesar del largo camino recorrido, Agustín no ha logrado su principal objetivo: aún no ha encontrado a Dios quien está todavía muy por encima; encontrarlo significa traspasar la memoria:

Traspasaré, pues, aun la memoria para llegar a aquel que me separó de los cuadrúpedos y me hizo más sabio que las aves del cielo; traspasaré, sí, la memoria. Pero ¿dónde te hallaré, ¡oh, tú, verdaderamente bueno y suavidad segura!, ¿dónde te hallaré? Porque si te hallo fuera de mi memoria, olvidado me he de ti, y si no me acuerdo de ti, ¿cómo ya te podré hallar? (Hipona De, 1979, X, 17, 26).

Se presenta aquí un problema: si busca a Dios fuera de la memoria quiere decir que lo ha olvidado y al ser así ¿Cómo podría encontrarlo? Cuando olvidamos algo, dentro de la misma memoria lo encontramos, rechazando todo aquello que se nos presenta ante nosotros sin ser lo que buscamos. Como consuelo se dice que el olvido, entonces, no es completo porque siempre recordamos al menos que hemos olvidado y al ser así podemos buscar aquello que hemos perdido:

¿Y qué cuando es la misma memoria la que pierde algo, como sucede cuando olvidamos alguna cosa y la buscamos para recordarla? ¿Dónde al fin la buscamos sino en la misma memoria? Y si por casualidad aquí se ofrece una cosa por otra, la rechazamos hasta que se presenta lo que buscamos. Y cuando se presenta decimos: «Esto es»; lo cual no dijéramos si no la reconociéramos, ni la reconoceríamos si no la recordásemos. Ciertamente, pues, la habíamos olvidado. ¿Acaso era que no había desaparecido del todo, y por la parte que era retenida buscaba la otra parte? [...] No se puede, pues, decir que nos olvidamos totalmente, puesto que nos acordamos al menos de habernos olvidado y de ningún modo podríamos buscar lo perdido que absolutamente hemos olvidado (Hipona De, 1979, X, 19, 28).

Habiendo dicho esto ¿cómo nos es posible buscar a Dios? Cuando buscamos la vida bienaventurada buscamos también a Dios. Y al anhelar esta vida bienaventurada, que no es otra cosa que la felicidad, debemos



concluir que está de algún modo en nuestra memoria, de otro modo no podríamos desearla. Y es que la noción de felicidad está acompañada por el deseo de todo ser humano de poseer tal felicidad. Porque una cosa es segura: todos quieren ser felices, lo que sería imposible que fuera así si la cosa misma no estuviera en la memoria. Que la felicidad esté en la memoria no quiere decir que la hayamos experimentado alguna vez, sólo hemos tenido cierta noticia de ella. ¿Cómo puedo desearla y recordarla entonces? “Su recuerdo y deseo es posible porque se ha experimentado el gozo [...] experiencia semejante a la felicidad” (Chavez, 2010, p. 61).

Así, en su búsqueda de Dios, Agustín se ha extendido mucho para dar cuenta de él y, termina concluyendo, que no lo ha encontrado fuera de su memoria puesto que desde que ha conocido a Dios no ha hallado nada de él de lo que no se haya acordado además, tampoco se ha olvidado de él: donde ha hallado la verdad, ahí ha hallado a Dios y la verdad nunca la ha olvidado desde que llegó a él (Hipona De, 1979, X, 24, 35). Ahora bien ¿en qué parte de la memoria se encuentra Dios? Ciertamente, no es como las demás cosas que se guardan en ella, No es nada parecido a ello ¿Dónde está entonces? Él habita en la memoria ¿pero cómo exactamente? Agustín nos entrega una respuesta, aunque un tanto ambigua:

Pues ¿dónde te hallé para conocerte — porque ciertamente no estabas en mi memoria antes de que te conociese — dónde te hallé pues, para conocerte, sino en ti sobre mí? No hay absolutamente lugar, y nos apartamos y nos acercamos, y, no obstante, no hay absolutamente lugar (Hipona De, 1979, X, 26, 37).

Habiendo encontrado a Dios dentro de sí, Agustín completa, así, su descripción sobre la naturaleza de la memoria concluyendo que esta es una condición que hace posible, entonces, ese conocimiento de Dios (Vaught, 2005, p. 2).

2. Libertad, libre albedrío y su importancia para alcanzar la felicidad

Habiendo recorrido la naturaleza y el uso de esta extraordinaria facultad que es la memoria, corresponde dar un paso más allá y analizar ahora otra importante noción en el pensamiento agustiniano: la libertad y la relación que podemos establecer entre ésta y la ya mencionada memoria ¿Cuál es el real vínculo entre ambas?

En primer lugar, es importante hacer notar dos puntos: qué entiende Agustín por libertad y, cómo la libertad está estrechamente ligada a otras importantes nociones: voluntad, amor, gracia, libre albedrío, ésta última un tanto problemática por considerarse que Agustín modificó su posición con respecto a ella durante el transcurso de su pensamiento (Harrison, 2006, p. 23).

La noción de libertad está presente en el pensamiento agustiniano desde sus obras más tempranas pero es sólo después de escribir *Ad Simplicianum* que comienza a aparecer con una mayor fuerza, especialmente en su confrontación con los pelagianos quienes consideraban que:

[P]ara que los hombres fueran capaces de ejercer la libre elección en sus actos de voluntad, la libertad tenía que ser inherente a la naturaleza humana creada (...) puesto que la libertad es un bien natural, no puede perderse nunca. Pues si tal bien pudiera separarse de la naturaleza humana, esa naturaleza dejaría de existir (Fitzgerald, 2006, p. 806).

La postura de Agustín queda absolutamente clara en los escritos antipelagianos en donde rechaza esta idea de libertad, principalmente por no dar cuenta del carácter divino que ésta posee. Rechaza también la postura de aquellos que la niegan o que niegan la existencia del libre albedrío, algo absurdo si se considera que no tendría sentido alguno el que existiesen preceptos divinos, mandatos y prohibiciones si el ser



humano no tuviera la capacidad de elegir (Hipona De, 1949, VI, I, 1). Pero entonces, ¿cuál es la verdadera naturaleza de la libertad?³

Para entender lo que Agustín entiende por hombre libre es necesario centrarse en este concepto central en su pensamiento, a saber, el libre albedrío que, a su vez, está estrechamente ligado a la voluntad.

De que existe una voluntad en el hombre es algo que queda claro a partir de dos hechos: el primero, la experiencia del ser interior que se mueve hacia sí mismo. En segundo lugar, los mandatos que Dios entrega en las Escrituras ¿Qué sentido puede tener el entregar preceptos de no existir una voluntad que tienda a no seguirlos? (Chavez, 2010, p. 155; Hipona De, 1949, II, 2).

La historia de la caída del ser humano refleja esto. Habiendo dado Dios un mandato, el de no comer del árbol del conocimiento, y conociendo el ser humano este mandato, igualmente cae en tentación de comerlo y desobedece. El hombre fue creado en la plenitud de sus facultades: memoria para recordar el mandato; inteligencia para entenderlo; voluntad para querer obedecerlo. Mediante tal mandato, se nos enseña los límites de su voluntad; no obedecerlo muestra una voluntad llena de vanidad. El ser humano intentando ser Dios (Chavez, 2010, p. 157). Y es precisamente cuando el ser humano se hace con el fruto prohibido que da la espada a éste. La voluntad se escoge a sí misma, rechazando la voluntad divina. De este modo, podemos ver que el libre albedrío puede considerarse como la capacidad de elección que el hombre posee, tanto en buena como en mala dirección: buena, si hubiese elegido obedecer; mala, si tomaba la opción por todos conocida.

³ En *De Libero Arbitrio*, Agustín expresa que existe una libertad “terrenal” y que corresponde a aquella en la que los hombres no sirven a otros hombres. La libertad verdadera es aquella que sólo poseen los bienaventurados y los que siguen la ley eterna (1963, I, 15, 32). Para una profundización del mismo tema véase *Grades of Freedom: Augustine and Descartes* de Gilbert (2005).

Ahora bien, junto con la noción de libre albedrío, es necesario referirnos también a un concepto esencial para entender ambos: el concepto de fin. Y es que Agustín, como autor antiguo, y además cristiano, adhiere su pensamiento a uno de tipo teleológico, en el que absolutamente está ordenado con respecto a un fin. El fin del ser humano no es otro que el Bien. La libertad, entonces, no es un valor absoluto sino un medio para alcanzar el fin propio del hombre, que es el Bien Supremo, es decir, Dios: “el fin es desear a Dios y amarlo a Él... el poder para hacer lo que elegimos hacer es más que la libre elección: es libertad” (Gilson, 1960, p. 157)⁴. En el camino para alcanzar este fin nos encontramos también con el libre albedrío, es decir, la voluntad del hombre que naturalmente tiende a buscar el bien que le permita vivir de manera feliz, entonces, es natural y necesario, ya que el hombre no puede dejar de desear ser feliz, algo con lo que el mismo Agustín está de acuerdo: “todos aman la felicidad y nadie ansía ser desgraciado” (Hipona De, Agustín, 1956a, XIII, 3, 6). Los seres humanos no sólo desean ser felices, sino que esto es un deseo natural para el cual el hombre ha sido creado (Bonner, 2007, p. 54).

Por otro lado, el libre albedrío puede ser utilizado para el mal, como se dijo anteriormente, pero esto no quiere decir que sea malo en sí mismo o que no debiese existir por ser la causa del mal. En sí misma, “la voluntad es buena, porque sin ella nadie podría llevar una vida recta. Nos viene, por tanto, de Dios, y debemos encontrar la culpa en los que la usan mal, no en Aquel que nos la da” (Gilson, 1960, p. 146). Por esta razón el hombre debe estar en posesión de una voluntad libre y personal y ya que ésta es un bien intermedio, es libre de volverse al Bien Supremo y poseer de esta forma la felicidad o alejarse de éste y volverse a las cosas más básicas. Alejarse del Bien Supremo, volviéndose a los bienes secundarios son las dos acciones libres que deciden nuestra felicidad eterna o nuestra

⁴ Traducción propia.



miseria eterna. Por lo tanto, el mal no está en la esencia del libre albedrío sino más bien en un desfallecimiento de la voluntad que, en vez de dirigirse hacia Dios, se confunde y tiende hacia un bien sensible, un placer pasajero: libertad del orgullo, amor y apego a los bienes materiales, amor concupiscente, etc. La voluntad es una fuerza que mueve al ser humano entre dos aguas, lo inteligible y lo sensible, Dios y el mundo. El libre albedrío es, entonces, necesario: es verdad que podemos hacer un mal uso de él pero, de no existir, tampoco podríamos obrar con rectitud. En el fondo, y como ya mencionamos, es nuestra capacidad de elección.

La libertad, por otro lado, es la voluntad del hombre que no se contenta con querer sólo una felicidad pasajera, sino que aspira a más, es decir, al Sumo Bien que es Dios, el único perfectamente libre porque no hace absolutamente nada que no sea el Bien. Si el libre albedrío es la capacidad de elegir, la libertad es, por su parte, la elección de este Sumo Bien. Para lograrlo se tiene que experimentar la libertad verdadera, es decir, la liberación de la inclinación de la naturaleza humana hacia el pecado, los placeres y los bienes sensibles y apartarse de la falsa libertad de la que Agustín habla en diversos pasajes de su obra: cuando antepuso su voluntad a la de Dios cayendo en el libertinaje, imponiendo el amor personal por sobre el amor al bien común, etc (Hipona De, 1979, III, 8, 15). Una forma de conseguir distinguir entre estas dos libertades corresponde a una doctrina que nos guíe, que nos conduzca a obrar de manera tal que nos alejemos del pecado: una doctrina que no debe ser sólo entendida literalmente sino también de forma metafórica (Hipona De, 1956b, IV, 6.) Sin embargo, es necesario aclarar que nuestra sola disposición y el seguimiento de esta doctrina no basta: necesitamos una ayuda más, la de la gracia divina para alcanzar la libertad. La gracia es la caridad del Espíritu Santo que transforma y justifica el amor de Dios, es gratuita e independiente de mérito humano (Chávez, 2010, p. 161). Actúa sobre el entendimiento, nos hace identificar el bien que debemos

seguir, ya que necesita el hombre conocer la verdad, y también sobre la voluntad, haciendo que amemos el bien, que lo deseemos.

En resumen, podemos decir que para que se dé el ejercicio de la libertad, se necesitan tres elementos. En primer lugar, el libre albedrío de la voluntad, luego una doctrina que nos enseñe a vivir de forma recta y finalmente, la gracia del Espíritu Santo:

Nosotros, por el contrario, sostenemos que la voluntad humana de tal manera es ayudada por la gracia divina, que, además de haber sido creado el hombre con voluntad dotada de libre albedrío y además de la doctrina, por la cual se le preceptúa cómo debe vivir, recibe también el Espíritu Santo, quien infunde en el alma la complacencia y amor de aquel sumo e inmutable Bien que es Dios (Hipona De, 1956b, III, 5.).

Ahora, luego de recordar lo que Agustín nos dice sobre memoria y libertad ¿es posible encontrar algún vínculo entre ambas? ¿Puede la memoria jugar un rol importante para el hombre con respecto a su libertad?

3. A modo de conclusión: descubriendo el vínculo entre Memoria y Libertad

Retomemos una vez más la noción de libertad. Dijimos de ella que es la voluntad del hombre que aspira al Sumo Bien. Podemos, entonces, decir que la voluntad es la capacidad de dirigirse hacia un fin, implicando un “automovimiento”. En este “tender hacia”, la voluntad es acompañada por el entendimiento, ya que debe comprender cuál es su fin, y también, por la memoria ya que no basta con entender el fin que persigue, es necesario también ser capaz de recordarlo, de tenerlo en mente y no olvidarlo, para saber qué es lo que deseamos cuando efectivamente deseamos. Además, no debemos olvidar que este “querer hacia” es crucial para nosotros mismos como individuos ya que orienta la existencia de cada uno definiendo, de esta forma, quiénes somos. Volviendo a este “querer”, podemos decir que hay un querer que es verdadero y consiste



en amar y dirigirse hacia lo que debe ser amado y cómo debe ser amado. El modo en que este fin debe ser amado tiene que ser, al igual que el fin mismo, entendido y recordado. Sabemos entonces que tendemos hacia un fin, que aspiramos al Bien Supremo que es Dios, pero inmediatamente surge un dilema, ya adelantado por Agustín en su tratamiento de la memoria ¿Cómo podemos desear algo que no hemos experimentado? Agustín ya nos dio una respuesta para esta interrogante en el libro X de las *Confesiones* (1979): esta idea, que en aquel escrito él llama “la Vida Bienaventurada”, no ha sido experimentada aún por nosotros pero la tenemos ya depositada en nuestra memoria por lo que la reconocemos cada vez que experimentamos el gozo que, si bien dista mucho de ser el Sumo Bien, en cierto sentido se le asemeja:

Pues ¿dónde y cuándo he experimentado yo mi vida bienaventurada, para que la recuerde, la ame y la desee? Porque no sólo yo, o yo con unos pocos, sino todos absolutamente quieren ser felices, lo cual no deseáramos con tan cierta voluntad si no tuviéramos de ella noticia cierta (...) concuerdan todos en querer ser felices, como concordarían, si fuesen preguntados de ello, en querer gozar, gozo al cual llaman vida bienaventurada. Y así, aunque uno la alcance por un camino y otro por otro, uno es, sin embargo, el término adonde todos se empeñan por llegar: gozar. Lo cual, por ser cosa que ninguno puede decir que no ha experimentado, cuando oye el nombre de «vida bienaventurada», hallándola, en la memoria, la reconoce (Hipona De, 1979, X, 31).

Si en nuestra memoria no tuviésemos aquella idea de Bien Supremo sería para nosotros imposible evaluar nuestras acciones, deliberar y, menos aún, aspirar siquiera a alcanzarlo. El hombre, como hombre libre que es, tiene la capacidad de utilizar aquella “libertad” para acciones buenas y para acciones malas. La confesión de estos actos es una especie de recapitulación de este actuar ante Dios que, en este caso, no sería posible de lograr si no pudiésemos traer estos hechos desde el “aula inmensa” de la memoria. Así, podemos decir que la memoria es una condición de posibilidad para que una confesión sea hecha por lo que, sin ella, hubiese sido imposible para Agustín el recolectar estos recuerdos y exponerlos

ante Dios como un medio de acercarse a él. Aclaremos, de todos modos, que, como bien lo expresa el mismo Agustín, estas confesiones son hechas por él como un modo de acercarse a Dios y, también, como un medio de ayudar a otros. Dios ya conoce los actos que cada uno ha cometido por eso el “guardarse” algo sin confesarlo o el olvidar una acción en particular no tiene sentido. Dios ya lo sabe y al hacer algo como aquello no somos nosotros los que nos escondemos de Dios sino algo peor: escondemos a Dios de nosotros, haciendo más difícil nuestro camino hacia él. Por otra parte, podemos relacionar memoria y olvido no sólo a la libertad sino también a la noción de libre albedrío. ¿De qué forma? Pensemos del siguiente modo: Dios, como ya hemos planteado, es Sumo Bien, Verdad, Ser. Si esta idea está en nuestra memoria ¿por qué no actuamos en concordancia con ella y tratamos de alcanzarla? Una razón puede ser un uso incorrecto del libre albedrío que nos lleva a guardar nociones erradas haciendo que algunos identifiquen la Vida Bienaventurada con los placeres, los bienes materiales, la fama, el poder etc., y no con Dios⁵. Debido a esto, es que algunas personas no han recordado a Dios; lo han olvidado.

En nuestro camino a ser libres, recordar nos ayuda también en otro aspecto importante: gracias a esto, podemos tener en mente la doctrina “por la cual se nos ordena a vivir honesta y justamente” (Hipona De, 1956b, IV, 6). Esta doctrina, como ya mencionamos, es uno de los tres elementos que nos ayudan a ser plenamente libres. Es necesario que, además de entender dicha doctrina, seamos capaces de guardarla en nuestra memoria y recordarla para poder hacer uso de ella cuando necesitemos, efectivamente, una guía que nos enseñe como se ha de vivir

⁵ Un argumento similar a éste es el utilizado por Aristóteles en *Ética Nicomaquea* (2015, I, 4, 1095a, p. 14-27): no es que el hombre no aspire a ser feliz el problema surge cuando se da cuenta del contenido de esa felicidad ya que algunos la identifican con el placer, la riqueza, los honores, etc.



y que ayude a los que aún no han “recordado” a Dios. Tal como lo hizo Agustín con sus *Confesiones*.

Referencias

- Aristóteles. (2015.). *Ética Nicomaquea*. Traducción Eduardo Sinnott. Buenos Aires: Colihue.
- Bonner, G. (2007). *Freedom and Necessity. St Augustine's teachings on Divine Power and Human Freedom*. Washington D.C: The Catholic University of America Press.
- Chávez, P. (2010). *San Agustín. Apuntes para un diálogo con la ética actual*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Fitzgerald, A. (2006). *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*. Burgos: Editorial Monte Carmelo.
- Gilbert, C. (2005). Grades of Freedom: Augustine and Descartes. *Pacific Philosophical Quarterly*, 86, 201–224.
- Gilson, Étienne. (1960). *The Christian Philosophy of Saint Augustine*. New York, Vintage Books Editions.
- Harrison, Simón. (2006). *Augustine's way into the Will. The Theological and Philosophical Significance of De Libero Arbitrio*. Oxford: Oxford University Press.
- Heidegger. M. (1995). *Estudios de Mística Medieval*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hipona De, Agustín. (1949). *Sobre la Gracia y el Libre Albedrío*. O.C., VI. Madrid: B.A.C.
- Hipona De, Agustín. (1956a). *Sobre la Trinidad* O.C., V. Madrid: B.A.C.
- Hipona De, Agustín. (1956b). *Sobre el espíritu y la gracia*. O.C., VI. Madrid: B.A.C.
- Hipona De, Agustín. (1963). *Sobre el libre albedrío*. O.C., III. Madrid: B.A.C.
- Hipona De, Agustín. (1979). *Confesiones*. O.C., II. Madrid: B.A.C.

- Hochschild, Paige (2012). *Memory in Augustine's Theological Anthropology*, Oxford: Oxford University Press.
- Michaelian, Kourken and Sutton, John, "Memory", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponible desde: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/memory>
- Rist, John. (2016). Augustine and Religious Freedom. En *Christianity and Freedom. Vol. 1, Historical Perspectives*, Shah, T.S and Hertzke, A.D (eds.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Stock, Brian. (1998). *Augustine the reader. Meditation, Self-Knowledge, and the Ethics of Interpretation*. Cambridge Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Teske, Roland. (2001). Augustine's philosophy of memory. En *The Cambridge Companion to Augustine*. Stump, E. & Kretzmann, N (eds.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Vaught, Carl. G. (2005). *Access to God in Augustine's Confessions. Books X-XII*. Nueva York: Universidad de Nueva York Press.



El secreto de la democracia. Un ejercicio de atención a la dimensión plástica del texto filosófico¹

*The secret of democracy. An exercise of attention to the
plastic dimension of the philosophical text*

Pablo Solari Goic²

Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, Chile
psolari@gmail.com

Recibido: 30/05/2023

Aceptado: 29/07/2023

DOI: 10.5281/zenodo.8313458

RESUMEN

Se propone una lectura de los textos del filósofo chileno Carlos Ruiz Schneider que presta atención a las citas que contiene y asume que éstas exceden su uso ilustrativo y autorizador, para funcionar como modo de expresión estético-político de un pensar filosófico comprometido con una democracia radical. Para ello se proyectan y reformulan categorías de análisis de crítica cultural y artística extraídas del trabajo de Nelly Richard (complementadas con aportes de la filosofía contemporánea: Heidegger, Derrida, Foucault y Butler), pertinentes para configurar lo que podría denominarse un 'estilo epocal' en el pensamiento crítico chileno de fines del siglo XX. A partir de esta lectura, se abre una reflexión más general sobre la posibilidad de la democracia en la indecible y, por tanto, secreta complicidad pensante desencadenada por las enunciaciones.

Palabras clave: Filosofía, democracia, cita, obscenidad, estética.

ABSTRACT

It proposes a reading of the texts of the Chilean philosopher Carlos Ruiz Schneider that pays attention to the quotations it contains and assumes that these exceed its illustrative and authorizing use, to function as a mode of aesthetic-political expression of a philosophical thought committed to a radical democracy. To this end, categories of analysis of cultural and artistic criticism extracted from the work of Nelly Richard (complemented by contributions from contemporary philosophy: Heidegger, Derrida, Foucault and Butler) are projected and reformulated, pertinent to configure what could be called an 'epochal

¹ Este texto se origina en una ponencia leída en el contexto del seminario "Carlos Ruiz Schneider. Filósofo de la democracia y de las políticas de la educación", que tuvo lugar en la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, en noviembre 2016. Agradezco a Cristóbal Friz y Adán Salinas por sus generosos comentarios al borrador de este artículo.

² Doctor(c) en Filosofía, por la Universidad de Chile. Académico en la Universidad Academia de Humanismo Cristiano.





style' in Chilean critical thinking of the late twentieth century. From this reading, a more general reflection is opened on the possibility of democracy in the unspeakable and, therefore, secret thinking complicity triggered by the enunciations.

Keywords: Philosophy, democracy, quotation, obscenity, aesthetics

1. La cita como punto de fuga plástico en la preceptiva socrática

Orientándome por una reflexión que propuso el chileno Patricio Marchant en 1972, propongo discernir, en filosofía, una posición *socrática* y una posición *sadeana* (o *sádica*). Según Marchant, “la filosofía occidental [...] tiene la loca pretensión de definir todo otro pensar como anormal, de oponer al delirio la razón” (1972). La figura clásica de Sócrates sería el símbolo de la filosofía porque representa la confrontación “razón (normalidad) versus sinrazón (perversión)” (Marchant, 1972). La filosofía sería, entonces, la *apuesta* “por Sócrates [...]: tal es la condición de posibilidad de la filosofía, tal es la apuesta sin sentido que produce, no obstante, el sentido” (Marchant, 1972). Sade, en cambio, significa una radicalización de la rigurosidad del trabajo conceptual que retrotrae a la filosofía “hacia la decisión que la produce”, hacia la instancia o espacio desfondado, anterior al sentido, en que razón y perversión se contaminan o basculan. No sólo Sade puso la filosofía al servicio de su singularidad existencial, de su perversión, sino que en ese movimiento “desenmascara a los filósofos honestos, [...] destruyendo su lenguaje y sus conceptos, esto es, su moral” (Marchant, 1972).

Es significativo que Marchant haya formulado esta distinción en la inminencia del golpe militar de 1973, que remece fuertemente las condiciones y el sentido de la práctica intelectual en Chile. Interpelada por el salvajismo del exterminio político, por la derrota del proyecto nacional-popular y por el sentido soberano de la dictadura civil-militar comandada por el general Augusto Pinochet (1973-1990), el espesor



histórico de la *apuesta socrática* experimenta una tensión significativa, pasando de alternativa teórica o académica a disyuntiva histórico-política y existencial. En este nuevo contexto, una variante políticamente comprometida de la apuesta socrática se autoimpone una tarea crítica de refutación de falacias, circularidades, arbitrariedades, limitaciones y distorsiones sistemáticas de los discursos que emanan del Estado autoritario post-golpe y todavía también en la continuidad del carozo de su proyecto histórico-político tras la instauración de la “democracia de los acuerdos” en 1990³.

Como parte de esta tarea fundamental, el socratismo puede desplegar su acción en la lectura de la historia de la filosofía, corrigiendo interpretaciones positivistas o metafísicas de pensadores como Hegel, Althusser y Marx, cuestionando pensadores neoliberales como Popper, Hayek o Friedman, apropiándose más o menos críticamente de autores contemporáneos como Arendt, Habermas, Wittgenstein, Rawls, Walzer, Taylor, Tugendhat, Pateman, Rancière o Mouffe para robustecer la lucha anti-autoritaria. El socratismo “de izquierda” dialoga con las ciencias sociales y con la historia de las ideas, pudiendo involucrarse en investigaciones empíricas y en la reflexión epistemológica sobre los supuestos y fines de la actividad científica. El modo de reflexión tiende a ser histórico a la vez que conceptual, de modo que es posible abrir

³ Me parecen representativas de este estilo filosófico las obras de C. Ruiz (1993, 2010); P. Ruiz-Tagle y R. Cristi (2014); J. F. García (1994, 2012, 2016); R. Cristi (2011); R. Cristi y C. Ruiz (2015); V. Castillo (2009). El trabajo más tardío de Jorge Millas sobre derechos humanos y el neoliberalismo de Hayek, así como las intervenciones de Roberto Munizaga Aguirre sobre educación, podrían también inscribirse en este registro. Igualmente me gustaría también incluir el pensamiento feminista de Julieta Kirkwood, si los rendimientos deconstructivos del patriarcado y del sexismo en el saber y en la política que aparecen en sus reflexiones toman como punto de partida la matriz emancipatoria de la crítica inmanente: “la posibilidad misma de rebelarse (lo que nos interesa) nace de la conciencia que se toma de la contradicción entre totalidad concreta (la que vivimos como orden internacional, clases, grupos, sexos, trabajos, etc.) y esos valores a los que reconocemos como cimientos de nuestra cultura. La rebeldía de las mujeres, entonces, habrá de ser el hecho de las ‘mujeres informadas’ que poseen conciencia de sus derechos, como grupo, en tanto grupo; pero que a la vez son capaces de ver y rechazar su situación anterior y de ‘ponerle límites’ al hecho de su discriminación, de su opresión” (Kirkwood, 1987, pp. 56-59).



articulaciones con la hermenéutica para distanciarse de una concepción positivista del progreso o una concepción iluminista de la razón. El estilo socrático tiende a ser sobrio, claro, desapasionado y funcional, concentrado en el ‘contenido’ por sobre la ‘forma’, en el ‘concepto’ por sobre la ‘metáfora’, orientado a resolver problemas o a contraponer interpretaciones.

Es difícil encuadrar este socratismo post-golpe en la dicotomía que Nelly Richard propone entre “saber controlado y descontrol del pensar” (1998, p. 139) para demarcar el campo intelectual del período. Prueba de ello sea la obra del filósofo chileno Carlos Ruiz Schneider. Respondiendo cabalmente a la impronta socrática que señala Marchant, sus textos tienden a desplegar una secuencia de arrinconamiento argumentativo del discurso autoritario-transicional sobre una posición insostenible tal que la insistencia sobre ella puede calificarse como perversa. El repertorio de estrategias que sigue Ruiz es, en todo caso, híbrido: combina métodos propios del análisis, como la identificación de supuestos, aclaración de conceptos y la evaluación de argumentos, con métodos propios de una orientación más hermenéutica, como la confrontación de interpretaciones, la reconstrucción de contextos históricos y la genealogía; integrando concepciones filosóficas sustantivas como la filosofía hegeliana del Estado y conceptos críticos del marxismo y la tradición del republicanismo igualitario.

En este ensayo quiero llamar la atención sobre ciertas modalidades de la cita como un rasgo de los escritos de Carlos Ruiz Schneider que no se deja encuadrar en la preceptiva del estilo socrático. En sus textos la cita no cumple solamente funciones ‘ilustrativas’ y autoritativas propias de la escritura académica. Propongo distinguir dos modos de uso de la cita en los textos de Carlos Ruiz que, sin dejar de cumplir una función filosófica, exceden la matriz del estilo socrático. Propongo que el ejercicio de un ‘arte de la cita’ en los textos de Ruiz ofrece pasajes de continuidad



entre las prácticas filosóficas críticas y otras formas de resistencia cultural en el contexto post-golpe, en especial la plástica de vanguardia. Para ello asumo algunos criterios analíticos de la obra temprana de la pensadora y crítica cultural franco-chilena Nelly Richard, aplicados a la obra del pintor Juan Dávila, para comprender ciertos aspectos del funcionamiento de ciertas citas específicas en textos firmados por Carlos Ruiz Schneider. La introducción de criterios analíticos de Richard para explicitar lo que llamaré “puesta en obscenidad” como modo de funcionamiento de un conjunto de citas en Ruiz, llevará a una discusión más amplia sobre el estatuto del secreto como fundamento de las relaciones políticas y sobre la enunciación soberana, para comprender así un pensamiento de la democracia que condiciona la disposición de las citas en los escritos de Ruiz.

2. Ni identidad ni sátira: la cita histórica-materialista

Un primer conjunto de citas dispuestas en los escritos de Ruiz rescata pasajes escritos por figuras de la independencia y organización del Estado chileno en el siglo XIX, como son Camilo Henríquez, Juan Egaña, Andrés Bello, Domingo Sarmiento, Miguel Amunátegui, Valentín Letelier, entre otros. Este trabajo de lectura resuena con una tendencia mundial de la segunda mitad del siglo XX en el pensamiento e historia política que rehabilita la tradición de pensamiento republicano, tendencia que tiene como protagonistas a teóricos como Hannah Arendt y Michael Sandel e historiadores como John G. A. Pocock y Quentin Skinner. En las citas recopiladas se defiende el republicanismo y/o la democracia como cultura política o filosofía pública que enmarca la creación y desarrollo de las instituciones en las primeras décadas del Chile independiente y que inspira las luchas posteriores por la efectiva concreción de las promesas igualitarias de la emancipación. Veamos algunos ejemplos.



Ruiz ha rescatado, en colaboración con Vasco Castillo, la existencia e implicancias de un léxico y horizonte republicano en el ideario de la independencia chilena (1810-1818), incluso en los autores y políticos conservadores más influyentes del período. Con ello, pretende rebatir una reconstrucción histórica que proyecta, hacia los orígenes de la república, el modelo de la política como “consenso” entre autoritarismo conservador y liberalismo individualista, ignorando que el sustrato republicanista impone un conjunto de restricciones y obligaciones que se derivan de la centralidad de las libertades políticas y de un concepto participativo de ciudadanía.

La presencia de este sustrato se verifica citando pasajes de obras de un político conservador chileno de la época como Juan Egaña:

Debemos apartar de nuestros corazones todo sentimiento de interés particular, de crédito y autoridad, esa debilidad tan indigna del amor patriótico como de los grandes héroes. Todo hombre de bien, contento con desempeñar el ministerio que puso la patria a su cargo, no hace crecer su autoridad sino por el nivel de su mérito (Egaña, como se citó en Ruiz y Castillo, 2011, p. 28).

O bien, en la siguiente reflexión que muestra la incompatibilidad entre un régimen republicano y la existencia de un ejército permanente: “[u]n ejército en tiempo de paz de peligroso: la República no debe mantener entonces sino las tropas que bastan para la policía y el orden público [...] Las milicias son la defensa natural de un Estado libre” (Egaña, como se citó en Ruiz y Castillo, 2011, p. 25)

La educación es uno de los principales asuntos abordados por Ruiz, ya desde la época de la dictadura, con motivo de la reforma educacional ocurrida en 1981 que se inspira en políticas neoliberales orientadas a la privatización del sistema educacional y al desmantelamiento o reducción de su componente público. Ruiz se centra en la crítica conceptual a los supuestos filosóficos y sociales del discurso que orienta dichas reformas (por ejemplo, en la falsa analogía entre educación y bienes de capital, o la



circularidad del supuesto de motivaciones económicas para explicar el comportamiento de los agentes en el sistema educativo), pero también activa una sedimentación histórica de debates en defensa de la educación pública que se remonta al siglo XIX. Para ello activa citas de autores que protagonizaron la construcción de las instituciones públicas durante el período: “[l]os poderes sociales infringen gravemente sus obligaciones siempre que abandonen el cuidado de la instrucción al empeño de las familias aisladas o a la codicia de la industria privada” (M. Amunátegui y G. Amunátegui, como se citó en Ruiz, 2010, p. 89).

Las democracias tienen que dar la preferencia a la educación pública porque la escuela común es una institución esencialmente democratizadora... donde deja de ser pública, la enseñanza pierde su carácter democrático e igualitario, se convierte en simple adorno de las clases oligárquicas (V. Letelier, como se citó en Ruiz, 2010, p. 100).

Siguiendo al crítico literario Rodrigo Cánovas, Nelly Richard ha propuesto dos modos de la *cita* en la relación con la historia en el horizonte de las prácticas culturales post-golpe: un sentido re-historizador y un sentido ‘satírico’ (Richard, 1998, p. 23). El primer tipo, dice Richard, recurre a la ejemplaridad del pasado como reserva valórica de una identidad nacional que se debe preservar ante la violencia distorsionadora o alienadora de la violencia y el mercado. El segundo tipo de cita lanza una crítica desenfadada y generalizada de los órdenes culturales, sea interviniendo la tradición canónica con una ‘memorias en negativo’ de lo subalterno (sexo, raza y clase) reprimido o bien para subrayar la fragmentación e imposibilidad de construir una narrativa histórica nacional coherente y continua.

Me parece que este conjunto de citas no responde a cabalidad a ninguna de ambas variantes. Sin embargo, se dejan entender desde el concepto materialista-histórico de historiografía de Walter Benjamin, invocado por la propia Nelly Richard para conceptualizar la cita satírica. Dice Benjamin: “[e]scribir historia significa, pues, citar historia. Pero en



el concepto del citar queda contenido que el objeto histórico respectivo sea arrancado de su contexto” (Benjamin, 2009, p. 151). Si bien se aprecia en Ruiz el recurso a cierto canon histórico tradicional, estas citas ‘ejemplares’ dejan fuera del marco de las comillas el conservadurismo católico, el racismo civilizatorio y el positivismo tecnócrata de los autores decimonónicos citados. La cita de Ruiz efectúa un *corte* o *sangría* que mutila selectivamente los pasajes de su espacio original de enunciación, de manera que el principio ‘identitario’ de recuperación de la tradición queda subordinado a uno anterior, de orden político y crítico.

Esta descontextualización selectiva supone desconocer la *continuidad histórica* en cuanto que supuesto totalizante que –común a la filosofía del progreso y al historicismo– impone una distancia del pasado como presente ya transitado que ha quedado fijo en su imagen eterna de oportunidades emancipatorias irremisiblemente perdidas. Este supuesto de continuidad hace posible la pretensión de una historia científica que conoce el pasado ‘como verdaderamente ha sido’. La cita histórica-materialista, en cambio, arrancando un texto de su contexto constituye o produce originariamente su propio objeto histórico al “hacer saltar la continuidad histórica” (Benjamin, 2009, p. 139). Este desafío a la continuidad levantado por la cita materialista actualiza el pasado en un presente no entendido como “tránsito” sino como “pletórico tiempo-ahora” en el cual “el tiempo [...] ha llegado a su detenimiento” (p. 106). Este tiempo-ahora no es ya el mero tránsito en la continuidad histórica de la dominación, sino “una interrupción mesiánica del acontecer [...] una chance revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido” (p. 64). Esta experiencia del presente que supone la cita materialista es estructuralmente común a aquella experiencia del presente que hacen “las grandes clases revolucionarias en el instante de su acción” (p. 62).

De este modo, Benjamin procede a su conocida descripción de la tarea del historiador: hacer historia “significa adueñarse de un recuerdo



tal como éste relampaguea en un instante de peligro. [...] En cada época es preciso esforzarse por arrancar la tradición al conformismo que está a punto de avasallarla” (2009, p. 51). Propone que esta descripción es adecuada para el estilo de historia de las ideas que practica Carlos Ruiz. El criterio político de producción del pasado recuperado, ejemplificado en las citas, es, entonces, el punto de vista de los oprimidos y los derrotados: “la política obtiene el primado sobre la historia” (Benjamin, 2009, p. 51). Sobre el recorte y la sangría que supone este modo de operación de la cita, resta, desde el pensamiento de Benjamin, una advertencia que dejó registrada más como dilema, quizás político, que como tarea:

Pequeña propuesta metódica para la dialéctica histórico-cultural [...] aplicar de nuevo a esta parte ya descartada, negativa, una división tal que con un desplazamiento del punto de mira (¡pero no de los criterios!), comparezca también en ella, de nuevo, algo positivo y distinto de lo anteriormente señalado. Y así *in infinitum* hasta que todo el pasado sea traído al presente en una apocatástasis histórica (Benjamin, 2009, p. 123).

3. La puesta en obscenidad como desempeño crítico de la cita

El segundo uso *no-lógico* o no-académico de la cita en los textos de Ruiz, sentido que excede la economía de la argumentación y la autorización, consiste en la producción de un efecto que llamaré ‘puesta en obscenidad’. Se trata de pasajes extraídos de documentos oficiales, de literatura gris emitida por organismos internacionales, de artículos, columnas y entrevistas de académicos e intelectuales orgánicos. De estas diversas fuentes, Ruiz recopila declaraciones que enuncian y defienden la necesidad de limitar la democracia, restringir la justicia en el campo de los derechos humanos, segregar el sistema educacional o subordinar la educación a fines económicos. Es decir, Ruiz también rescata enunciados que aportan a la densidad histórica de las posiciones que combate, pero



no es posible asumir que estas citas operen en el mismo sentido que el grupo de citas anteriormente citado. Considérense los siguientes ejemplos. Combatiendo las tendencias dualistas que históricamente se han verificado en el sistema educativo chileno y que lo dividen, gruesamente, en provisiones de educación diferenciadas según clases sociales (educación como medio de reproducción de clases), Ruiz expone una cita de Ignacio Domeyko, segundo rector de la Universidad de Chile:

Habiendo en Chile, como en todas las naciones del mundo, dos clases... que son: 1º. La clase pobre que vive del trabajo de sus manos i a la cual ni el tiempo ni el retiro en que vive, ni sus hábitos, costumbres i ocupaciones permiten tomar parte efectiva en los negocios públicos; 2º. La clase que desde la infancia se destina para formar el Cuerpo Gubernativo de la Nación [...] La instrucción pública también debe dividirse en dos ramos, que son: la instrucción primaria para la primera; la instrucción secundaria para la segunda (Domeyko, como se citó en Ruiz, 2010, p. 45).

Para mostrar las implicancias de las reformas de mercado establecidas durante la dictadura de Pinochet, Ruiz exhibe un pasaje escrito por un *chicago boy*⁴ en el furor de los años ochenta, que deja honesta declaración de la necesidad de una política permanente de destrucción de la escuela pública para asegurar posibilidades a la educación pagada entre familias de segmentos medios y bajos:

Debe admitirse que la educación subvencionada será de calidad inferior que la pagada. Esto suena chocante, pero [...] si no existiera esa diferencia, nadie asistiría a escuelas pagadas [...] En la medida que suba la calidad de las escuelas subvencionadas, tenderá a vaciarse un contingente de alumnos desde las pagadas a aquellas [...Así] toda la población terminará educándose en forma gratuita [...] lo que terminará por empobrecer a la generalidad de los habitantes del país [...Luego,] la calidad de las escuelas subvencionadas [...] debe 'administrarse'" (Jofré, como se citó en Ruiz, 2010, p. 113).

En su obra, Ruiz también se propone evidenciar el compromiso de influyentes teóricos de la oposición a Pinochet con la agenda neoliberal en educación, más allá de las restricciones o "amarres" impuestos por el

⁴ Generación de economistas formados entre los años sesenta y ochenta en la escuela de Chicago comandada por Milton Friedman y que constituye el núcleo tecnocrático de la dictadura.



pacto que hace posible el tránsito hacia un sistema político democrático. Es el sentido que tienen las citas de José Joaquín Brunner, líder estudiantil en el movimiento de reforma universitaria chilena a finales de los sesenta y principal intelectual de los mercados universitarios en el post-pinochetismo:

Las antiguas retóricas, por ejemplo, en torno a una educación libre y gratuita para todos, a las formas electorales en la participación en el gobierno de las universidades, a la universidad comprometida con el cambio social –pero aislada de su medio y con escasa calidad y rendimiento– como tantas otras retóricas que se han quedado atrapadas en el pasado, no iluminan ya los problemas del presente ni tiene capacidad de crear futuro. Son parte de un ‘progresismo’ [...] sin capacidad de abrirse a las nuevas circunstancias, a los desafíos contemporáneos y a las exigencias del tiempo que viene” (Brunner, como se citó en Ruiz, 2010, p. 143).

Por cierto, el caso de Brunner es sólo una muestra en el campo educativo de la adhesión más decisiva al modelo de democracia limitada (democracia reducida a validación del gobierno, dispositivos contramayoritarios y cultura del consenso entre élites políticas) por parte del alto mando intelectual de la Concertación de Partidos por la Democracia, bloque político que hegemoniza la oposición a Pinochet y sostiene democráticamente el gobierno por veinte años (1990-2010). El principal *tecnopol* de la Concertación es Edgardo Boeninger, quien ya en los años ochenta fraguaba, junto con la jefatura política de los partidos concertacionistas y un sector de la *intelligentsia* académica, una reducción del significado democrático de las luchas contra la dictadura: “[Esta interpretación de la democracia] resulta atractiva para los empresarios que, por definición, son minoritarios, pues los defiende de decisiones políticas de mayoría que pueden afectarlos negativamente” (Boeninger, como se citó en Ruiz, 1993, p. 172).

Ahora bien, mi hipótesis de lectura es que estas citas despliegan una fuerza expresiva que excede la función académica de autoridad o ilustración vinculadas a la forma crítica, argumentativa y analítica de la



filosofía. Como selección/exhibición de fragmentos de un archivo híbrido de textos e imágenes que comprende de la historia al arte, el registro forense, la iconografía colonial, la publicidad, etc., la cita fue un gesto socorrido en la plástica post-golpe⁵. Bajo este encuadre, me parece pertinente, para comprender el excedente expresivo de las citas de Ruiz, la reflexión de Nelly Richard sobre el efecto de *puesta en obscenidad* de la cita en la pintura de Juan Dávila:

Lo obsceno surge [...] por el súbito acceso a la visibilidad de algo hasta entonces escondido o bien inmostrable, por la brusquedad de una aparición que se torna ofensiva por cuanto infringe la regla de lo soportable o de lo convenido en materia de exhibiciones. Puede ser obsceno algo desprovisto de connotaciones sexuales: basta para ello que el objeto –en su disposición frente al ojo, en su forma de mostrarse– sea impúdico [...] Es generalmente un detalle de la representación [...] que es des-ocultado por algún mecanismo de recorte o de ampliación, de acercamiento capaz de volver la presencia de ese detalle alucinada o monstruosa –mecanismos de forzamiento de la impresión de cercanía que acentúan la ineludibilidad de lo mostrado haciendo que su evidencia salte a la vista–. Técnica de desnudamiento visual cuya exhaustividad de registro des-interioriza el objeto (prohíbe su secreto: abole la dimensión de lo oculto o lo velado) [...] técnicas planas y brutalistas que trabajan la obviedad en contra de la insinuación y el misterio (Richard, como se citó en Richard, 1997, p. 23).

Lo obsceno, según Richard, no residiría en algo intrínseco al objeto mismo, sino en el modo de su exhibición. El juego de recorte, de descontextualización y re-contextualización parece esencial a la obscenidad de la cita. De inmediato propongo tomar la categoría de obscenidad como decisiva para comprender la efectividad plástica de esta serie de citas que encontramos en los textos de Carlos Ruiz. Volveremos sobre esta categoría, especificando el efecto de la segunda serie de citas referidas en la forma ya mencionada de “puesta en obscenidad”. No obstante, para preparar su uso daremos un breve rodeo, reparando en

⁵ Para una revisión y discusión del rol de la cita en la corriente de pensamiento estético-político que se mueve en torno a la producción de vanguardia plástica chilena de fines de los setenta, ver Valderrama, 2008). La sola posibilidad de elaborar una ‘teoría pictórica de la cita’, en que el enunciado entrecomillado es un ejemplar (*token*) que representa icónicamente su propio signo-tipo, muestra que es un recurso que comparte propiedades figurativas y discursivas (Davidson, 1990, p. 99; Valderrama, 2008, p. 111).



que, para nombrar este efecto de obscenidad, Richard remite al des-ocultamiento, concepto que, desde Heidegger, sirve para referir la verdad como experiencia que no se puede, en rigor, reducir al contenido de un enunciado⁶.

4. Secreto y enunciación: claves de funcionamiento de la cita obscena

¿En qué sentido se podría hablar de un desocultar en el caso de este tipo de citas que dispone Ruiz en sus textos? No se podría decir que los textos citados estén *ocultos* en el sentido de *escondidos* o sustraídos empíricamente a la mirada pública. De hecho, las citas son recortadas de documentos impresos cuyo modo de circulación se propone idealmente público, abierto a cualquiera según la lógica de la publicidad ilustrada, como contribuciones a un debate sobre lo común igualmente abierto, en principio, a cualquier sujeto que satisfaga las condiciones institucionales de la *comunidad letrada*⁷. Heidegger proporciona una indicación para discernir el paradójico modo de *ocultamiento* de estos enunciados que hace posible el efecto de obscenidad de las citas:

Lo verdaderamente raro [*Seltene*] está precisamente siempre a la mano y para todos, pero esencia [*es west*] en una ocultación que, en cada caso, guarda un algo completamente decisivo y mantiene disponibles para los hombres altas pretensiones. La relación propia con lo raro no es la persecución de algo, sino dejarlo reposar como reconocimiento de la

⁶ En su célebre artículo *El Origen de la Obra de Arte*, Heidegger sostiene que la verdad como des-ocultamiento “no es ni una propiedad de las cosas, en el sentido del ente, ni de las proposiciones” (Heidegger, 1958, p. 88), sino que se manifiesta o, más precisamente, acontece como “instalación” de un “campo de lucha [...] entre alumbramiento y ocultación” (p. 97). Este acontecer habría admitido históricamente varias formas (se excluye la ciencia moderna): el pensar filosófico, la instauración política, la religión sacrificial, el amor y el arte como *poesía*, es decir, puesta en obra que fija en la forma la “lucha entre tierra y mundo” (pp. 98-99).

⁷ Nótese el vínculo, observado por Cecilia Sánchez, entre una *política-estatal*, propia de una época de la (re)organización de los Estados nacionales latinoamericanos y ajena a la participación democrática, con el modelo de una *lengua letrada universal* orientada a la expresión unívoca de *ideas* en el espacio público (Sánchez, 2013, p. 113).



ocultación. Quizás hay *modos de la ocultación* que no sólo preservan, conservan y se sustraen a sí en un cierto sentido, sino que más bien *confieren y otorgan, de un único modo*, lo que es esencial [...] en el grado en que es resguardado de todo abuso. A la ocultación que aquí impera pertenece el ocultamiento característico del *secreto* [*Geheime*] (Heidegger, 2005, pp. 82-83 [traducción intervenida]).

El modo de ocultamiento que hace posible el efecto de obscenidad correspondería, si nos orientamos por esta indicación, al *secreto*, según cierto concepto que no designa meramente una información retenida o restringida por un cálculo de consecuencias. Como accesible a cualquiera, la reserva del secreto decide sobre la apertura o clausura de lo esencial. Secreto es aquel enunciado cuyo permanecer no-dicho, siendo decible por cualquiera, decide de antemano sobre todo otro decir. Como condición de apertura que es parte de la misma experiencia que se abre, se podría hablar de un concepto ‘trascendental’ de secreto.

Este modo de la cita en los textos de Ruiz y su efecto de *puesta en obscenidad* suponen entonces un desacato hacia la reserva que los enunciados citados reclaman para sí mismos en tanto que *secretos*. La indiscreción de Ruiz consiste en rehusar respeto a la *relación propia* que estos enunciados solicitan. A su vez, esta hostilidad al secreto (ya observada por Richard en la pintura de Juan Dávila) es, como voluntad de *infamiliaridad*, un gesto inaugural y constitutivo, a la vez, de la política y de la democracia:

La *polis* existe únicamente en la medida en que se ha separado un dominio público, en los dos sentidos, diferentes pero solidarios, del término: un sector de interés común en contraposición a los asuntos privados; prácticas abiertas, establecidas a plena luz del día, en contraposición a los procedimientos secretos (Vernant, 1992, p. 63)⁸.

⁸ Cabe preguntarse si la defensa propiamente democrática de la publicidad en la modernidad se contrapone menos a la configuración del espacio público en otros regímenes políticos (incluso en modelos representativos de democracia) que a la reducción de la participación política del pueblo y de las libertades públicas en general a *simulacra* subordinados a una *razón de Estado* que operan según *arcana* (‘técnicas y planes’ secretos) para conservar (concentrados) los derechos de soberanía (Schmitt, 1992, p. 46).



A la democracia pertenece esencialmente una traición a la exigencia de guardar en secreto los arcanos del poder, rebelión como revelación que inaugura la publicidad del archivo y con ello, su necesaria *anarquía*.

Enmarcado en esta genealogía, Jacques Derrida ha advertido que los polos extremos de la tradición democrática (“totalitario” y liberal) desatinan su relación con el secreto y abren la necesidad de pensar una democracia por venir que respete su irreductibilidad y que, aún, guarde la propia democracia como secreto:

Se trata de mantener una doble injunción [...] el de ser comprendido por todos (comunidad, *koine*) y el de guardar o confiar el secreto dentro de los límites muy estrictos de aquellos que lo entienden bien, como secreto, y que por consiguiente son capaces y dignos de guardarlo. El secreto, lo mismo que la democracia o el secreto de la democracia, no debe, ni por lo demás puede, ser confiado en herencia a cualquiera (Derrida, 1993, p. 110)⁹.

Admítase esta suerte de peligro que advierte Derrida en la hostilidad democrática hacia el secreto, pero también la irreductibilidad de esta misma hostilidad para toda democracia. Distíngase, entonces, sobre el secreto, una irreductible hostilidad democrática y una voluntad (totalitaria, sacrificial) de *negación* o *prohibición*. Expresando una hostilidad democrática, las citas obscenas de Carlos Ruiz no alcanzan, a mi juicio, a caer bajo esta segunda figura.

Para calibrar este punto corresponde acotar más el estatuto lingüístico de los textos citados. No son frases corrientes que, si expresan proposiciones, pueden ser verdaderas o falsas. Califican como lo que

⁹ “Hay una concepción de la política y de la democracia como apertura –donde todos son iguales y donde el espacio público está abierto a todos– que tiende a negar, a disolver o prohibir el secreto; en todo caso, tiende a limitar el derecho a lo secreto al dominio de lo privado” (Derrida, 1998, p. 157). Hay fórmulas menos matizadas: “[...] Heredar esta política de proveniencia greco-platónica es ignorar, sofocar, excluir, dentro de su espacio, toda posibilidad esencial de secreto y todo vínculo de la responsabilidad con el secreto guardado [...] De ahí a ver en ello el paso inevitable de lo democrático (en el sentido griego) a lo totalitario, no hay más que un paso, el simple proceso que avanza en la apertura de un paso”; “no hay secreto último para lo filosófico, lo ético o lo político. Lo manifiesto es preferible a lo secreto, la generalidad universal es superior a la singularidad individual” (Derrida, 1999, pp. 46-47).



Michel Foucault denomina *enunciados*: unidades discursivas que, moviéndose en un plano diferente a la habladuría cotidiana, manifiestan un *poder fundamental de afirmación*, entendido como “poder de constituir dominios de objetos, a propósito de los cuales se podría afirmar o negar proposiciones verdaderas o falsas” (Foucault, 1992, pp. 56-57). El *enunciado*, como *función enunciativa*, no es puro acontecimiento ni pura forma ideal: su “régimen de materialidad [...] es del orden de la institución, define posibilidades de reinscripción y de transcripción (pero también de umbrales y de límites) [...] tiene la propiedad de poder ser repetido, pero siempre en condiciones estrictas” (Foucault, 1970, pp. 173-176). El *enunciado* mantiene así semejanza con el secreto en su estructura formal (o, si se quiere, trascendental): ni circula libremente (pues es “escaso” o “raro”), en un sentido próximo al usado por Heidegger (2005)¹⁰, ni se reduce a un acontecimiento inaugural de enunciación, pues la repetición le es *constitutiva* (el secreto *se confía*).

El componente esencial de *precisión* en el arte de la cita obscena que propone Ruiz consiste en restituir o respetar, de las frases, justamente, su condición de enunciados, afirmar su ‘materialidad repetible’. Se diría que la violación empírica del secreto no acontece en su mera divulgación, en su mera transcripción, sino en la alteración infiel de dicha materialidad (de ahí la posibilidad del ‘juego del secreto’). Nada de eso: la cita obscena respeta el principio de circulación del secreto mediante la pretensión de reproducir *literalmente* el enunciado, absteniéndose sobria y radicalmente de cualquier distorsión, exageración o moderación (en una suerte de *ascesis* de la cita). Por ello, el efecto de estas citas obscenas pasa necesariamente por mostrar (evocar... y revocar) *el acto mismo de la declaración*.

¹⁰ Aunque el seminario de Heidegger sobre Parménides se publica en alemán recién en 1982.



5. Asco y desfondamiento de la enunciación soberana

Entonces, ¿cómo entender la diferencia entre la enunciación y la cita que la pone en obscenidad? Una opción es remitir el efecto de la cita a la descontextualización y recontextualización. Sin embargo, ¿cómo decidir de antemano sobre la existencia de algo así como un contexto crítico, democrático e igualitario de inscripción en que un enunciado *aparece como obsceno*? ¿Cómo se configuran esos contextos? ¿No cumple la cita misma ningún rol en esa configuración? ¿No tiene la puesta en obscenidad un resto de potencia estética que excede el marco que ofrece el “contexto” de inscripción? Dicho de otro modo, ¿qué es aquello obsceno o impresentable que se revela en la descontextualización?

Cabe conjeturar que lo *impresentable* no es el mero hecho de enunciar *públicamente* un deseo antiigualitario y antidemocrático sino, todavía antes, en la *decisión de poner ese enunciado ante sí*. Obsceno es, entonces, el *exceso enunciativo* que admite esa declaración en la autoconciencia: el ‘yo afirmo’ que excede al ‘yo pienso’. Luego, la cita obscena depende del cruce del ascetismo de la letra con el movimiento de exhibición de la *enunciación*. Este kantismo mínimo en el arte de la cita obscena en Carlos Ruiz se aclara si recordamos el vínculo entre reflexividad del gusto y comunicabilidad en la *Crítica a la Facultad de Juzgar*: “el gusto es la facultad de juzgar *a priori* la comunicabilidad de los sentimientos que están ligados a una representación dada (sin mediación de un concepto)” (Kant, 1992, p. 206)¹¹. Los juicios de gusto no expresan simplemente la reacción inmediata del sentido interno ante un objeto: suponen la *reflexión* sobre la posibilidad de comunicar dichas reacciones y sentimientos asumiendo un punto de vista *general, imparcial o*

¹¹ La relevancia política de esta facultad ha sido destacada por Hannah Arendt mostrando su vínculo con el ideal de la paz perpetua. En lo que sigue me oriento en parte por su lectura. Véase Arendt, 2003, p. 133.



desinteresado. Esta capacidad supone una capacidad equivalente en los demás, es decir, supone la *idea* de *sentido común*. La anticipación de la aprobación o desaprobación ajena no sólo determina lo que comunico de hecho, sino que es, *por sí misma* y sin intervención de conceptos, *fuerza adicional* de agrado o desagrado. La ‘mera comunicabilidad’ no es medio, sino que “debe llevar consigo en sí ya un interés para nosotros” (Kant, 1992, p. 206). Las citas obscenas expondrían entonces fracasos de esta anticipación, una insensibilidad al desagrado reflexivo que generan, a *cualquiera*, los enunciados citados. La forma general de esta falla, indica Kant, es un ‘encierro’ en las condiciones “privadas subjetivas” del juicio: estrechez de perspectiva¹².

Si la cita obscena entonces exhibe una *falla de la reflexividad del sujeto*, fundamento de la dignidad humana como diferencia respecto de las cosas (fundamento de su valor por oposición a su precio)¹³, entonces su efecto, dentro del encuadre kantiano, es el *asco*¹⁴. De este modo, lo que se nos *propone* a la representación en los textos citados se *impone* al *goce inmediato* negando la libertad de la reflexión y amenazando con reducirnos a nuestra necesidad mecánica y con suprimir nuestra capacidad representacional. La cita obscena produce ese “mecanismo de forzamiento de la impresión de cercanía” que Richard (1997, p. 23) observaba en la pintura de Dávila. El asco expresa el rechazo del sujeto por sí mismo ante cierta representación que se excede a sí misma:

¹² Esta limitación queda expuesta justamente en la cita, en la exterioridad que, como marco, el propio enunciado delimita sobre sí. La falta del sentido común es también para Kant el “único síntoma general” de la *locura*, quien no es incapaz de transmitir simplemente sus estados subjetivos, pues todavía guarda la capacidad de expresar sus necesidades (miedo, hambre, etc.)

¹³ La distinción kantiana entre valor y precio es un pivote en la crítica explícita de Carlos Ruiz al modelo neoliberal de educación. Véase Ruiz, 2010, p. 117).

¹⁴ “En esta extraña sensación, que descansa en la imaginación neta, el objeto es representado, por decir así, como si se impusiera al goce, contra lo cual, no obstante, nos debatimos con violencia” (Kant, 1992, p. 221). En la elucidación del concepto de asco me oriento por P. Oyarzún (2008).



decir ‘esto me asquea’ no es caracterizar nada en el objeto, pero tampoco nada en mí [...] que no sea el momento de restitución de mi sujeto a sí mismo, después de la amenaza de su evacuación por el imperio de la cosa (Oyarzún, 2008, p. 21).

La cita obscena es la reacción violenta de restitución de la subjetividad ante la amenaza de cosificación representada, no por la letra o ‘contenido’ de ciertos enunciados, sino por la decisión misma de enunciarlos. La selección o recorte de la cita interrumpe y amplifica la estridencia del discurso autoritario justo en el momento excesivo de negligencia radical en que la enunciación atropella imperceptiblemente, *secretamente*, la sensibilidad reflexiva del sujeto hacia lo que se puede comunicar en el horizonte más amplio de la humanidad.

Este delirio o exceso del ‘poder de afirmación’ que exhiben las citas, ¿pretenden también develar la efectividad en el orden institucional de lo que Judith Butler llama *performativos soberanos*? Dichas formas se definen como actos de habla:

con el poder de hacer lo que dice [...] una absoluta y eficaz agencia, *performatividad* y transitividad a la vez eficaces y absolutas (hace lo que dice y hace lo que dice que hará a aquel a quien está destinado su discurso) (Butler, 2009, pp.134-135).

Se trata de actos de habla “modelados a partir del lenguaje de un Estado soberano”, en particular, por el lenguaje judicial del Estado. Butler observa que cierta “lingüístificación” de la política (que ella detecta en la teoría discursiva de la discriminación y la violencia de género) supone la pérdida histórica de la organización soberana del poder y, al mismo tiempo, la fantasía de su retorno, un retorno que tiene lugar en el lenguaje, en la figura del *performativo*. Este énfasis resucita fantasmáticamente la *soberanía* en el lenguaje, estableciendo el lenguaje como sede desplazada de la política y especificando que ese desplazamiento está movilizado por el deseo de volver a un mapa del poder más simple y confiado, en el que el supuesto de la soberanía se mantenga seguro.



¿Pone en obra la cita obscena la ‘fantasía del retorno de la forma soberana’? Si se acepta esta alternativa, todavía podría acotarse que ‘la fantasía de la soberanía’ es *inevitable* como imaginario (una suerte de ‘ilusión trascendental’) del poder en la lucha política (de modo análogo al modo como el ‘orden simbólico’ no podría reproducirse sin la mediación de mecanismos defensivos en el ‘registro de lo imaginario’), asumiendo que la descripción post-soberana de la “verdad” del poder tenga rendimientos desmovilizadores. Sin embargo, todavía podría interpretarse la cita obscena como crítica general del propio *performativo soberano* y del supuesto soberanista de la política. En su modestísima operación, la cita trae estas enunciaciones a distancia, en una suerte de profilaxis. La clínica de la cita pone en cuarentena enunciados para que no contaminen el medio textual en que se inscriben¹⁵. En este sentido, el enunciado soberano es des-potenciado por las comillas, neutralizando la enunciación y emplazando el enunciado en el mismo plano de virtualidad con las citas de la tradición republicana. La cita vuelve *vulnerables* a dichos enunciados, desacoplados del entramado institucional que los disimula y ampara, los vuelve susceptibles de crítica y parodia: muestra su constitutiva falta de finalización.

Finalmente, dada esta última hipótesis, es inevitable preguntar por la relación entre los dos modos de la cita cuya presencia pretendemos discernir en los textos de Ruiz. En principio, pareciera que la cita, al reducirse a mera exhibición de formas enunciativas, en cuanto mera mostración, no pudiera contener en sí ninguna indicación sobre su aceptación o rechazo. La indecidibilidad sería, al parecer, el precio de la pretensión de suspensión de la soberanía. La cita carece de estructura, más allá de la relación entre las comillas y la inscripción que refieren. Disuelve el contexto y deja abierta una decisión esencial sobre sí misma.

¹⁵ Para conceptualización heideggeriana de la cita como “traer a distancia” considere a P. Oyarzún (2009, p. 24).



En último término, la operación conjunta y en paralelo de ambas series de citas en el texto filosófico de Ruiz (funcionando, si se quiere, como una instalación) reside en la confrontación con una decisión irreductible sobre los enunciados exhibidos.

En la reserva tendencial (no siempre cumplida) de cualquier indicación adicional o glosa, el arte de la cita de Carlos Ruiz deja a *responsabilidad* del lector la decisión sobre la obscenidad de las citas, la decisión sobre los límites de la igualdad y de la democracia: respeta, entonces, su secreto.

Referencias

- Arendt, H. (2003). *Conferencias sobre la Filosofía Política de Kant*. Paidós.
- Benjamin, W. (2009). *La Dialéctica en Suspense*. ARCIS-LOM.
- Butler, J. (2009). *Lenguaje, poder e identidad*. Síntesis.
- Castillo, V. (2009). *La creación de la república. La filosofía pública en Chile 1810-1830*. LOM.
- Cristi, R. y Ruiz, C. (2015). *El Pensamiento Conservador en Chile. Seis ensayos*. Editorial Universitaria.
- Cristi, R. (2011). *El Pensamiento Político de Jaime Guzmán: una biografía intelectual*. LOM.
- Davidson, D. (1990). *De la Verdad y de la Interpretación*. Gedisa.
- Derrida, J. (1993). *Sauf le Nom*. Galilée.
- Derrida, J. (1998). Notas sobre Deconstrucción y Pragmatismo. En Mouffe, Chantal (comp.). *Deconstrucción y Pragmatismo* (pp. 151-170). Paidós.
- Derrida, J. (1999). *Dar la Muerte*. Paidós.
- Foucault, M. (1970). *La Arqueología del Saber*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1992). *El Orden del Discurso*. Tusquets.



- García, J. F. (1994). *La racionalidad en política y en Ciencias Sociales*. Centro Editor de América Latina.
- García, J. F. (2012). *Hacia una razón situada*. LOM.
- García, J. F. (2016). Las prácticas como apertura de mundo: semántica, pragmática y diferencia política. *Revista De Filosofía*, 72, 55-71. <https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/47597>
- Heidegger, M. (1958). *Arte y Poesía*. FCE.
- Heidegger, M. (2005). *Parménides*. Akal.
- Kant, I. (1992). *Crítica a la Facultad de Juzgar*. Monte Ávila.
- Kirkwood, J. (1987). *Feminarios*. Ediciones Documentas.
- Marchant, P. (1972). Sócrates o Sade. Una Apuesta Filosófica. *Diálogos*, 8(22), 107-137. Disponible desde: <http://elprestamoslaley.blogspot.cl/2011/02/marchant-p-socrates-o-sade-una-apuesta.html>
- Oyarzún, P. (2008). Extraña Sensación, Kant sobre el asco. *Methodus*, 3, 7-21.
- Oyarzún, P. (2009). Cuatro Señas sobre Experiencia, Historia y Facticidad. En Benjamin, Walter. *La Dialéctica en Suspense* (pp. 7-35). ARCIS-LOM.
- Richard, N. (1997). *La Cita Amorosa*. Francisco Zegers.
- Richard, N. (1998). *Residuos y Metáforas*. Cuarto Propio.
- Ruiz, C., y Castillo, V. (2011). El Pensamiento Republicano en Chile. El Caso de Juan Egaña. *Revista de Ciencia Política*, 21(1), 25-40. Recuperado a partir de <https://ojs.uc.cl/index.php/rcp/article/view/7112>
- Ruiz, C. (1993). *Seis Ensayos sobre Teoría de la Democracia*. Universidad Nacional Andrés Bello.
- Ruiz, C. (2010). *De la República al Mercado*. LOM.




- Ruiz-Tagle, P. y Cristi, R. (2014). *El Constitucionalismo del Miedo. Propiedad, bien común y poder constituyente*. LOM.
- Sánchez, C. (2013). *El Conflicto entre la Letra y la Escritura*. FCE.
- Schmitt, C. (1992). *La Dictadura*. Alianza.
- Valderrama, M. (2008). *Modernismos Historiográficos*. Palinodia.
- Vernant, J. P. (1992). *Los Orígenes del Pensamiento Griego*. Paidós.

Latinoamérica: lo auténtico, lo común y los trozos *Latin America: the authentic, the common and the pieces*

Jorge Bozo Marambio¹

Universidad de Las Américas, Santiago, Chile

jbozo380@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-1201-3821>

Recibido: 23/03/2023

Aceptado: 17/07/2023

DOI: 10.5281/zenodo.8313476

RESUMEN

Ante las negaciones históricas del eurocentrismo instalado como pensamiento original homogéneo y único, es necesario buscar en nuestros pensadores americanos aquellos horizontes posibles para enunciar la historia de nuestros pueblos. Buscar los significados de la función política y cultural de nuestra historia es un permanente desafío para reconstituir memorias desde nuestras problemáticas propias complejas y diversas que aún permanecen ocultas. A través de los siguientes párrafos le preguntamos a la filosofía sobre lo auténtico lo común y los trozos que permanecen de nuestra América, a modo de ejercicio siempre necesario para nuevos debates, pero especialmente para nuevas prácticas emancipatorias.

Palabras clave: Identidad, autenticidad, transculturación, lo común, resistencias.

ABSTRACT

Eurocentrism established itself as a homogenous and uniquely original school of thought, by denying Latin American history. So, it is imperative to consult Latin American thinkers to be able to find ways of explaining the history of our peoples. The permanent challenge to understand the meanings that arise from our political and cultural history, compels us to reconstruct memories around complex and diverse issues that remain unacknowledged. In the following pages we ask philosophers about what is authentic, what is common and what remains of our America. This is a constantly necessary exercise to stimulate new debates and is especially important within emancipatory practices.

Keywords: Identity, authenticity, transculturation, common, resistances.

¹ Dr. en Estudios Transdisciplinarios Latinoamericanos, por la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Sociólogo, Magíster en Sociología, por la Universidad Academia Humanismo Cristiano. Académico del Diplomado en Investigación y Acción en Mundos Juveniles de la Facultad de Ciencias Sociales y del Programa de Educación Continua de la facultad de Humanidades de la Universidad de Chile.





LO AUTÉNTICO. La existencia de una identidad americana

No hace mucho tiempo, la tierra estaba poblada por dos mil millones de habitantes, es decir, quinientos millones de hombres y mil quinientos millones de indígenas. Los primeros disponían del Verbo, los otros lo tomaban prestado (Jean Paul Sartre, citado en Fanon, 1983, p. 5)

Para hablar de autenticidad americana es necesario mirar el proceso de construcción de conocimiento generado por nuestra intelectualidad, especialmente la filosofía del sur, abordando conceptos de colonialismo y alteridad.

¿Cuál es la respuesta a esta nueva apreciación de la infra humanidad americana? La respuesta parece ser, toda nuestra propia filosofía, que lo mismo pregunta por la existencia de una diversidad de culturas; una filosofía variada y cosmogónica que le sea propia, lo mismo que la humanidad del que se hace estas preguntas. Hijos de Europa, hijos del llamado mundo occidental, pero rebajados por la mestización, pensarán de cualquier forma, como occidentales - al igual que los cristianos misioneros que incorporaron el mundo indígena a la cristiandad - tratarán también de mostrar que, pese al supuesto pecado de rebajamiento por mestizaje, son tan hombres como sus inquisidores (Zea, 1969).

Las preguntas sobre las posibilidades de hablar del subalterno suelen ser a la vez afirmativas y a la vez retóricas (Polar, 2003), porque lo que está en la discusión de fondo en el poscolonialismo, un intelectual que adhirió al principio (moderno) que cosifica al buen salvaje; y por otro lado, el intelectual comprometido que habla por el pueblo. Este nuevo intelectual está dispuesto a abordar y acercarse al mundo popular, a diferencia de aquel intelectual que habla siempre y a gran distancia por el otro (Sartre, 1946). Hay dos premisas que surgen del poscolonialismo;

a) hacer esfuerzos para que hable quién debe hablar (subalterno), b) permanecer hablando por el otro (dominante).

Ante esto el complejo debate que permanece desde hace unas décadas en nuestro continente motiva una pregunta central; ¿cómo puede hablar el subalterno? Para responder pareciera que una primera pista sería abordar lo auténtico, o dicho de otro modo, si tenemos o no una identidad auténtica los latinoamericanos, cuestión que vienen discutiendo variados autores como Octavio Paz y Enrico Santi (1993), Santiago Castro Gómez (2015), Enrique Dussel (1992), entre otros.

Frente a lo anterior existen algunos indicios, por ejemplo, la heterogeneidad como una manera de leer la hibridez del, *todos con todos* en medio de la post modernidad (Canclini, 1989), pero avanzando a una hibridez distinta, una incompatibilidad que está en juego.

No se trata en esta mirada de mantener la idea de sincretismos; sino de hacerse cargo del conflicto, donde no sólo sea superado como tal, sino, como un modo de vida (Polar, 2003). Esto le otorga una distinción a la heterogeneidad que pasa de una mirada antropológica a una mirada ideológico-política en la cultura popular (Arguedas, 1958).

Por otro lado, existe un debate entre ser decolonial o postcolonial, pues muchos de los problemas poscoloniales fueron planteados antes, por ejemplo, los hindúes que descubren temas después de la segunda guerra mundial, mientras que, en América, símiles problematizaciones aparecen con anterioridad, aunque con una fuerte influencia eurocéntrica. Un ejemplo lo vemos a través de la *historia de las ideas*, desde donde se trabaja el contexto de posiciones que, aunque semejantes, son a la vez sutilmente diferentes y dinámicas como la historia y como las ideas.

Un segundo concepto en debate es lo transcultural, utilizado normalmente para hablar de una mezcla de culturas incluso a nivel europeo, o asiático con europeo. La transculturización produce y reproduce la alteridad y una historia del surgimiento *del otro* bajo la



dominación de la modernidad cuyo propósito es la anulación del otro. Desde el pensamiento occidental, el primer otro es la naturaleza (Castro-Gómez, 2015) que en el discurso moderno significa en primer lugar, avanzar y progresar enfrentándola como una cosa que es siempre inferior; una naturaleza que como las personas otras, reviste para el occidente moderno un peligro y un sistema que es necesario reducir para producir. En este camino surgen estrategias como las tecnologías y la modernización como medio de atenuar esta alteridad de temer.

Pero además este otro natural, incluye a personas arcaicas grupales humanas donde se construye sociedad y que viven en esa naturaleza salvaje, por tanto, también serían buenos salvajes a los que hay que enfrentar, reducir y salvar. Con este argumento moderno la línea de tiempo se congela y se detiene el pasado, se transforma en algo inútil y sólo resta celebrar el futuro, el devenir de la progresión de los sucesos, el progreso como horizonte por darse (Ramos, 2003)².

Esa modernidad encarna la histórica dificultad de recuperar algo de ese pasado que de poder concretarlo dentro de la modernidad habría que entenderse con ese pasado primario, originario. Desde ahí los debates intelectuales son en torno a observar e incorporar ese tiempo pasado en el presente. Para encontrar estos elementos históricos y auténticos a través de una sincronía, un modo de hablar, hay que de/construir (desmontar)³ las palabras pasado, presente y futuro, una problemática temporal que vivimos todos; se trata de un dispositivo para descongelar el pasado.

² Entre los discursos del conservadurismo neoliberal la retórica promueve siempre mirar al futuro como expectativa dejando atrás de una vez el pasado; no hay historia sino en el devenir del capitalismo. Cuestión común cuando se escucha hablar por ejemplo de los derechos humanos.

³ Concepto al que recurre la filósofa chilena Cecilia Sánchez, para establecer con mayor precisión la reconstrucción histórica de América Latina.

El intelectual post/moderno latinoamericano asume este compromiso no solo para resucitar el pasado, lo salvaje y su propio lenguaje. El gran problema con que se encuentra – en el debate de Latinoamérica – es la autenticidad centrada en un *lenguajear* basado en la oralidad, lo desconocido, aquello inmaterializado técnicamente; mientras que la escritura – lo conocido y creado por occidente – sería lo que trata y autodefine a la modernidad.

Para el pensamiento europeo esto sería una falsa dicotomía puesto que la escritura no es sólo alfabética (Derrida, 1989); habría una idea de modernidad desde las ciencias sociales respecto de la cual, sólo el progreso y el desarrollo son su estructura; en otras palabras, su combustible estaría en su economía, sus modos de producción y su filosofía; una universalidad que, aunque revolucionaria, deja de lado aquellos pluriversos epistemológicos otros.

El problema de la alteridad nos lleva a cuestionarnos quién es el otro y qué representa lo otro. Esto se plantea a partir de la diferencia, que se vislumbra en autores europeos que adoptan una postura antimoderna. Ante las apariencias, no encontramos un futuro esperanzador, sino un devenir que se abre a la posibilidad de lo posible (Foucault, 1992; Deleuze, 2003; Heidegger, 2022). Enfrentar este desafío implica reflexionar sobre la diversidad y las múltiples formas de existencia en un mundo en constante transformación. Una interpretación crítica de los intelectuales del sur del mundo plantea que, a pesar de existir un sujeto, no se considera suficientemente a la persona en su totalidad. Esto implica la necesidad de tener en cuenta una temporalidad distinta, que reconozca las particularidades y experiencias individuales dentro de contextos históricos y culturales específicos. Esta perspectiva busca ampliar la mirada sobre la condición humana, trascendiendo las generalizaciones y promoviendo una comprensión más completa de la diversidad y la



singularidad de cada persona (Dussel, 1992; De Sousa Santos, 2011; Freire, 2002).

Es relevante resaltar la valiosa aportación de intelectuales europeos que han cuestionado la razón instrumental de Occidente y la construcción cultural y política de la modernidad. Estos pensadores proponen una perspectiva que se centra en el sujeto y en la vida cotidiana, otorgando una mayor importancia a la experiencia y la singularidad de la persona. Su crítica busca trascender las estructuras impersonales y poner en relieve la humanidad y la subjetividad en la búsqueda de una comprensión más profunda y significativa del ser humano en su entorno socio-cultural (Lefebvre, 1971; De Certeau, 2000; Goffman, 1959, entre otros).

Según esta corriente, se distingue una primera modernidad que se enfoca en aspectos bio-políticos y culturales (Dussel, 1992). Este período abarca la colonización española, que incluye la dimensión cultural de la limpieza de sangre y el control de la población. La colonización no sólo afectó los cuerpos biológicamente manifestados, sino también el ser, el conocimiento y el poder. Sin embargo, con el tiempo, el efecto de la modernidad se expandió hacia una colonización global (Mignolo, 2007), extendiendo su influencia más allá de los límites iniciales. En este diseño global, surge el efecto de “producir otro” y una historia de otredad presente también en Europa, resultado de la mezcla y colonización de tres continentes: Europa, Asia y África;

Deberemos oponernos a la opinión hegemónica en cuanto a la interpretación de la Europa moderna (a la "Modernidad"), y no como un tema extraño a la cultura latinoamericana, sino, contra la opinión corriente, como problema fundamental en la definición de la "Identidad latinoamericana" (...) Denominamos a esta visión "eurocéntrica" porque indica como punto de partida de la "Modernidad" fenómenos intra-europeos, y el desarrollo posterior no necesita más que Europa para explicar el proceso. Esta es aproximadamente la visión provinciana y regional desde Max Weber -con su análisis sobre la "racionalización" y el "desencanto"- hasta Habermas) (Dussel, 1992, p. 73-74).

Europa pasa a ser jerárquicamente superior al mundo del sur (el otro) desde los griegos en adelante, proceso en torno al cual se construyen símbolos como la palabra *bárbaros* que surgen en este contexto histórico. El elemento radical se evidencia en el desplazamiento de lo local a lo universal, donde un continente define y etiqueta a otro continente. Es en este contexto que se desarrolla el debate en Latinoamérica, a través de los entramados de la modernidad, donde se busca y construye la historia de las ideas relacionadas con ese otro imaginado desde una perspectiva bio/política. Conceptos como raza y limpieza étnica (Castro-Gómez, 2015) son utilizados para comprender esta primera modernidad española, aplicando un enfoque foucaultiano para leer esa primera modernidad española.

Luego viene la burguesía con sus características propias del sistema capitalista con un árbol simbólico donde se va produciendo este otro, que incluye nuevas lecturas de la cultura como, por ejemplo, la literatura (Polar, 2003), donde la cultura no va a ser única ni unívoca, sino una relación que impacta al post estructuralismo poniendo en juego la idea de sujeto, autónomo centrado y propio de la ilustración, el ciudadano moderno. Esta nueva mirada pone en tensión al estructuralismo y la cultura hasta entonces definida; cuestión que cambia su lógica al mirarse a sí misma; ya no desde una historia endógena y ombliguística, sino en relación con otros.

De la misma forma que en América Latina se trata de responder estos preceptos occidentales respecto de la modernidad (Dussel, 1992) se siguen manteniendo hasta la actualidad fuertes debates sobre una 'segunda modernidad'; un Sistema Mundo, con la aparición burguesa de la economía, un estado capitalista global con emergentes estructurales continuando el debate, donde se mezclan autores latinoamericanos y



europeos, que rebaten los diagnósticos donde se proyecta una postmodernidad como el fin de la historia⁴.

En Latinoamérica mantenemos total adherencia a la relación cultural con Europa; si ponemos como ejemplo, al actual sujeto migrante éste no tiene nada que ver con sujeto moderno al ser relacional (Castro-Gómez, 2015). El debate vuelve a encontrar su propia paradoja, cuando en la segunda modernidad se evita/propone/tensiona hablar del migrante como el resultado de un proceso de hibridez o mestizaje, que, a diferencia de la primera el sincretismo moderno, ya no se trataría solo de una cuestión de sangre, sino de una tensión cultural. La paradoja surge del modelo económico, pues desde esta dimensión las grandes migraciones actuales a países del norte siguen siendo un elemento que “identifica” al otro salvaje antimoderno como peligroso, extraño, un sujeto desconocido que deambula más allá de la frontera.

En Latinoamérica, y especialmente en Chile, podemos encontrar ejemplos de lenguajes auténticos en las construcciones orales y literarias del mundo popular. Desde el garabato hasta la décima cuequera, desde el canto a lo humano y lo divino hasta la cueca urbana, y finalmente la poesía y anti-poesía popular que desafía y se resiste al lenguaje ortodoxo neocolonial de la modernidad. Estas expresiones retoman la oralidad y la escritura como herramientas para transmitir historias y visiones del mundo genuinas, evitando la ocultación y el estancamiento de las formas de comunicación. El siguiente poema *Osnofla*, es un ejemplo de lo mencionado⁵:

⁴ Entre los autores/as más reconocidos se encuentran, Santiago Castro Gómez (2015), Immanuel Wallerstein (2005), Paulo Freire (2002), Ángel Rama (1982), Seyla Benhabib (2002), Julio Ramos (2003).

⁵ El poema *Osnofla*, escrito por el diseñador de historietas de humor Luis Enrique Alfonso Mery, conocido como *Osnofla*, ha circulado en importantes conciertos de bates reconocidos mundialmente, como Pablo Neruda, Nicanor Parra y otros destacados artistas, a pesar de no haber sido publicado formalmente. Ver en <https://humorsapiens.com/clasicos-del-humor/luis-enrique-alfonso-mery>

Fue una tarde triste y pálida
de su trabajo a la sálida
pues esa mujer neorótica
trabajaba en una bótica.

Cuando la vi por vez priméra
una pasión efiméra
me dejó alelado, estúpido
con sus flechas el Dios Cúpido
que con su puntería sábia
mi corazón herido había.

Me acerqué y le dije histérico:
Señorita, soy Fedérico.
Y espondió la chica:
Yo me llamo Verónica.

Y en el parque a oscura y solos
nos quisimos cual tortólos.
Pasó veloz el tiempo árido
y a los meses el márido
era yo, de aquella a quien
creía pura y virgén.

Llevaba un mes de casado
lo recuerdo fue un sabádo.
La pillé besando a un chico
feo, flaco y raquitíco.
De un combo la maté casi
Y a ella, entonces, le hablé así:
“¡Yo que te creía buena y cándida
y has resultado una bándida!
Y el honor solo me indíca,
mujer pérjura y ciníca,
después de tu devaneo,
que te perfore el cranéo”.
¡Y maté a aquella mujer
de un tiro de revolvér!

Una posible tesis plantea que, en estos versos, también se presenta una producción de saberes contruidos por los *salvajes-otros*; una *mezcla entre* campesinado y urbe moderna criolla, que no solo aparece en Chile, sino, a lo largo de Latinoamérica recuperada y recreada por intelectuales



populares como Violeta Parra; saberes desde su propia complejidad en el lenguaje popular con conceptos “otros” surgidos del falso congelamiento de la modernidad, un posible acercamiento a la autenticidad Latinoamericana.

La décima espinela y la lira popular son expresiones de la primera modernidad sincrética, que fusiona las manifestaciones del mundo popular tanto en América como en España (Contreras y Bengoa, 2014). Allí *los otros* no han accedido a la educación moderna de la escritura occidental manteniéndose en una época donde la oralidad compleja y creativa de la décima se transforma en el recurso que utilizan para comunicarse y relacionarse culturalmente. Parece que por ahí quedan algunos indicios del desmontaje y el des-congelamiento del pasado que trae consigo sus propios códigos, el sincretismo de la transmisión oral.

La búsqueda de las fuentes culturales no siempre se presentará en la escritura o hipótesis que se plantea desde el debate intelectual, sino en las prácticas cotidianas que subyacen también como lenguaje no elaborado en la escritura. Con esto resulta ineludible otra posible tesis; sin la modernidad no hay tema, porque sin modernidad no habría otro.

Lo auténtico de Latinoamérica pasa por sus reflexiones, pero también por sus prácticas (*praxis*); sus intelectuales filósofos influidos mayoritariamente por occidente consideran como pensamiento auténtico, el que surge del enfrentamiento de los problemas que se nos plantean como latinoamericanos hasta sus raíces y en cualquier fase de lo humano:

Auténtica ya ha sido la filosofía que se ha esforzado por demostrar nuestra humanidad, la que se pregunta por la posibilidad de la existencia de una cultura igualmente nuestra y de una filosofía originada entre nosotros. Este ha sido el problema que se nos plantea para hablar de autenticidad. No importa que nuestro empeño haya sido mostrar al occidental que somos semejantes. Podrá haber parecido inauténtica, pero lo que cuenta no es nuestra falla en la meta, sino nuestro intento frustrado por alcanzarla (Zea, 1969, pág. 47).

Consideremos que una filosofía inauténtica es aquella que deshumaniza, por tanto, una filosofía que justifica la colonización, hablando de la libertad en abstracto, pero no representa a la persona otra; pregona derechos del hombre, pero crea formas de represión que anulan exterminando al sujeto; y, por lo tanto, viceversa.

LO COMUN. La transculturación

Para entender la reflexión en torno a los procesos de transculturación proponemos una mirada histórica; la independencia y la conformación de los estados nacionales (lo político) y lo local (la cultura) como el ejercicio de separación histórica de Europa (España).

Los textos fundadores de los discursos independentistas son plumas que en general escriben bajo corrientes del realismo y el romanticismo europeo. Un ejemplo que distingue a este periodo de comprensión de la etapa moderna es la traducción poética que se hace de la cultura definida por ilustrados chilenos como Andrés Bello⁶. Muchos de ellos emigran a Europa a transformarse en personajes modernos, incluidos intelectuales de la talla de Simón Rodríguez, reconocido como el maestro de Simón Bolívar quien va a pensar posteriormente la política latinoamericana en su gran extensión; la abolición de la primera modernidad colonizadora transformada en la gran Colombia.

Las literaturas nacionales piensan a Latinoamérica como materia prima para sus musas, cuyos ingredientes están en primer lugar en lo local, adoptando la cultura y las relaciones sincréticas provenientes de la invasión española; y en segundo lugar en lo nacional, como el lugar de la

⁶Esta alocución a la poesía hace un llamado a que la poesía europea venga a América, ya que, a diferencia de una Europa en decadencia, América se presenta como un lugar fértil y productivo para la creatividad. Se destaca que América comienza su entrega abierta y desafiante ante la influencia occidental, desafiando las normas establecidas y proponiendo nuevas formas de expresión.



Republica Moderna instaurada por la incipiente burguesía local. La modernidad Latinoamericana quiere fundar la ciudadanía, cuestión que se transforma en un problema pues a las corrientes del romanticismo⁷ – desde Lord Byron a Sarmiento –se esmeran por hablarle de la naturaleza, tal como lo hacen algunos buenos positivistas, quienes a través de su poesía implicarán la glorificación de lo bárbaro.

Los textos de estos autores parecieran pro-barbarie; pero no lo son; más bien forman parte de contrasentido donde el romanticismo sirve para hablar de lo local, pero no para criticarlo, ni mucho menos para abordar y cambiar las costumbres salvajes y sus tradiciones locales. La gran paradoja de los intelectuales modernos del S. XVIII, es su latente contradicción de pensar a Europa y vivir en América, es el acto de demoler cada escrito e indagación, haciendo del ejercicio de recopilación antropológica una traducción a la lógica letrada de cuentos y leyendas de la tradición oral, atreves de la cuales no son capaces de desarrollar una crítica cultural y política para su tiempo. Su máxima expresión romántica es glorificar a personajes e historias locales; mas no están preocupados por el criticismo local.

La expresión moderna latinoamericana del romanticismo comienza a hacer crisis a principios del S. XX con la aparición del regionalismo (Rama, 1984). Siendo una de las expresiones más claras del romanticismo de este periodo, las construcciones arquetípicas útiles para la instalación definitiva del Estado nacional burgués (el Gaucho, el Roto, el Cholo), construcciones simbólicas que fundan el imaginario regional y una emergente identidad común latinoamericana.

Es un periodo de guerras donde el latifundismo y creciente burguesía urbana, buscan ganarse al *bajo pueblo* como punta de cañón

⁷ El poeta y revolucionario británico George Gordon Byron, conocido como Lord Byron, fue el principal influyente del Romanticismo. Su influencia se extendió a Latinoamérica a través de figuras como José Faustino Sarmiento en Argentina, y José Zapiola y Victorino Lastarria en Chile.

para construir desde el salvaje y lo natural el Estado moderno burgués latinoamericano, es decir, la réplica racionalista surgida en Europa un siglo antes (Salazar, 1992).

Estos problemas del debate intelectual en torno a lo común Latinoamericano, tiene a la base la conformación emergente de un proceso de transculturación evidente. Las preguntas de interés que comienzan a surgir bordean los tipos de escenarios y corrientes desde donde provienen entonces estas transmisiones orales; allí nacen efectivamente las críticas al poder; ya no solo a través de la poesía de los intelectuales modernos, sino a través de la pregunta sobre la ubicación de las fuentes de resistencia transcultural.

Pedro de Urdemales⁸ sería un buen ejemplo de emancipación cultural y político al inventario simbólico que hace la burguesía moderna en Latinoamérica (Oyarzun, 1967); pero, además, lo común a un salvaje convertido en pueblo que requiere de toda su astucia para sobrevivir. Mitos y leyendas latinoamericanas hacen reaparecer la tensión de las clases y la diversidad cultural, aunque vistas desde prismas diferentes; aquel correspondiente al poder dominante (literario, político y militar) en contraste con aquel poder popular (vida cotidiana y cultura viva mestiza). Otro elemento común en el proceso de transculturación es la invisibilización de la mujer, el hombre masculino hetero normado sigue siendo *el sujeto* en ambos lados, tanto desde el poder dominante como en la cultura popular. Las excepciones aparecen nuevamente en los imaginarios instalados por el Estado burgués nacional, recogiendo estereotipos femeninos asociados a la mezcla indígena europea, a la épica militar o la religión católica; Sargento Candelaria, Guacolda y Fresia serían un ejemplo.

⁸ En Chile su manifestación más clara se podría encontrar en el Huaso, el Roto Andariego y posteriormente en el Patiporro.



Con la aparición del regionalismo las categorías de modernidad se rompen; el manifiesto regionalista en Brasil contra el modernismo (Freyre, 1955) se transforma - entrada la mitad del SXX - en el principal reclamo de esta corriente latinoamericana como una evidencia más de la permanente tensión entre la vida rural-campesina-provincial-pre industrial; y la vida urbana moderna y modernizada del capitalismo creciente (ciudad capital)⁹:

su fin (de la modernidad) no es sostener que la mística, en Brasil, solo tenga valor en el Nordeste, que solo las galletas hechas por manos pernambucanas o paraibanas de sinhás sean sabrosas, solo las riendas y redes hechas por cearenses o alagoanos tengan gracia, solo los problemas de la región de la caña o del área de las secas o de la del algodón presenten importancia. La mayor injusticia que se podría hacer a un regionalismo como el nuestro sería confundirlo con separatismo o con bairrismo; con anti-internacionalismo, anti-universalismo o anti-nacionalismo. Es tan contrario a cualquier especie de separatismo que, más unionista que el actual y precario unionismo brasileño, en vista a la superación del estadualismo, lamentablemente desarrollado aquí por la República – este sí, separatista – lo intenta sustituir por un nuevo y flexible sistema en que las regiones, más importantes que los Estados, se completen y se integren activa y creadoramente en una verdadera organización nacional (Freyre, 1955, pág. 15)

En este periodo que corre, lo común de Latinoamérica vuelve a ser el indio y el mestizo, aquella otredad construida por la modernidad, en primer lugar, para el europeo en una etapa de emergente industrialización turística; y, en segundo lugar, para la también emergente antropología arqueológica, que mira al buen salvaje como *lo exótico* necesario de admirar y mostrar como objeto único y común de Latinoamérica (Rojas Mix, 1991).

El fenómeno moderno interesará más desde la literatura que desde la sociología, es decir, el empeño de este redescubrimiento colonial, va a estar puesto no en describir fenómenos económicos o políticos producto

⁹ El Manifiesto Regionalista fue escrito por el sociólogo brasileño Gilberto Freyre en su primera edición en el año 1952, lanzado por la Editora Região. La presente edición – la 5ta. – aparece, como la 4ta., revisada y con prefacio del autor. Pero sin ninguna alteración esencial al texto leído en 1926 y publicado en 1952. Ver en <https://icaa.mfah.org/s/es/item/1074787#?c=&m=&s=&cv=&xywh=-485%2C80%2C1819%2C1018>

de la transculturación, sino hablar del problema Latinoamericano como un fenómeno propio de la literatura y la creación de estilos literarios. En la transcripción intelectual y la antropología de símbolos culturales se van a jugar los significados de la transculturación. En otras palabras, en el proceso de producción literaria – entre la filosofía y la poesía – se van a producir las paradojas de lo auténtico y lo común de Latinoamérica, proceso a través del cual, la escritura se va a ir configurando en un cambio de mirada; desde la conformación fáctica de los Estados nacionales, a una modernidad que se va transformando en mito.

El ejemplo de este tipo de literatura que aborda la transculturación, se encuentra en textos tales como Pedro Páramo o el Monólogo Perfecto, en autores como Juan Rulfo, Joao Guimarães Rosa, o José María Arguedas (Rama, 1984; García de la Huerta, 1999).

A lo largo del S. XX, el regionalismo se va a expandir como repuesta transcultural a la modernidad y la evidencia de la existencia del otro, pero esta vez, en la ciudad; *un otro* que no desapareció por gracia de la aparición de la república, otro que se mantiene en la subordinación de la esclavitud en una modernidad política, económica y cultural, junto a una modernización como su soporte técnico.

Esta modernidad va a traer consigo una racionalidad productiva y reproductiva de la sociedad expresada en la conformación de las ciudades capitales latinoamericanas que tendrán en común dos elementos centrales; *al otro* (indio, mestizo, híbrido y popular); y *una racionalidad instrumental*, que descansa en la concomitancia entre estado y mercado, construyendo el sentido común, especialmente a través de una industria cultural.



LOS TROZOS. Una conclusión

Los pedazos desperdigados que arrojó la modernidad en Latinoamérica finalizando el S. XX y entrando al S. XXI, se encuentran en un sillón con una televisión prendida, en una calle donde la gente no se ve, o en el mercado del consumo donde conviven los abuelos de América, el indio, el negro, el mestizo y el blanco (Rojas Mix, 1991).

Los pedazos de la modernidad, los encontramos en las contradicciones de las diferentes culturas que tienen como expectativa una modernidad que no les termina de llegar; también están en el mercado de valores del norte, donde se transan la moral, la justicia y el derecho de los pueblos para quienes los territorios del sur del planeta se constituyen en su jardín trasero y sus habitantes, siguen siendo salvajes, migrantes, indios, mestizos o negros.

Las instituciones transnacionales de carácter cultural, político y social siguen determinando los límites de lo posible para los países en desarrollo y el progreso global. Organizaciones como las Naciones Unidas, Unesco, OMS y OIT dependen en gran medida de la financiación de los países del norte, principalmente Estados Unidos. En este escenario, lo cultural, lo social y lo moral tienden a quedar relegados, asociados más con la naturaleza que con la esencia misma de las cuestiones. Mientras tanto, el factor económico se impone como el actor dominante en la toma de decisiones, perpetuando desequilibrios y desafíos en la búsqueda de un desarrollo equitativo y sostenible. La filosofía debate sobre estos retazos de América Latina buscando en giros hermenéuticos, conceptos semióticos que intentan descubrir salidas desde la intelectualidad académica.

Los trozos, como la cola de lagartija, permanecen en su lugar, reconstituyéndose cada vez que son violentados, buscando un buen vivir

con base en su propia historicidad, manteniendo y compartiendo sus recursos propios y comunes, festejando sus dolores, alegrías y mitos, complejizando subjetividades y resistiendo a las estructuras elementales de la violencia (Segato, 2003).

Al cerrar estos párrafos nos remitimos a José Martí, quien encarna al menos dos elementos centrales para esta reflexión; a) la figura del primer modernista en América, b) la descripción de la profunda huella de la contradicción Latinoamericana; *preguntarle a tu madre muda, quien fue tu padre* (Martí, 1891), sería preguntar algo aparentemente inconmensurable.

Nuestra América se escribe coincidente con un importante hito como puente entre la primera y segunda modernidad; la muerte de Balmaceda en Chile tal vez haya sido un presagio, de aquello que acarrearía el modelo de modernidad en Latinoamérica para el S. XX.

El presentimiento de las trampas que Martí presagia, no fue en vano, partiendo por el imaginario de una América que para él se configuraba como “Nuestra”, aquella llena de dificultades, pero autónoma, como una “Madre” que, con su historia y acervos mitológicos propios y auténticamente locales, nos protege de aquellos otros mitos impuestos por occidente que traen consigo lo latino, lo sajón y los trozos de su propia monarquía feudal.

Una primera clave estaría en redefinir desde la literatura y las prácticas de resistencia en nuestra América, el uso conceptual de “*lo Latinoamericano*”, primera cuestión compleja, pero posible, resignificando orientaciones epistemológicas asociadas al Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Ñandereko, Shiir Waras, o al Kūme Mongen.

Martí utiliza la metáfora y la poesía como argumento literario recogidos de la modernidad, pero ya no para la producción literaria de un romanticismo cultural, sino para la resistencia política como elemento común de los pueblos oprimidos, combatiendo a dos bandas; *contra los*



gigantes que se llevan las leguas en sus botas, y contra el aldeano vanidoso que da por bueno y justo el orden universal.

La segunda clave estaría en robustecer lo común, tal como ha sucedido en la historia de los pueblos que aún no sabemos que somos esclavos porque no conocemos la libertad (Hegel, 1966). En lugar de valorar nuestros múltiples saberes y distinciones culturales, hemos aprendido a construir semejanzas que están normadas por la conveniencia colonizadora. Esto ha llevado a reproducir el arquetipo de la otredad en los últimos siglos.

Al igual que en regiones y culturas milenarias del sur como Asia y África, América también ha experimentado opresión y dolor, aunque no está congelada. Siguiendo las sospechas de Martí sobre la presencia evidente e intacta del imperio del norte, es urgente hacer un llamado y una crítica al indio y al mestizo, ya que el tiempo de la gran matanza durante la primera modernidad española ha pasado. (Freire, 2002; Mariátegui, 1924)

La tercera clave reside en el hecho de que, para lograr la "libertad de la naturaleza", el país del norte tuvo que eliminar a todos los indígenas y explotar esa misma naturaleza. En Nuestra América, esa amenaza persiste. Por lo tanto, son/somos los indios, los negros, los mestizos, tanto intelectuales como no intelectuales, los llamados a despertar como cometas y enfrentar estos desafíos.

Referencias

- Arguedas, J. M. (1958). *El arte popular religioso y la cultura mestiza*. Editorial Cip.
- Benhabib, S. (2002). *Las reivindicaciones de la cultura: Igualdad y diversidad en la era global*. Prensa de la Universidad de Princeton.

- Canclini, N, G. (1989). *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo.
- Castro-Gómez, S. (2015). *Crítica de la razón latinoamericana*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Contreras Belmar, G. & Bengoa, J. (2014). *La décima en Chile: versos sociales y políticos. Un acercamiento a la lira popular ya Domingo Pontigo*. Doctoral dissertation. Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- De Certeau, M. (2000) *La invención de lo cotidiano*. México: Universidad Iberoamericana/ITESO/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos
- Deleuze, G (2003) *Lapoujade, David. Gilles Deleuze*. Adf.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona.
- De Sousa Santos, B (2011). *Producir para vivir: los caminos de la producción no capitalista*. Educación Crítica.
- Dussel, E. (1992). Europa, modernidad y eurocentrismo. *Revista de Cultura Teológica*, (4), 69-81.
- Fanón, F. (1983). *Los condenados de la Tierra*. Fondo de Cultura Económica.
- Freire, P. (2002). *Pedagogía de la esperanza*. Siglo XXI.
- Freyre, G (1955). *Manifiesto regionalista de 1926*. Ministerio de Educación - Servicio de documentación.
- Foucault, M. (1992). *Genealogía del racismo*. La Piqueta
- Goffman, E. (1959). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu.
- Heidegger, M. (2022). *Ser y tiempo*. Editorial Universitaria.
- Hegel, G, W, F. (1966). *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica.
- Lefebvre, H. (1971). *La producción del espacio*. Antrhopos.
- Mariátegui, J, C. (1924). *Temas de nuestra América*. Revista Variedades.



- Martí, J. (1891). *Nuestra América*. Revista ilustrada de Nueva York, Partido Liberal.
- Mignolo, W. (2007). El pensamiento decolonial; desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En *El giro decolonial, reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Editores Siglo del hombre.
- Oyarzun, L. (1967). *Temas de la cultura chilena*. Editorial Universitaria.
- Paz, O. (1993). *El laberinto de la soledad*. Catedra.
- Polar, C. (2003). *Escribir en el aire; ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Editores Latinoamericana, CELACP.
- Rama, Á. (1984). *Transculturación narrativa en América latina*. Siglo XXI.
- Ramos, J. (2003). *Desencuentros de la modernidad en América Latina; literatura y política en el siglo XIX*. Cuarto Propio-Callejón.
- Rojas Mix, M. (1991). *Los cien nombres de América*. Editorial Universitaria.
- Salazar, G. (2003). Debajo de la atalaya de la historia. En S. Montecino (comp.). *Revisitando Chile. Identidades, mitos e historias*. Santiago de Chile.
- Salazar, G. (1992). La mujer de "bajo pueblo" en Chile: bosquejo histórico. *Proposiciones*, 21. Ediciones Sur.
- García De la Huerta, M. (1999). *Reflexiones americanas: ensayos de intra-historia*. Lom Ediciones.
- Sartre, J, P. (1946). *El existencialismo es un humanismo*. Edhasa.
- Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia, ensayos sobre género entre la antropología el psicoanálisis y los derechos humanos*. Universidad nacional de Quilmes, Argentina.
- Wallerstein, I. M. (2005). *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*. Siglo XXI.
- Zea, L. (1969). *La filosofía americana sin más*. Siglo XXI.

Jergas de la autenticidad en el conservantismo chileno: Reaccionarismo, fantasías nacionales y fascismo militarista (1902-1980)

Jargon of Authenticity in the Chilean Conservatism: Reactionarism, National Fantasies and Military Fascism (1902-1980)

Claudio Aguayo Bórquez¹

Universidad Estatal de Fort Hays, Kansas, Estados Unidos
aguayo.borquez@gmail.com

Recibido: 05/06/2023
Aceptado: 29/07/2023
DOI: 10.5281/zenodo.8313464

RESUMEN

El presente ensayo pretende cubrir una de las tendencias del pensamiento reaccionario chileno, partiendo de la hipótesis de la imposibilidad de un conservadurismo no católico, debido a la mengua del secularismo en Chile, por la persistencia de la teología política ultramontana, desde el padre Rafael Valdivieso hasta el historicismo católico-romántico de Jaime Eyzaguirre. El archivo principal de este trabajo muestra la confluencia entre la tesis de Palacios sobre la “raza chilena”, el portalianismo dialéctico y anti-intelectualista de Edwards y Encina, y la belicología militar afincada en la doctrina de la guerra total de Ludendorff entre los intelectuales castrenses chilenos. Finalmente, intento una mirada estructural, apoyada en el marxismo y el psicoanálisis, para explicar la forma en que la “jerga de la autenticidad” chilena (el término es de Adorno) recubre la negatividad destructiva del lazo social inherente a las formaciones capitalistas. Las fantasías nacionales del conservantismo chileno, si bien en crisis durante el período neoliberal, renacen ahora como alternativas probables de interpelación ideológica para la comunidad letrada del fascismo en peligro.

Palabras clave: Conservador-católico, raza chilena, jerga de la autenticidad, negatividad capitalista, ideología

¹ Ph.D. en Romance Languages and Literatures por la Universidad de Michigan. Actualmente es profesor de la Universidad Estatal de Fort Hays en Kansas, Estados Unidos. Autor de *Los tiempos y las cosas: Ontología y política en Nicolás Maquiavelo* (Santiago: Doble Ciencia, 2020), y de una serie de artículos sobre filosofía y pensamiento conservador/reaccionario en Chile.



ABSTRACT

This essay aims to cover one of the tendencies of Chilean reactionary thought, based on the hypothesis about the impossibility for a non-Catholic conservatism in Chile. In effect, secularism was drastically diminished by the persistence of ultramontane political theology, from archbishop Rafael Valdivieso to the Catholic-romantic historicism of Jaime Eyzaguirre. The main archive of this work shows the confluence between Palacios's thesis on the "Chilean race", from 1902, the dialectical and anti-intellectualist portalianism of Edwards and Encina in the interwar period, and the military belicology based on Ludendorff's doctrine of total war among military intellectuals during the 70'. Finally, I attempt a rather short structural analysis, inspired by Marxism and psychoanalysis, to explain the way in which the Chilean "authenticity jargon" (Adorno's concept) covers the destructive negativity of the social bond inherent to capitalist formations. The national fantasies of Chilean conservatism, although in crisis during the neoliberal period, are now reborn as probable alternatives of ideological interpellation for the lettered community of endangered fascism.

Keywords: Catholic-conservative, chilean race, jargon of authenticity, capitalist negativity, ideology

Introducción

El más notable episodio de la teología política chilena, la quema del opúsculo de Francisco Bilbao, *Sociabilidad chilena*, en frente de la Plaza de Armas de Santiago, aporta un dato fundamental respecto a la historia ideológica de la oligarquía latinoamericana². El evento tomó lugar en 1843, mientras el arzobispo Rafael Valdivieso Zañartu escribía sendas refutaciones a Bilbao recurriendo a la teología política reaccionaria, incluyendo el nombre de Joseph de Maistre³. En varios números, Valdivieso había denunciado no sólo el anatema-Francisco Bilbao, sino también el "espinosismo", el "materialismo" y otras desviaciones del político radical

² El término oligarquía, desde luego, es cómodo, porque aúna una serie de clases dominantes diferenciadas y sus instituciones: el latifundio y la hacienda, la fábrica, el empresariado mercantil. Sin embargo, se presta a una serie de inexactitudes, toda vez que esa "oligarquía" en el Chile contemporáneo parece más bien inexistente. Caracterizar como oligarquía a una burguesía transnacionalizada y a una clase vectorial, cuasi-algorítmica, puede llevar a errores de caracterización fundamentales.

³ Es muy posible, por un artículo de Sarmiento en 1843 sobre un texto de Donoso Cortés, que las obras de este último hayan circulado en Santiago tempranamente, y que Valdivieso las conociera.

chileno⁴. En ese momento aparece por primera vez, de forma nítida, lo que el peluconismo chileno de autores como Juan Egaña –todavía un lector de Mably y la tradición francesa– no era capaz de reconocer: la dependencia ideológica del proyecto “republicano” respecto del partisanismo católico y los grupos señoriales. Lo que estaba en juego, en todo caso, era un debate con otra forma de republicanismo cristiano, una vía más abierta, y más romántica, representada por Bilbao y su relación con Felicité de Lamennais: la república de la “fraternidad universal” y del “amor al prójimo”, como reconoce el mismo Bilbao en su correspondencia con Quinet (2013, p. 187)⁵. Bilbao había propuesto el “amo luego somos” como alternativa republicana, pero Rafael Valdivieso Zañartu logra imponer, en su gesto inquisitorial, la atadura entre deseo y ley: “todas las máximas y virtudes que el evangelio recomienda [...] se practican (ni pueden concebirse de otro modo) por actos morales y externos” (1843, p. 270; subrayados míos). La refutación de Valdivieso gira alrededor de este punto: la religión no puede ser solo un sentimiento interno, el catolicismo debe instituir un goce de los signos materiales de la ley católica. El episodio se cierra con Bilbao exiliado, y con los discípulos de Valdivieso, tales como Vergara Antúnez y Larraín Gandarillas, fundando la institución troncal del reaccionarismo chileno: la Universidad Católica de Chile.

No es casual que, en este contexto, la Iglesia chilena se auto-concibiera tempranamente como un “ejército”, en los términos de José Hipólito Salas, otro discípulo de Valdivieso⁶. Pese al patronato, institución

⁴ Véanse en particular los números de *La Revista Católica* que van de 1843 a 1844.

⁵ En la carta a Michelet, dice Bilbao: “He superpuesto al axioma de Descartes, *pienso, luego soy*, este otro: *Amo, luego somos*” (2013, p. 217). También en su estudio sobre la vida de Santa Rosa de Lima: “El axioma del porvenir que creemos deba reemplazar el ‘Pienso, luego soy’ de Descartes, debe ser este: AMO, LUEGO SOMOS. Creemos que este pensamiento será la base de la ciencia nueva que coronará científicamente la obra del corazón de Cristo expresada en estas palabras: *Amaos los unos a los otros*” (Bilbao, 2013, p. 217).

⁶ “Sería una verdadera calamidad que hubiera división en nuestras filas, sobre todo si hubiera soldados que en su denuendo contra el enemigo olviden las reglas dadas por el General en Jefe del Ejército Católico” (Salas, 1962, p. 220)

que permitía al Estado un mayor control de los bienes eclesiásticos y los prelados (Serrano, 2008), la preponderancia de la Iglesia en Chile se mantuvo, en tanto aparato ideológico, en un sentido al menos doble: primero, como sustento material de lo que el historiador José Bengoa (2016) llama “subordinación ascética”, es decir, las formas ideacionales propias del sistema de hacienda, ideológicamente semi-feudales, y en tanto dispositivo ideológico de la reproducción capitalista propiamente tal. Esta dimensión epigenética de la ideología, quebradero de cabeza de la tradición marxista, implica reconocer que la “interpelación” ideológica ocurre en primer lugar en “la relación directa entre los propietarios de las condiciones de producción y los productores directos”, como dice Marx (2023, p. 899). En otros términos: si las relaciones de producción y circulación –incluyendo el fetichismo– constituyen el lugar primario de la reproducción ideológica, en el proceso global, sin embargo, se dan una serie de no-sincronicidades, situaciones de desarrollo desigual, combinaciones extrañas en las formaciones sociales y coyunturas “abigarradas”, en los términos de Zavaleta Mercado⁷. En el caso de Latinoamérica, y particularmente de Chile, este carácter abigarrado se confirma en la persistencia de la forma agraria y el inquilinaje, situación especialmente preocupante para un sector de la elite nacionalista en el centenario (Tancredo Pinochet; Carlos Keller; Joaquín Edwards Bello, por solo mencionar algunos)⁸, en la fragmentación urbana entre una capa proletaria al borde del lumpen (“esa inmensa cloaca de infección y de vicio” dice Vicuña Mackenna) y unos sectores medios en ascenso, retratados por la novela naturalista en la pluma de Blest Gana. En fin, la propia aristocracia hacendal y terrateniente debe probarse como apta para las tareas del capitalismo y la superestructura democrática moderna al mismo tiempo.

⁷ Marx reconoce esta posibilidad, particularmente en el capítulo “Algunos rasgos precapitalistas” (2023).

⁸ Especialmente importante es la obra de Tancredo Pinochet, *Inquilinos en la hacienda de su excelencia* (Santiago: LOM, 2011), texto de 1916.

Situaciones ideológicas inverosímiles como la del latifundista y senador Jaime Larraín, quien en 1935 fustigaba a la sociedad moderna, la destrucción de la vieja solidaridad gremial, y los “150 años de sepultamiento y herejía filosófica”, atestiguan el predominio de la teología política y el partisanismo católico en el siglo XX chileno (1935, p. 5). Larraín no podía referirse a otra cosa que la edad de la propia república, fundada en 1810, y a la que rechaza como formulación decadente de la modernidad. Constituye también, la no-sincronicidad chilena, caracterizada por la paradoja de un capitalismo agrario sostenido por la misma clase que antes era la poseedora del latifundio y el sistema hacendal, con sus capillas interiores y su estricto *habitus* católico, casi jesuítico, la posibilidad de una derecha paradójica, antiparlamentaria y anticapitalista⁹. Esta derecha paradójica se apoya en la utopía asincrónica de una conservación y un retorno: conservación del capitalismo agrario y su plusvalor relativo, retorno a la tradición hispánica y al organicismo escolástico. La disolución de los lazos de subordinación hacendal corre pareja con la emergencia de relatos y narrativas medievalizantes.

En otro lugar me he ocupado de este medievalismo y esta retrotopía¹⁰, pero es preciso señalar que su característica principal es la ficcionalización mítica del acervo histórico chileno y la consecución de la historia como “máquina mitológica”, en los términos de Furio Jesi, una especialmente católica (Aguayo Bórquez, 2022). Jaime Eyzaguirre, para quien Chile es el “crepúsculo de la caballería” (1979), es decir, el último lugar en el que sobrevive la gesta medieval de la nobleza hispánica reflejada en el famoso *Cid campeador*, constituye un representante erudito de esta tradición épica. Siguiendo una tradición historiográfica edificante, que en Argentina contó con la pluma de Guillermo Furlong y Manuel Jiménez Fernández,

⁹ El concepto es de José Luis Romero, *El pensamiento de la derecha latinoamericana* (Buenos Aires: SUR, 1967).

¹⁰ El término retrotopía es de Zygmunt Bauman.

Eyzaguirre (2008) sostiene la tesis de que en Chile la independencia fue una revolución anti-borbónica, destinada a restaurar las viejas instituciones de la mediaedad española, una reacción restauracionista y monárquica a la propia revolución francesa. Mediante una operación historiográfica singular, la de hacer colapsar los procesos sociales en la historia de las ideas, la historiografía reaccionaria chilena se fraguó con el apoyo del Estado y sus diversos aparatos ideológicos, incluyendo la educación cívica escolar, convirtiéndose en el lenguaje oficial de la historicidad nacional.

Hasta aquí lo que confirma la historia conceptual de las ideas de derecha, o en otros términos que son, en mi opinión, preferibles, la historia ideológica de las clases dominantes chilenas, es que en Chile no ha habido un ideario conservador no-católico. Lo que no impide, desde luego, rastrear la influencia de situaciones más bien laicas como el positivismo y la psicología de masas, la fobia a las aglomeraciones y la necesidad de formular una geografía racial del ser chileno –de hecho, en torno a estas tendencias positivistas se fundó ideológicamente la hipótesis del roto chileno. Esta tendencia, que podríamos llamar geopsíquica, siguiendo al pensador nacionalista alemán Willy Hellpach, tuvo sendos representantes en la gauchipolítica argentina surgida del *Facundo* de Sarmiento y sus destellos sucesivos, que llegan hasta la tesis del “mito gaucho” de Martínez Estrada, así como en la hipótesis trágica del “pueblo enfermo” de Alcides Arguedas en Bolivia, o en la descripción positivista de los hombres del sertón brasileño como reflejos neurasténicos de un clima dialéctico en Euclides da Cunha. La solución chilena a la irrupción de las masas, en cambio, tiene como corolario singular la producción de una reconciliación entre dos tendencias que parecían inversas: el psicologismo, que pretende un conocimiento etnográfico de la alteridad a la altura de la ciencia, y la teología política católica. Tardíamente, durante el período pinochetista, este maridaje contradictorio entre positivismo y espiritualismo, entre psicologismo y catolicismo, tuvo como representante oficial a Jaime Guzmán, quien

rechazaba los servicios del sufragio universal aludiendo, de hecho, al carácter maleable y neurótico de las multitudes (Guzmán, 1979). En efecto, lo que sucede en Chile es que el pensamiento conservador católico, basado en lo que Carl Schmitt llama una “filosofía política de la contrarrevolución”, transforma primero al psicologismo y luego a la economía política monetarista de cuño Chicago, en formas auxiliares de su propio despliegue.

El concepto de “jergas de la autenticidad”, que retomo de Adorno, es un intento provisional por describir ese movimiento mediante el cual un pensamiento que se autoidentifica como racional se muestra como reversible con el irracionalismo: “la jerga comparte con el positivismo la cruda imagen del arcaísmo del lenguaje; ni a la una ni al otro le importa el momento dialéctico en que el lenguaje, en cuanto algo distinto, al mismo tiempo escapa a sus orígenes mágicos” (Adorno, 2011, p. 419). Al protestar en contra del canje, el predominio de la técnica, o el consumo de masas, la jerga termina reificando la sociedad capitalista. Pretende encontrar su propia axiomática fuera del pensamiento, en los lindes de algo inalcanzable, de algo para lo que no está preparado el lenguaje ni la razón. En ese sentido, el pensamiento queda vástago, a la saga de aquello que se esconde detrás de las palabras, de lo que no se deja capturar, de lo inasible entendido como espíritu nacional o incluso provincial, campestre –Encina hablará, a propósito, una “gran exhuberancia vital”. Por eso el derivado fundamental de la jerga es el atavismo, la nostalgia por formas sociales pasadas, la reafirmación de principios políticos socialmente caducos: su efecto es el de una compatibilidad catastrófica con la sociedad del canje al mismo tiempo que su denuncia subjetivista y autenticista, como demuestran las reflexiones recientes de Lucy Oporto que buscan en el consumo de masas la explicación a un supuesto “lumpenfascismo” que habría activado los deseos satánicos de la revuelta (Oporto, 2021).

Precisamente, en su búsqueda de la autenticidad nacional, el encuadre ideológico del capitalismo chileno (catolicismo-militarismo-

neoliberalismo) va a convertirse en el trasfondo enigmático de la teoría monetarista y el capitalismo contrarrevolucionario conocido como orden neoliberal. Uno de sus pocos momentos de ruptura interna, el estatismo del historiador Mario Góngora, quien fustiga la política privatizadora de la *Junta* en un ensayo notable, muestra que, tras su muerte sospechosa, la jerga de la autenticidad chilena puede recuperar lo que el pensamiento conservador-reaccionario le había estado preparando durante un siglo: una propedéutica de la contrarrevolución (Góngora, 2010). En el siglo de la fobia a las masas, un profuso hiper-racionalismo trasnacional, calculístico, matemáticamente arrogante, el monetarismo, sólo podrá ser impuesto al precio de un irracionalismo católico y nacionalista.

El ligamen entre raza chilena y genio portaliano¹¹

En un libro publicado en 1989, titulado *Mitología militar chilena*, el profesor de la Universidad de Minnesota Hernán Vidal intentó descifrar la institución troncal del estado nacional chileno, el Ejército, desde una perspectiva que incorporaba el análisis de las instituciones y el psicoanálisis, en clave fundamentalmente freudomarxista. La originalidad de este libro, seguramente el mejor de una profusa producción ensayística de crítica literaria e histórica, consiste en el perfilamiento de algunas tesis preclaras sobre la ideología nacional chilena: la tesis de la “fundación simultánea” de la raza chilena y de su ejército (1989, p. 28); la tesis del “mestizo blanquecino” como fundamento mitológico y simbólico de la espiritualidad nacional; y finalmente la tesis sobre la violencia militar como estrategia de redención de las masas (1989, pp. 60-70). Hernán Vidal utiliza como fuente primaria los diez tomos de la *Historia del Ejército de Chile*,

¹¹ Parte de este ensayo se basa en mi tesis doctoral, escrita bajo la dirección del profesor Sergio Villalobos-Ruminott en la Universidad de Michigan.

publicados entre 1980 y 1983 por el Estado Mayor, durante la dictadura de Augusto Pinochet. No cabe duda de que las tesis de Vidal, hoy día bastante desconocidas debido a un profundo aislamiento intelectual tardío de los intereses del autor, en el contexto de la monserga académica norteamericana, constituyen elementos valiosos para una deconstrucción de la ideología nacional chilena. Sin embargo, habría que retroceder, una vez más, a ese texto fundacional que constituye *Raza chilena*, de Nicolás Palacios, y su progenie portaliana entre los 20 y los 30, para situar el surgimiento de la ideología nacional militarista en Chile.

Médico y veterano de la Guerra del Pacífico (1878-1884), Palacios representa un caso excepcional y al mismo tiempo fundacional de las jergas de la autenticidad chilenas, la hipótesis sobre una raza gótico-araucana. La estructura de *Raza chilena* patrocina una dialéctica de autoidentificación nacional, en los términos de la guerra y del encuentro entre dos razas que, junto la épica de su conflicto original, el autor lee como efectuaciones de una naturaleza trascendental-germánica. *La Araucana* de Alonso de Ercilla sería la fuente primaria de esta dialéctica nacional: a diferencia su contemporáneo, el médico Tomás Guevara, que promueve una lectura antropológica y positiva de los “araucanos”, Palacios apoya su etnología en el mito fundacional de Arauco: “El inmortal Ercilla sintetizó en su poema la admiración que esta raza cobriza i bárbara del nuevo mundo hacia nacer en el alma de aquellos insignes conquistadores. Eran pues dos razas de corazón i de cerebro semejantes las que, con su choque de dos siglos, con una epopeya por epitalamio, dieron el ser del roto chileno” (1902, p. 6). La remisión biológica se encuentra aquí subordinada a la epopeya; un desplazamiento de la función anatómica a la función mítica satura su escritura.

Palacios, entonces, inaugura ideológicamente el mito de un país predestinado a la guerra, el mito de un país ontológicamente bélico, ya que en él se emplaza la única raza pre-colonial que los españoles no pudieron

dominar. La tesis de Palacios, en resumidas cuentas, es que en tanto espejos vivientes de la germanidad hispánica colonial, ahora extinta, los españoles de Chile tenían una sangre gótica pura capaz de hacer juego con un alter-ego racial bélico, los *araucanos*. Palacios constituye, en fin, una escritura medular del mitologema nacional, que permite leer el doble excepcionalismo de la raza y el genio. Baste mencionar que la raza es el roto, y que el genio es Diego Portales. El anclaje entre estas dos operaciones, la operación de concebir la “raza chilena” y el mestizaje como el encuentro entre dos pueblos guerreros, y la operación de distinguir entre los personajes históricos una silueta propia del ser nacional, encuentra en Palacios una exposición nítida, precisamente porque este excepcionalismo del ser nacional se halla simbolizado monumentalmente en la figura de Diego Portales, a menudo descrito como el único estadista sudamericano a la altura de su época, excepción presentificada como autoridad; como lo confirma, entre otros, la prologuista de Sarmiento en Estados Unidos, quien promueve a Chile como excepción a la anarquía Hispanoamericana.¹²

Palacios fue, en efecto, el primero en enunciar el ligamen entre la excepcionalidad racial chilena y la excepcionalidad del genio portaliano, cuando indica que el componente frenológico del elemento gótico era el “rucio, ñato, caranton, patullido” y que una idea de esa fisionomía germánica se encuentra en “la nariz de don Diego Portales” (1902, p. 146). Portales representa, como forma encarnada de la autoridad chilena, la virilidad germánica frente a un patriciado latino, liberal y afrancesado¹³. La época de Portales, el tiempo signado por su presencia republicana, ocupa

¹² Cito en inglés a Mary Mann, prologuista de la edición estadounidense del *Facundo*: “It is the cultivated cities of the Argentine Republic, where Europeans find themselves at home in all that constitutes civilized society, and where the high culture of the few is painfully contrasted with the utter want of it in the body of the people, that constitute its difference from the other South American Republics, Chili *excepted*” (Mann, 1868, pp. vii-viii, citado en Sarmiento, 1868).

¹³ Sobre los rasgos anti-latinistas del germanismo de Palacios, ver mi propio artículo: “Nicolás Palacios y el problema de la psique chilena”, *Transmodernity*, 2022.

escasos años de vida pública (1830-1837), pero es erigida a una gravitación indiscutida, a pesar de un prontuario privado del personaje, repleto de humillaciones, bromas de mal gusto, escapadas a los prostíbulos del arrabal santiaguino (las “chinganas”), etc. (Villalobos, 2010). El nombre del personaje recubre lo que se ha llamado una era, un nudo epocal y un tiempo, el tiempo de la mansedumbre popular y el “estado en forma”, pero al mismo tiempo, su psicología se anuda a la esencia del ser chileno. La organicidad portaliana, el devenir-Portales de la república, consume y constituye los rasgos psicológicos del sujeto chileno mismo, del roto, en una variación autoritaria y fantasmática de lo que Adorno llamara jerga de la autenticidad¹⁴. Precisamente en la medida en que Portales representa, para una serie de intelectuales conservadores, la persistencia del principio monárquico y la forma soberana del poder, su nombre puede ocupar un ideal en descomposición durante la república parlamentaria (1891-1925). Al mismo tiempo, Portales es la respuesta por anticipado al peligro rojo, es la “dictadura del sable” como alternativa a la “dictadura del gorro frigio” en los términos de Donoso Cortés (1946).

La fronda aristocrática y el derecho al falo del roto

Lo fundamental en esta jerga chilena es, en todo caso, una suerte de tendencia al colapso de la psicología portaliana en la raza chilena, en una

¹⁴ Problema que ha sido desarrollado entre otros por el filósofo chileno Rodrigo Karmy en su reciente libro *El fantasma portaliano*. Las diferencias con esta intervención las he mostrado en otro lugar, pero su valor sigue estando en poner en juego el lugar del nombre como portador de toda una ontología nacional que es preciso deconstruir. Con derechismo populista y de baja intensidad, me refiero obviamente a la obra de Hugo Herrera, pero también en sentido negativo de Lucy Oporto, o de Daniel Mansuy. Son todas formas de reivindicación de un espíritu del pueblo degradado por el consumo de masas y el neoliberalismo. Una derecha antineoliberal que repite la paradoja señalada por Romero, en los 20, de una “derecha volcada a la izquierda”. Al menos, desde luego, ideológicamente.

dialéctica de tipo sustancial, o una doctrina del espíritu nacional¹⁵. *La fronda aristocrática* de Alberto Edwards Vives, publicada primero como una serie de artículos en *El Mercurio*, constituye la progenie mejor lograda del ensanchamiento que empieza con *Raza chilena*, una consagración del portalianismo como fenomenología del ser chileno, bajo la égida del influjo spengleriano y la doctrina decadentista. El libro de Edwards se concibió, al principio, como respuesta al conservador y positivista cubano Lamar Schwyer, quien incluye, casi incidentalmente, a Diego Portales en la lista de tiranos y dictadores del atraso latinoamericano (1927). En el mismo contexto ideológico que produce el resultado espectacular que es el libro de Edwards, Carlos Keller, fundador del nazismo chileno, defenderá eficientemente la doctrina spengleriana y su rebelión contra los “desiertos pétreos” de las grandes ciudades, el cosmopolitismo, la fascinación oligárquica con París, y el parlamentarismo, rasgos que para Keller configuran la base de la “situación cultural” de una América Ibérica decadente. Para Keller, se trataría de buscar una nueva “tensión espiritual” (1927, p. 42). Precisamente, Alberto Edwards Vives verá en la dictadura del general Carlos Ibáñez (1921-1931) una situación propicia para el resurgimiento de esta tensión, de esta dialéctica positiva del ser nacional, en la cual Portales encarnará unas potencias conservadoras y nacionales frente a la “fronda”, la aglomeración aristocrática destructiva¹⁶.

Sin ser nazi, como Keller, Edwards sí era nacionalista, aunque su nacionalismo –como más tarde el de la historiografía reaccionaria– colinde con situaciones ideológicas como el hispanismo, el decisionismo y el principio monárquico¹⁷. Representa, quizás, una forma de populismo

¹⁵ Toda la derecha chilena se encuentra aculturada y agrupada detrás de Portales desde hace más de cien años; ello resulta indesmentible. Incluso en su artículo “Pueblo y estado” el nacionalsocialista González von Marees decía que la época portaliana era la “felicidad de nuestra tierra”.

¹⁶ No resulta casual, en este sentido, que Keller cite a Hegel como inspiración en su artículo (1927).

¹⁷ Sobre *La fronda aristocrática*, consúltese: Mario Lillo, “Topos y alegorías en el ensayo histórico chileno: *La fronda aristocrática* de Edwards” (2003); el completísimo artículo de Cristian Gazmuri, “Alberto Edwards y *La*

autoritario que en Chile no llegó a convertirse en doctrina nacional-popular, como en Argentina, sino que derivó en una afirmación neoliberal del principio monárquico, consumada por el “pronunciamiento” militar de 1973¹⁸. Todo el libro de Edwards circula, no sólo en torno a cierto antiparlamentarismo racializado, rasgo hallable pero no predominante, sino en la “fronda” como un organismo histórico vivo y “trágico”¹⁹. Este organismo determina las tareas del ensayo histórico, que para Edwards no son las de una mera exhibición de los gustos insolentes y decadentes de la oligarquía, sino el despliegue de una evolución espiritual “de la antigua forma política hacia el gobierno de los partidos, hacia la oligarquía parlamentaria” (1964, p. 104). La tesis de Edwards es que, más allá de esta partidocracia también denunciada por sus colegas, Guillermo Subercaseaux y Francisco Antonio Encina, existe una propensión de las clases altas chilenas a la identificación rebelde, a la insumisión aristocrática e insolente contra el Poder (Edwards usa las mayúsculas) portaliano. De ahí que en Chile se haya producido el oxímoron de una fusión “liberal-conservadora” cuyo enemigo no era ningún político específico, ningún presidente, ninguna tendencia parlamentaria, sino la propia dirección espiritual de la nación chilena encarnada en la metáfora spengleriana del “estado en forma” (1964, p. 107). Esta propensión desordenadora, que el autor llama espíritu de fronda, coincide con el espíritu del siglo, la “religión liberal” que, como honda revolución moral, demuele el “alma colectiva de la sociedad”²⁰.

fronda aristocrática. Teoría e idea de la historia en Alberto Edwards”; y más tangencialmente la respuesta de Gabriel Salazar a Mario Góngora: “Historiadores, historia, estado y sociedad”, publicado en 1983.

¹⁸ Agradezco al profesor Renato Cristi por la generosa ayuda prestada en torno a este ensayo, particularmente a propósito de la necesidad de trazar una línea de continuidad que va desde Edwards hasta Guzmán. Cristi, sin embargo, no profundiza en la herencia que pueda tener la ontología racial de Palacios en este desarrollo. Con todo, su estudio “Carl Schmitt y Jaime Guzmán” (2022) indica con claridad la primacía del decisionismo schmittiano y del principio monárquico para el “pronunciamiento” militar de 1973 en Chile.

¹⁹ Véase: “Tropos y alegorías en el ensayo histórico chileno” (Lillo, 2003).

²⁰ “El liberalismo o, para hablar con más propiedad, el espíritu del siglo no es en el fondo y principalmente una doctrina política, sino una doctrina espiritual, una creencia, una filosofía que, si tiene sus teólogos y doctores,

Por otro lado, para Edwards, las masas chilenas aparecen como una materia receptiva, se encuentran desprovistas de agencia, no intervienen políticamente: “Portales hablaba de la tendencia general de la masa de Chile al reposo [...] aquel genial estadista no se equivocaba, ni mucho menos, cuando pensaba que esa tendencia, ‘el peso de la noche’, el respeto por el hecho consumado, constituía la base más sólida del orden social del país” (1964, p. 138). En otros términos: las masas no se confunden con la fronda; cuando se impregnan del “espíritu frondista”, de la tendencia oligárquica al desorden partidista y a la destrucción del Poder, es en virtud de su situación como “elemento neutro” (1964, p. 139). Constituyen un polo receptivo de la vida nacional. La “noche” del poder portaliano surge, precisamente, de una incapacidad metafísica para asumir agencia política de ningún tipo por parte del pueblo. Si bien las masas cuentan como elemento de la vida nacional, no son ellas las responsables de la “crisis moral” chilena apuntada por toda la clase intelectual, desde Recabarren hasta Tancredo Pinochet. La dialéctica nacional funciona por sobre ellas, es una dialéctica de lucha entre dos épocas espirituales:

Ese poder oligárquico, que sacaba sus fuerzas de la organización misma de la sociedad chilena, era el único capaz de luchar contra la tradición monárquica, heredera de la Colonia, y que Portales restauró. La política de Chile, desde 1849 hasta 1891, se sintetiza principalmente en el conflicto entre dos elementos espirituales orgánicos, ambos pertenecientes al pasado: la aristocracia y monarquía. Por eso nuestras revoluciones, incluso la de 1891, fueron siempre frondas (Edwards, 1964, p. 152).

Habría que indicar que, en primer lugar, Edwards descansa parte de su argumento en la mitología racial de Palacios: el elemento aristocrático, frondista, oligárquico, surge de una ralea castellana-vasca, mientras que Portales y su estado impersonal y autoritario (el principio monárquico) son

también penetra en el alma instintiva hasta lo más profundo de las masas. Es el alma misma de la sociedad en rebelión contra las ideas y sentimientos hereditarios, y contra las formas históricas de la cultura” (Edwards, 1964, p. 123).

la imagen de un pasado gótico en descomposición. En segundo lugar, al plantear que los verdaderos responsables de las revoluciones chilenas son los elementos espirituales (in)orgánicos, y no agencias políticas ubicables, Edwards reafirma una ambigüedad sustancial respecto a las masas: su tendencia “al reposo”, su “tranquilidad y obediencia” derivan de una especie de retardo (1964, p. 170)²¹. Sujeto destructivo, cuya sustancia espiritual es “orgánica”, la fronda está a la altura del espíritu, es ella la responsable de la decadencia chilena: Edwards llega a decir que su encarnación histórica y partidista es una “negación de la negación”²². Por eso, su apuesta es la de una filosofía de la historia a tono con la dialéctica: las masas son sólo una mediación entre la fronda y el Poder, entre el parlamentarismo frondista y oligárquico y el principio monárquico reflejado en la utopía retrocesiva del “estado en forma” portaliano.

Se puede afirmar que, mientras en Argentina el tiempo del dictador Juan Manuel de Rosas representa, al interior del ensayismo de Ramos Mejía o José Ingenieros, el tiempo de la irrupción heteróclita de la plebe, para Edwards el tiempo de Portales es el tiempo del principio monárquico y del pueblo manso, en reposo. Su toma de partido es decisionista, es una toma de partido por la soberanía contra la democracia parlamentaria, contra el principio burgués de la política y la intervención ciudadana²³. Edwards dice que los “régimenes políticos en forma reposan sobre fuerzas espirituales”: lo importante no es la intervención demótica, o la agencia política de los

²¹ Desprecio que ha sido aceptado, entre otros, por el admirador y estudioso del pensamiento de Edwards, Hugo Herrera. Véase: *Pensadores peligrosos* (Santiago: Ediciones UDP, 2021).

²² “Si la Alianza Liberal era una creencia, una fórmula desprovista de significado político práctico, la Coalición fue quizá menos que eso todavía: podría definírsela como una negación de la negación” (Edwards, 1964, p. 183).

²³ “Lo que he llamado la Fronda Aristocrática, es decir, la lucha casi constantemente pacífica de nuestra oligarquía burguesa y feudal contra el poder absoluto de los Presidentes, lucha que se inició en 1849 y tuvo su definitivo desenlace en 1891, es un fenómeno idéntico al que en Europa transformó, sobre todo a partir de 1848, las antiguas monarquías de derecho divino en gobiernos parlamentarios, dominados por la plutocracia burguesa” (Edwards, 1964, p. 269).

actores sociales, sino las fuerzas que él mismo tilda de “impersonales”, irreductibles a la acción política. Su obra es una filosofía de la historia, no una sociología. Motivada por una urgente necesidad de mostrar al pueblo como una materia social incapaz de toda acción afirmativa, la teoría de Edwards colinda con una condena unilateral del sufragio universal, “soberanía del número”, que le habría sido regalado al pueblo por fuerzas superiores a su inaptitud. La fronda “regala” al pueblo su acceso al universalismo del sufragio. Lo que hoy llaman, dice Edwards, “con miedo y escándalo, la dictadura del proletariado” es, precisamente, la última forma de este sufragio universal. La decadencia se cierne y avanza sobre la sociedad chilena, ahora habitada por un “pueblo desprovisto de los sentimientos hereditarios y tradicionales de la cultura, que no obedece sino a instintos materialistas de goce y dominación”; es decir, el “proletariado” (Edwards, 1964, p. 276). Este “desquiciamiento” es producido también por el divorcio entre el ejército y las clases dirigentes: “la burguesía, con su desdén *israelita* por todo lo que no es oro o lo produce [...] ha estado muy dispuesta a no ver en los militares sino asalariados de uniforme” (Edwards, 1964, p. 167). Obviando, de momento, el antisemitismo, la muy schmittiana fórmula de Edwards para esta descomposición dialéctica es, no un retorno positivo al principio monárquico y tradicional, que considera una vanidad ideológica, sino la recolocación del principio de autoridad en su forma pura. Sabe que las fuerzas que se ciernen son el último producto del espíritu del siglo, el comunismo, y desconfía de la fronda aristocrática y de su impostación burguesa para solucionar la crisis, y por eso clama por la dictadura.

Portales como solución ideológica de la fragmentación clasista

Para las élites, la irrupción de las masas en la ciudad refuerza no tan sólo la pretensión de entender la alteridad de las aglomeraciones, como en

toda una tradición que va desde Hyppolite Taine hasta Ortega y Gasset. También incita una fuga autenticista hacia el interior campestre y el surgimiento de ideologías anti-urbanas, provincianas o criollistas, como aquella de Leopoldo Lugones en Argentina, que fustigaba a la “plebe ultramarina”, o bien conmina al humanismo cristiano enfocado en la “cuestión social”, impulsado por la propia Iglesia católica. La novela de Edwards Bello, *El roto*, constituye una inmersión en la vida urbana del Santiago de principios de siglo, aquel espacio de la capital chilena que ya comenzaba a ser tachado de arrabal y de lupanar²⁴. *El roto* deriva de intentos literarios anteriores, como *La cuna de Esmeraldo*, y su importancia se refleja en el hecho de que, con el pasar de las décadas, el autor fue modificando su contenido, quitando grandes secciones de discusión teórica o filosófica con las tesis de Palacios, y enfatizando el drama humano de la vida proletaria en el Santiago de principios del siglo XX. *El roto* pertenece al inmenso arsenal del “miedo a las masas” en América, a la necesidad ensayística y literaria de confrontar el problema de las aglomeraciones y, fundamentalmente, de la irrupción del proletariado urbano en la antigua ciudad patricia. Recordemos, al respecto, que Benjamín Vicuña Mackenna distinguía tempranamente entre el “Santiago propio, la ciudad ilustrada, opulenta, cristiana, y la inmensa cloaca de infección y de vicio, de crimen y de peste, un verdadero potrero de la muerte” (1972, p. 24).

En este contexto, Edwards Bello quiere ir más allá: la figura del roto debe decir algo más que la mera épica de la pureza racial chilena, debía sumergir al lector en el arrabal santiaguino, ese “barrio sórdido, sin apoyo municipal” (2022, p. 64). Edwards Bello quiere mostrar que la obra de

²⁴ Edwards Bello conoce de cerca esa oposición. Su novela fue muchas veces tratada con desprecio por la élite, que se escandalizaba ante la imagen de miseria y desposesión de lo que Edwards llama en las páginas de *El roto* el “lupanar humano” (2022). La “suciedad sórdida y sin remedio” del roto es sin embargo responsabilidad de la oligarquía chilena que Edwards no se cansa de denunciar en su novela. Sin ser un traidor a su clase –porque la solución sólo puede ser estatal– Edwards conviene con Óscar Castro en que el paisaje molecular del lumpen puede ser reformado por la educación y por el trabajo.

Palacios y la mitología del mestizaje reprimían también una comprensión más profunda, más antropológico-social, más humanista, del “roterío” y del bajo pueblo de Santiago. Conste que Edwards Bello ocupa varias páginas de su novela escarneciendo al controvertido libro de Palacios, en una época en que, como muestran los ensayos de Enrique Mac-Iver y Francisco Antonio Encina, *Raza chilena* gozaba de un prestigio incontestado, aunque polémico, y había sido parcialmente traducido al mapudungun²⁵. En todo caso, la novela de Edwards Bello no es puramente una refutación de la teoría del mestizaje de Palacios: hay una herencia que abraza y que determina el libro, en el sentido de cierta positividad del roto, al lado de una constante mofa de la posibilidad de una sangre “darwinista y nietzscheana”²⁶. Lo que predomina, en definitiva, es una necesidad por exponer la apertura al mundo del lumpen; de sus prostíbulos y sus personajes rudos, violentos, en un gesto que a veces colinda con la romantización y a veces con el desprecio autoritario. Edwards Bello reclama para el roto un derecho a la transgresión, para usar un término de Bataille, que le ha sido concedido por el abandono ontológico de la vida lumpen del arrabal, el “lupanar humano”, como le llama. Son rostros, sujetos, gestos que pululan en un “barrio hirviente, lleno del ruido de las máquinas, los motores, la gritería de los pilluelos y vendedores ambulantes” (Edwards Bello, 2002, p. 202). Es un ambiente límite, en el que la vida se halla desgarrada entre la irrupción ferroviaria, símbolo del capital, y cierto pluralismo sórdido de la vida urbana empobrecida: “la parte nueva y la vieja se diferencian entre sí de una manera

²⁵ En ediciones posteriores a la de 1920, Edwards Bello quita esta contestación, por razones que valdría la pena analizar: “Digo a usted que el libro de Palacios es absurdo, obra de atraso y mistificación, barrera al progreso, obra chovinista marcadamente antiextranjera, canto al indio que es la verdadera fuente de nuestro espíritu antiartístico, apático; el indio que no sabe reír, no sabe admirar, el indio feo, la cabellera como quisco y chato y membrudo, cuya única manifestación humana es la violencia, el espíritu de contradicción y destrucción. El malón es la fiesta del indio; incendio, alcohol, violación” (2022, p. 300).

²⁶ Uno de los personajes exclama, en tono irónico: “Afortunadamente nuestra sangre es nitzscheana [...] Nietzsche escribió contra la moral cristiana, moral de esclavos” (Edwards Bello, 2002, p. 159).

cortante y simbólica, como el roto y el futre, la leva y el poncho: ese maridaje fenomenal que constituye la sociedad chilena” (Edwards Bello, 2002, p. 68). Es el corte burgués de la vieja ciudad criolla, devenida ahora en el dualismo vivo de la lucha de clases, el que aparece como motivo central de una condescendencia humanista con los pobres²⁷.

Hay que destacar el trasfondo prostibulario de la novela de Edwards, que se repite en otras obras de la conciencia nacional humanista y la “cuestión social” chilena, como *La vida simplemente* de Oscar Castro. Sólo en la cruda realidad de esa vida sujeta al intercambio sexual monetizado aparece, como posibilidad, el material fuerte de la vida urbana: “cuando volvió a la vida, al abrir sus grandes ojos melancólicos de esa ciudad doliente –de esa calle Borja cuya fisionomía era un rictus doloroso– le pareció que salía de su crisis con un renovamiento de energías [...] ¡Ya era un roto chileno!” (2002, p. 97). No sin un dejo de nostalgia, el segmento proletario de la ciudad parece concitar todos los dolores humanos, pero al mismo tiempo, produce el milagro del roto chileno como identidad nacional repuesta de su propio sacrificio: “bajó y echó a andar lentamente hasta la calle dolorosa de las ninfas pobres. Eran otra tierra y otros colores. Otra tierra de él y de los suyos. Tierra del roto, más pequeño, más tostado y más viril” (2002, p. 128). Y es que la pobreza prostibularia es el verdadero “rictus doloroso” que consagra a la raza, produce al roto chileno como posibilidad de preeminencia urbana viril. La ambigüedad entre la abyección de la vida proletaria urbana, el arrabal, el “lupanar humano”, todas esas figuras de la frontera entre la civilización capitalista y la barbarie obrera y lumpen, y el necesario patriarcalismo de la identidad nacional chilena, una vez más, encontrará una solución historicista en Portales, quien parece instituir un locus concéntrico de la raza chilena.

²⁷ Será también el caso de otras novelas, como *La vida simplemente* de Óscar Castro.

Décadas después de publicar *El roto*, que ya se enunciaba en los términos de una discusión literaria y científica con Palacios, Edwards Bello retoma la vieja discusión sobre el estatuto de Portales²⁸. Su manuscrito, “Andrés Bello y Diego Portales”, en contraste con las ambigüedades sensitivas de *El roto* y su compromiso con Emile Zola y el naturalismo, vuelve al mito de Portales como sitio privilegiado del carácter nacional. Ahora, Portales puede soldar y suturar la fragmentación de la que el roto chileno era un síntoma doloroso:

Portales es un carácter muy chileno y lo cierto es que todos los nacidos en estos valles andinos tenemos algún parecido con él. Manifestaba esa atracción fácil de hombre que se prodiga hace ostentación de la grosería, costumbre chilena cuya causa intentaremos explicar. El epistolario de Portales muestra la superficie erizada del carácter. [...] Las bromas y el lenguaje que empleaba Portales eran duros y posiblemente ocultaban el fondo tierno que nuestra sociedad repele como cosa de afeminados o siúticos. El chileno desdeña el adorno o la etiqueta, cosas que considera indignos de un país fuerte. Se oye decir que ‘el hombre debe ser feo, hediondo y peludo’. La obra *Raza chilena*, por Nicolás Palacios alcanzó gran fama, a pesar de sus errores científicos, por interpretar ese aspecto de nuestro carácter (Edwards Bello, 1958)²⁹.

Nótese la expresión: desdén por el adorno y la etiqueta, cosas de afeminados: este carácter viril de la chilenidad se habría reflejado no sólo en el roto, sino también en polémicas antiguas, del siglo XIX, como aquella en la que los intelectuales chilenos (Salvador Sanfuentes, Jotabeche, Vicente Pérez Rosales) trataron frecuentemente a los emigrados argentinos como afrancesados, en una ácida polémica sobre el romanticismo. En esta cita, Portales representa una auténtica catexis del ser nacional, reflejada en la “superficie erizada” del carácter. La epidermis nacional tiene en Diego

²⁸ Edwards Bello se burla del “nietzscheanismo darwinista” detrás de la idea de raza gótico-araucana, pero reconoce que el roterío –incluso en su descripción novelada; más cruda, nihilista y sanguinolenta– es producto de la fundición producida en la “guerra de Arauco”.

²⁹ “Andrés Bello y Diego Portales” es un manuscrito hallable en la Biblioteca Nacional de Santiago. El escritor Joaquín Edwards Bello parece haber publicado este manuscrito en algún periódico local chileno, pero no he tenido conocimiento de su versión impresa.

Portales su “point de capiton”, para usar la terminología lacaniana³⁰. Constituye, como plantea Rodrigo Karmy, un “fantasma” capaz de darle anclaje al deseo nacional y al goce chileno: ostentación de la grosería, rudeza, violencia viril. Portales aparece, en fin, para usar la terminología de Lacan como un “derecho al falo” de la sociedad chilena³¹. El roto, en otros términos, implica una resolución de la decadencia que la novela había observado en la ciudad capitalista: le devuelve al proletariado su virilidad nacional mediante Portales.

Encina: el portalianismo como fuerza cósmica

Esta transformación, en la historiografía, en la literatura, en el ensayo, de Portales en catexis nacional, logra un clímax en Francisco Antonio Encina. En su ensayo, Portales deviene una suerte de fuerza inmaterial, o como dice Encina, un “gran intuitivo, dotado de extrañas fuerzas de imaginación creadora y de poderosa voluntad magnética, que crea un alma nacional y simboliza un trozo interesantísimo de historia” (1964, p.10). Portales es una “energía vital” que encarna la supervivencia progresiva de los valores coloniales de la autoridad; repitiendo la hipótesis de Edwards sobre el principio monárquico, como estatus del portalianismo. Para Encina, además, se trata de mostrar cómo el personaje imprime su fuerza “cósmica” en la historia³². Historia que requiere ser distinguida, sobre

³⁰ Sobre el “point de capiton” ver especialmente: *Seminario VII* (Lacan, 2001b) y el libro de Slavoj Zizek, *The Sublime Object of Ideology* (1991). El “point de capiton”, o punto de acolchamiento, representa un momento en el que la cadena signifiante puede quedar atada. Desde luego, el acolchamiento es también una figura visual: el botón que aúna un elemento flácido, que lo ordena en torno a un punto reunidor.

³¹ “La identificación viril se encuentra en la base de la relación edípica normativa, se funda aquí en el plano simbólico, es decir, en el plano de una especie de pacto, de un derecho al falo” (Lacan, 2020, p. 84).

³² El filósofo chileno René Baeza escribe al respecto: “La pedagogía enciniana no habría dejado de estar en contacto íntimo con el espacio de la imaginación. El injerto del autor personal, en la representación objetiva de lo intuitivo, se hace parte complementaria, además, de un trabajo *personificador* que exhiben todos sus textos” (manuscrito facilitado por el autor titulado “Personalidad e historia”, para servir de prólogo a una reciente edición del *Portales* de la editorial Katancura, Santiago).

todo, de la teoría imaginaria de los intelectuales: “siempre se ha opuesto al sentido común del chileno a la insensatez del teórico chileno que, no siendo capaz de elaborar la realidad, no hace sino parodiar ideas ajenas” (1964, p 70). Esta fórmula se repite a lo largo del libro, en términos de una ruptura trascendental entre la teoría y la realidad³³. Hereda, tal vez, trazos de una historia como la de Tocqueville o Burke: las costumbres, las tradiciones, configuran una materia espiritual que disiente de los regímenes de gobierno surgidos de las ideas y los “concepto abstractos”, así como de la “incapacidad del intelectual para elaborar directamente la realidad política” (Encina, 1964, p. 46).

Hay en el *Portales* de Encina un recurso anti-intelectualista al irracionalismo espiritual, entendido como capacidad del genio creativo de Portales para ponerse doblemente afuera y en contra de cualquier acervo político-histórico. Portales representa ideas anagógicas, incluso si el personaje no se encuentra en posesión de cualquier idea teórica. Se trata de una fuerza suprahistórica, incluso anti-intelectualista, que salta sobre su época. Las ideas de Portales están, entonces, “colocadas en un porvenir tan remoto que no podían ser comprendidas en la época y en el medio en que [actuaron]” (Encina, 1964, p. 51). Este mundo trascendental de las realidades se instituye contra el “mundo del pensamiento”, a fuerza de reflejar una psicología plástica, que opera como forma pura del ser nacional. El genio de Portales se reduce a los hechos de su vida, a su perfil psicológico atormentado por eventos negros, como la muerte de su esposa:

La amó con el ardor de su temperamento sensual y con la pasión de un místico. La muerte se la arrebató dos años más tarde, en pleno apogeo pasional. La vehemencia interior se resolvió en una violenta crisis mística. Es la primera *manifestación viril* de su gran exhuberancia vital. Se canalizará más tarde en otras direcciones; pero permanecerá constante en intensidad. Es

³³ “El lector ajeno a prejuicios científicos y políticos, que quiera formarse una *idea real* de Portales y de su creación política, encontrará un auxiliar útil en muchos de estos epígrafes. Su contenido, aunque muy viejo y vulgar entre los grandes pensadores, difiere bastante del mundo de los conceptos y de las abstracciones en el que aún se mueve, casi exclusivamente, el intelecto hispanoamericano” (Encina, 1964, p. 82).

un hervor de la vida que vuelve a encontrar el comerciante, el estadista y el escritor epistolar
(Encina, 1964. p. 77; subrayados míos).

Encina saca a relucir aquí una enorme capacidad para, como historiador, imponer el sello intuitivo de su lenguaje en el personaje histórico, sacando en limpio hipótesis de calado más general. El “genio” de Portales circula en torno a esa intensidad viril, a esa “intuición mística de la nada de la vida y de su contenido” (1964, p. 129), y al temperamento “vigorosamente sensual”; son los sintagmas que permiten a Encina inventar una retórica afirmativa sobre el desprecio al saber. Portales, en otros términos, es una energía creadora que sobrepasa y anula cualquier tradición intelectual, cualquier ciencia: “su indiferencia por los estudios de la época debe buscarse [...] en la repugnancia innata de los genios de la acción por los ejercicios retóricos” (1964, p. 140). Encina incluso hace gala del irracionalismo como fundamento del régimen portaliano cuando dice que “el genio político es incomprensivo” (1964, p. 210).

La exuberancia de Portales, su sensualidad anti-intelectualista y espiritualizada, sólo se abre paso en un pueblo, de nuevo, de carácter fundamentalmente receptivo. Al respecto, Encina hereda no sólo las tesis de Edwards, sino también la teoría de Palacios sobre la homogeneidad del ser racial chileno, que reivindica abiertamente en otro lugar: “sometidos a un mismo régimen, expuestos a los mismos peligros y mezclados en una masa común, cualquiera que fuera su procedencia regional, los conquistadores formaron en Chile un pueblo uniforme” (Encina, 2011, p. 180)³⁴. Acaso este sea la idea central del *Portales*: el sensualismo viril y trascendental del espíritu nacional, simbolizado en Portales, debe congeniar con el milagro de un pueblo uniforme. Esta uniformidad es el núcleo del “peso de la noche”

³⁴ Se trata de *Nuestra inferioridad económica*, seguramente el libro más conocido de Encina. Publicado en 1912, este libro recoge la herencia de Palacios y representa como ningún otro la ruptura con el positivismo al interior del pensamiento social de la derecha chilena. Debido a la extensa literatura que existe en torno a él (Ruiz Schneider, entre otros), no desarrollo una lectura de este en este ensayo.

del que hablaba Portales en su epistolario³⁵. El pueblo chileno debe ser, ante todo, una aglomeración tendiente al reposo³⁶.

Las ontologías de la guerra en el Chile del centenario

Si algo caracteriza, globalmente, a la jerga de la autenticidad chilena, es el retorno a formas sociales, pero sobre todo a cadenas significantes, discursivas, en estado de agotamiento o descomposición. Adorno elaboró este concepto para discutir con el existencialismo, pero parece crucial extender el contexto de la autenticidad, más allá de su áspero debate con Heidegger, marcado por situaciones de época que exceden al presente trabajo. Lo crucial de la jerga de la autenticidad es que, como herramienta teórica, puede ir más allá del debate, a menudo cerrado, entre Adorno y el existencialismo. Al interior de la jerga emerge un suspiro frente a la “sociedad del canje”, una ambigüedad creciente frente al modo de producción capitalista y su consecuente fusión entre producción y circulación. Adorno dice muy sucintamente que la jerga de la autenticidad

³⁵ Las palabras de Portales: “El orden social se mantiene en Chile por el peso de la noche y porque no tenemos hombres sutiles, hábiles y cosquillosos: la tendencia casi general de la masa al reposo es la garantía de la tranquilidad pública. Si ella faltase, nos encontraríamos a oscuras y sin poder contener a los díscolos más que con medidas dictadas por la razón, o que la experiencia ha enseñado a ser útiles” (Portales, 1979, p. 10).

³⁶ Podría pensarse la relación entre Palacios, Edwards y Encina como una mediada por el síntoma, el deseo y la metáfora o solución ideológica. El síntoma da cuenta del momento de la lucha de clases como situación inevitable de las intervenciones teóricas de las que se trata; en el plano del deseo del tipo de pulsión intelectual mediada; y la metáfora del artefacto ideológico que permite encadenar el sobrepasamiento del síntoma respecto del deseo, el intento de inscripción simbólica.

	Síntoma	Deseo	Metáfora
Nicolás Palacios	Borde proletario	Plus de germanismo	Roto chileno
Alberto Edwards	Mesocracia radical	Dictadura	Estado en forma
Francisco A. Encina	Peligro rojo	Irracionalismo	Portales

tiene que “defender como imperdibles formas sociales caducas”, y que es precisamente esta defensa la que lleva a sus representantes a constituirse como el apéndice irracionalista de la racionalidad burguesa. “Tal irracionalidad en medio de la racionalidad es el clima de trabajo de la jerga” (Adorno, 2011, p. 422). Es un momento conceptual que también, utilizando un término de cuño benjaminiano, Adorno llama “aura residual”³⁷. Precisamente: sólo cuando el aura de la vieja autoridad señorial encarnada por Portales (el principio monárquico, según Edwards), decae frente a fuerzas que se extienden más allá del espíritu, en el predominio de la equivalencia general, esta autoridad se vuelve un residuo que, abrazado por sectores aristocráticos, produce utopías identitarias, ficciones nacionales y relatos sobre la autenticidad del ser nacional. Cuando Encina destaca el anti-intelectualismo portaliano como elemento trascendental, como formulación vigorosa de una tendencia a la verdad patria que no puede ser capturada en ninguna teoría ni en ninguna formulación racional, consume la jerga chilena.

Por otra parte, que el poema fundacional de Chile sea *La Araucana*, como recuerda Andrés Bello, quiere decir que, precisamente, la institución de la etnicidad ficticia del ser nacional gira alrededor de la guerra, de una guerra interna, que da a luz el milagro de una raza uniforme, en un continente donde el mestizaje fue tildado de “cósmico”³⁸. Esta conciencia nacional belicológica corre pareja con la descripción de Ercilla sobre los habitantes precolombinos del territorio chileno como “gente soberbia, gallarda y belicosa”. Chile es, en este sentido, una tierra de guerra, como dirá también Mario Góngora en su comentado *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile*. Ercilla, al respecto, declama: “Digo que norte a

³⁷ Me refiero, evidentemente, al texto de Walter Benjamin “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, en el que aparece el concepto de aura. También, en todo caso, léase la lectura definitiva de este texto por el filósofo Willy Thayer, “Aura serial” en *El fragmento repetido* (2006).

³⁸ Me refiero, desde luego, a Vasconcelos y su *Raza cósmica*.

sur corre la tierra, y báñala del oeste la marina; a la banda de leste va una sierra que el mismo rumbo mil leguas camina; en medio es donde el punto de la guerra, por uso y ejercicio más se afina. Venus y Amón aquí no alcanzan parte, sólo domina el iracundo Marte” (1993, p. 10). Este ideologema belicológico de la nación chilena produce, finalmente, lo que Hernán Vidal llama el mito fundacional de la raza chilena: la idea de una “fundación simultánea” de Chile y de su ejército, el mitologema de la raza militar³⁹.

El nombre de Chile permanece ligado a una guerra atávica, que da lugar al enfrentamiento entre dos pueblos belicosos. Ontología de la guerra, para utilizar un término de Emmanuel Lévinas, vinculada a una operación de fundación nacional: el surgimiento de Arauco como *imago* del ser nacional belicoso y del ejército. Indalicio Téllez, comandante en jefe chileno, publica durante la segunda guerra mundial su libro *Una raza militar* (1940), en el que hace una síntesis ordenada de las tesis de Nicolás Palacios⁴⁰. Inscrito en lo que Vidal llama la mitología militar chilena, el texto de Téllez insiste en que “para los araucanos no había otra ocupación digna de ellos que la guerra” (1940, p. 25). Blasón de la identidad nacional, resultado del choque entre dos razas gigantes (araucanos y españoles), el ejército es la evolución destinal de la identidad chilena. Ya antes, en 1933, Téllez había publicado su biografía sobre Lautaro, en la que el cacique mapuche es retratado como primer genio militar chileno⁴¹. Aquí aparece una conclusión de historia conceptual: la interpelación ideológica nacional, en Chile, se

³⁹ “El impacto de sus imágenes, metáforas y símbolos hace que toda interpretación de la *Historia del Ejército de Chile* quede marcada desde el comienzo por la ubicación del mito fundacional de la raza chilena (Vidal, 1989, p. 28).

⁴⁰ El libro de Téllez se inscribe en esfuerzos más bien tempranos de lucha ideológica al interior del ejército chileno, por cimentar un alma nacional opuesta al marxismo de posguerra.

⁴¹ “Durante varios siglos ha dormido en la historia el nombre de Lautaro: pero ya es tiempo de que la equidad de los hombres y el patriotismo y la gratitud de los chilenos lo lancen al mundo en alas de fama” (Téllez, 1933, p. 6).

constituye alrededor de una jerga que puede ser calificada de militar o incluso militarista, apoyada en una ontología de la guerra. La reproducción ideológica de esta interpelación nacional al interior del ejército chileno es, desde luego, anticipable, aunque tiene recovecos excepcionales.

El laboratorio ideológico del fascismo chileno

En 1923, en el *Memorial del Ejército de Chile*, el mayor Fernando Lazcano escribía que “la guerra es para las sociedades lo que una tempestad para la naturaleza: purifica el aire. La guerra es un baño de salud para todos los pueblos, y para los pueblos que envejecen, un baño de juventud” (1923, p. 486). Esta necesidad de defender la dignidad ontológica de la guerra persiste a lo largo de los cien años de historia del *Memorial*, revista troncal del pensamiento militar chileno. En 1926, el mayor Leiva Torres arremetía contra el “anarquismo y el anti-militarismo”, a partir de la idea leboniana del pueblo –y consiguientemente la patria– como un organismo vivo, no sin reminiscencias de orientación socialista: “es un error pretender que el proletariado se desprenda en absoluto del pueblo en cuyo seno ha crecido, de la tierra en que ha visto la luz y sea antipatriota y antimilitarista” (1926, p. 460)⁴². En los números de 1930 y 1936 se reproduce completo en el *Memorial* el artículo de José Enrique Rodó, “La paz y la guerra”, en el que el autor ensaya una formulación prospectiva sobre el hombre de armas, el soldado, como “rudo artífice de la patria guerrera” y al mismo tiempo

⁴² Leiva Torres parece ensayar lo que, al interior del ejército, será una tradición vedada y reprimida fuertemente después de la “República Socialista” encabazada por el general Grove en 1932. De hecho, escribe sobre Jaurés, “gran socialista”: “Jaurés, el gran líder socialista, en sus conferencias en Buenos Aires, dedicó un himno a la patria: ‘La única potencia que puede resistir sin mella ni disminución el contacto corrosivo de la verdad es la patria, la patria superior a todos los hombres, a todos los sistemas, a todas las transformaciones sociales; que perdura mientras éstos y éstas pasan, que perdurarán cuando nuestros sueños se hayan realizado y nuestros temores también, destruyendo la obra soñada; la patria, gran río que desciende en la corriente de los siglos’ ” (192, p. 471).

“hombre del porvenir” (1930, p. 670). Posteriormente, el comandante Víctor Molina Pinto escribía en el *Memorial* contra las amenazas idealizantes de la noción de la paz y nación universal: “mal que les pese a los pacifistas e ideólogos que sueñan con una Patria universal y fraternal, debemos aceptar la sociedad humana tal cual nos la presenta la historia a través de los siglos” (1935, p. 28). Dos años después, el comandante en jefe del ejército Bernardino Parada Moreno planteaba que la guerra es “instintiva” y que su “raíz está profunda y fuertemente atada a lo más íntimo de la especie” (Parada, 1937, p. 480). Obstaculizar la guerra podría conducir a una “marcha recta a degeneraciones más funestas que la guerra misma” y a formas platonizadas del instinto guerrero, incompatibles con la “ley biológica de los opuestos” que gobierna el ser belicológico chileno (Parada 1937, pp. 480-481). Finalmente, cabe destacar que entre julio y agosto de 1938, el *Memorial* reproduce el famoso debate entre Freud y Einstein, “El porqué de la guerra”, ocurrido en 1933, que anticipaba preocupaciones por el horizonte siniestro del militarismo alemán.

Es importante subrayar, para leer la formulación militarista de la jerga, que la teoría freudiana llegó a una concepción monista sobre las pulsiones con el objeto de entender la guerra. Contrario a lo que plantea cierta lectura jungiana (no sin fascinaciones militaristas, como demuestra el texto “Wotan” que Jung publica en 1936, tres meses después del ascenso de Hitler)⁴³, que se anima a ver en el Freud de los textos sobre la pulsión de muerte una suerte de dualismo esotérico, con toda su carga mito-genética, pareciera que para Freud la única pulsión real, con toda su estructura dialéctica, es la pulsión de muerte (*Todestrieb*). Este es un desplazamiento

⁴³ Jung creía firmemente que el inconsciente era colectivo, y en que los mitos vivían más allá de cualquier conciencia individual. Al plantearlo de esa manera, Jung subsumió la función simbólica, que articula al sujeto, en la forma del mito. “Lo hemos visto [a Wotan] cobrar vida en el Movimiento de la Juventud Alemana, y desde el comienzo la sangre de varias ovejas fue derramada en honor a su resurrección. Armados con mochilas y laúd, los jóvenes rubios, y a veces muchachas también, eran vistos como vagabundos inquietos en cada camino desde el Cabo del Norte hasta Sicilia, devotos fieles del dios andariego” (1991, p. 29).

claramente legible en Lacan, para quien la pulsión de muerte configura el objeto como causa del deseo, el real enigmático sobre el que, sin embargo, se articula el sujeto, desplegando una serie de proyecciones protectivas. El propio Freud lo reconoce en el texto reproducido en el *Memorial*, “El porqué de la guerra”: “el instinto de muerte se convierte en una pulsión destructura, debido a que se exterioriza, con ayuda de ciertos órganos, contra los objetos: el ser animado protege [...] su propia existencia destruyendo el elemento extraño” (1991, p. 96). El sujeto, de esta manera, está articulado sobre un “recoil”, en los términos de Judith Butler, y la pulsión que llamamos “de vida” aparece como un recoveco dialéctico de la pulsión de muerte⁴⁴. Resulta adivinable que Freud construyera su teoría de la guerra en torno a la pulsión de muerte; y que atribuyera al sentido de la cultura el carácter de antídoto contra las pulsiones destructivas que predominan en la experiencia bélica. La debilidad del argumento consiste en que, precisamente, y como lo reconoce en otros textos como *Psicología de masas y análisis del yo*, hay un elemento de cultura que se expresa como barbarie bélica.

Este paroxismo de la pulsión de muerte corresponde, precisamente, con la doctrina de la guerra total introducida en el ejército chileno justo antes del ascenso del fascismo europeo. En febrero de 1931, el *Memorial* publica un artículo del general alemán Hans von Knauer, cuya carrera e itinerario dan cuenta de los alcances de un prusianismo chileno –que debe ser reinterpretado como nazificación. En Junio de 1927, von Knauer ingresa al Ejército de Chile como instructor, a cargo de la reorganización nacional de conscriptos. Posteriormente, en 1936, ya de vuelta en Alemania, ingresa al *Oberkomando des Herees* y a la reserva del Führer, trabajando en la legión Cóndor, e involucrándose en el bombardeo de Guernica⁴⁵. En un artículo

⁴⁴ Sobre la idea de “poder en recoil”, *The Psychic Life of Power* (Butler, 1997).

⁴⁵ Von Knauer se retiró del ejército en 1943, a punto de morir, gravemente enfermo. Había servido también en la batalla de Moscú. Se trata de un caso que demuestra fehacientemente la filiación nazi de la ideología militar chilena.

titulado “El valor de la tradición”, von Knauer explica que la función del soldado es, precisamente, la de comparecer frente a la guerra en una sociedad que se esfuerza en negarla:

Contemplando la guerra en tal sentido, las fuerzas bélicas cultivadas en la paz y empleadas después en la guerra darían la medida de la *totalidad* de las energías inmanentes de la nación. Ellas servirían para apreciar si determinado pueblo posee vitalidad suficiente para hacerse acreedor a un gran porvenir. [...] Lo que parece el triunfo de la violencia sobre la razón sería en verdad la victoria de la vida sobre el orden anticuado establecido por los hombres, o también el triunfo de las realidades, tal vez duras, sobre el edificio artificial de las ilusiones y sueños humanos (1931, p. 82).

La distribución conceptual de von Knauer, de especial importancia por los altos rangos que ejerció al interior de las instituciones de formación castrense en Chile, traza un dualismo severo entre el artificio de las ilusiones humanas (el universalismo, el pacifismo, como vimos arriba, serían formas de ese artificio) y las energías inmanentes de la nación, fundadas en una violencia de vitalidad bélica. Von Knauer confirma, en cierto modo, el esquema freudiano para el cual el inconsciente es, por así decirlo, un residuo violento del alma, en este caso del alma nacional. Por eso, la verdad, “el triunfo de las realidades”, sólo puede ser expresado en la guerra (Von Knauer, 1931, p. 84). Por otra parte, hay una correlación evidente entre este vitalismo de la guerra total y el “triunfo de las realidades” contra las “ilusiones”, y el anti-intelectualismo portalianista.

Acaso aquí asistimos a una formulación militarizada de la jerga, en la que la épica se parapeta detrás del horror. Estas habían sido también las tesis de la Europa de preguerra desarrolladas por Ernst Jünger, especialmente en su novela *Las tempestades de acero* (1920) y *La guerra como experiencia interior* (*Der Kampf als inneres Erlebnis*, publicada en 1922)⁴⁶. La guerra es la clave de bóveda de la autenticidad nacional; para

⁴⁶ La guerra es ontológicamente superior a la paz, para Jünger, por el tipo de experiencia que propone: “cuando me imagino que estaría encadenado a una profesión, rodeado de trepadores, o pertenecería a un cuerpo de oficiales en tiempo de paz, o a una asociación estudiantil, o me hallaría rodeado de literatos en un café lleno

Jünger, ella es el auténtico acontecimiento cósmico que divide la historia humana, lo que él llama “movilización total”, la energía vital, inmanente, de la totalidad de las fuerzas. Hacia los 20, Jünger asume que la guerra ha sido compenetrada por el fenómeno de las masas, y actúa como fuerza implacable, movilizandando todas las fuerzas técnicas, humanas y naturales del mundo⁴⁷. Al respecto, es de destacar que, en 1936, el *Memorial* publica un extenso artículo sobre un libro del general Erich Ludendorff, que es calificado como “estratega de la realidad” (Rose, 1936, p. 586). Precisamente porque la única realidad es la de la guerra, frente a la cual la vida pacífica es artificio e ilusionismo, Ludendorff había elaborado un concepto familiar a aquel de la “movilización total” empleado por Jünger, la idea de guerra total: “la guerra total significa el supremo esfuerzo de un pueblo por conservar su vida integral contra enemigos que tratan de aniquilarlo [...] cada ciudadano debe saber lo que significa la guerra y qué enormes exigencias reclama de cada uno. De lo contrario, existe el peligro de que el pueblo fracase en la contienda, que perezca” (Rose, 1936, p. 586). La guerra constituye el acto supremo para la autoconservación de un pueblo, un punto máximo de coincidencia ontológica consigo mismo, con su energía vital.

de humo; creo que al cabo de seis meses habría echado todo a rodar para marcharme al Congo o al Brasil, o a cualquier otro lugar en que esa gente no hubiese estropeado aún la Naturaleza. La guerra, que tantas cosas nos quita, es generosa en ese aspecto” (Jünger, 1996, p. 328).

⁴⁷ Por ejemplo, en *La movilización total* de Jünger: “Es un espectáculo grandioso y terrible ver los movimientos de las masas –unas masas de conformación cada vez más uniforme– a las que está tendiendo sus redes el *Weltgeist*, el Espíritu del Mundo. Cada uno de esos movimientos contribuye a su captura, que es más y más rigurosa e implacable; y aquí actúan especies de coacción más fuertes que la tortura: tan fuertes que el ser humano las acoge con júbilo. El Dolor y la Muerte están al acecho detrás de la felicidad” (Jünger, 1996, p. 121).

Atavismo e interpelación ideológica

El vapuleado concepto althusseriano de interpelación ideológica adquiere aquí una formulación diferente, aunque autorizada por la propia escritura de Althusser: se trata no sólo de la interpelación de los individuos como sujetos, sino del hecho de que, para funcionar, dicha interpelación requiere de un recurso a una violencia originaria cuasi-inconsciente. La ideología, en este sentido, constituye una “cuestión de armas”⁴⁸. El laboratorio althusseriano para el concepto de interpelación puede hallarse en un texto de 1966, “Tres notas para una teoría de los discursos”. Mientras que en el más famoso “Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado”, publicado en 1970, Althusser recurre a la imagen del emplazamiento policial para ejemplificar la noción de interpelación (lo que ha sido motivo de profundas discusiones especulativas), en 1966 la imagen central es la del ejército: “al reclutar a los sujetos ideológicos, el discurso ideológico los instaure como sujetos ideológicos al mismo tiempo que los recluta [...] la circularidad de la estructura ideológica, su centrado especular, son el reflejo de la duplicidad de ese acto” (2008, p. 280). La metáfora del reclutamiento tenía, inicialmente, una importancia mucho mayor a la de la interpelación policial, al punto que Althusser dice que “para el discurso ideológico, no hay civiles, sólo soldados” (2008, p. 136)⁴⁹. Se trata de una diferencia profunda respecto del concepto de hegemonía gramsciano y lo que traficaba, insalvablemente, esta noción: la idea del consenso como base de toda

⁴⁸ Véase el texto de L. Alarcón: “Cuestión de armas. En torno al diferendo Althusser-Poulantzas” (2010, p. 32). No es mi intención atiborrar el texto con problemáticas de orden filosófico sobre el pensamiento althusseriano, pero en todo caso, merece ser mencionado que en el centro de este debate está Chile.

⁴⁹ Recuerdo aquí la definición de la interpelación a partir de la figura del policía, en la versión del concepto de 1970 publicada en vida por Althusser: “Sugerimos entonces que la ideología ‘actúa’ o ‘funciona’ de tal modo que ‘recluta’ a los sujetos entre los individuos (los recluta a todos) por medio de esta operación muy precisa que llamamos *interpelación* y que se puede representar con la más trivial y corriente interpelación policial (o no) ‘Eh, usted, oiga’” (2006, p. 147).

dominación ideológica. Como lector simultáneo de Freud y Maquiavelo, Althusser no podía aceptar la prioridad sociológica del consenso para explicar la relación entre reproducción ideológica y material⁵⁰. La ideología sustenta su fuerza en efectos de transformación cuya determinación última, su núcleo inextricable, es la violencia. En otros términos, la supervivencia psíquica de la ideología consiste en un *surplus* de violencia que la interpelación requiere para funcionar. De ahí que el ejército sea, por así decirlo, la última instancia material de la ideología en el Althusser tardío, lejos del concepto gramsciano de hegemonía, en el que predomina la teoría del consenso.

Aquí podemos dibujar una serie concatenada de efectos entre la jerga de la autenticidad, la interpelación ideológica del ser nacional chileno, y el ejército. El ejército, en fin, trabaja como un espejo institucional del fascismo chileno y sus “fantasías masculinas”, para acudir al concepto de Theweleit (2018). Un fascismo patriarcalista, precisamente, cuya obligación lidiar con la intervención de las masas, con su irrupción creativa y con sus ideologemas particulares (incluyendo, como se ha visto, al socialismo y al comunismo), y con un compendio de ideas contrarrevolucionarias parapetadas más tarde en torno al anticomunismo, el neoliberalismo y el empresariado católico.

Ya más tarde, en 1974, el general Tarcisio Rosas repite las tesis centrales de Palacios, a más de setenta años de *Raza chilena* y, lo que es más importante, a un año del golpe cívico-militar dirigido por Augusto Pinochet: “rotos somos todos –escribe Rosas– pues roto es sinónimo de chileno” (1974, p. 171). También explica que “jamás requeriremos ejemplos heroicos de la historia griega o romana para enseñar a nuestros hijos, ya que narrándoles algunos hechos de nuestra raza ancestral cíclopea, la

⁵⁰ Aquí recojo lo que Althusser plantea en 1978, en su *Que faire*, publicado recientemente. Los efectos de la ideología, en este texto, convienen ser pensados bajo la imagen maquiaveliana de “todos los ciudadanos del pueblo reunidos en el ejército” (2020).

araucana, conseguiremos impresionarlos y darles una visión clara y precisa de lo que es el heroísmo” (1974, p. 172). La ancestralidad araucana a la que recurre consecuentemente la intelectualidad orgánica del golpe de estado es, trabajosamente, el mejor ejemplo de la jerga de la autenticidad: la apropiación épica, compositiva, mestiza, de una nación indígena atávica que, en su ingreso al panteón ideológico forcluye cualquier mapuchidad real, poniendo fuera de riesgo la blanquitud del ser nacional chileno⁵¹. Hay también una reducción de lo mapuche al elemento femenino, una ambigüedad homoerótica que recuerda a las tesis de sobre cierto amor filial entre los varones, dentro y fuera de la jerga castrense.

El atavismo de la jerga chilena brota, como en un punto ideal, en el libro de Palacios. Puede decirse que ahí se encuentra una génesis ideal, aunque envuelta en la forma del estrambotismo más inaceptable, de la interpelación ideológica del ser nacional chileno. Precisamente porque *Raza chilena* efectúa una remisión dialéctica del positivismo y las psicologías de masas al espiritualismo, al atavismo, a cierto vitalismo nietzscheano, en fin; a la jerga. En esa locura especulativa, repleta de ejemplos de la frenología europea y al mismo tiempo empeñada en una subordinación reaccionaria al poema de Ercilla, *La Araucana*, la reversibilidad entre positivismo e irracionalismo se muestra de manera más primitiva⁵². Que en 1974 *Raza chilena* siga siendo un texto de instrucción en el ejército, refuerza la hipótesis sobre el fascismo ideacional del pensamiento militar chileno. Situado en un núcleo de representabilidad y asentado en el poder de las

⁵¹ De hecho, Rosas dice que: “según lo expresado, no somos realmente de ascendencia latina, pues por raciocinios lógicos se desprendió que los integrantes de los cuadros del conquistador, fueron de ascendencia gótica, salvo pocas excepciones” (1974, p. 172).

⁵² Insisto en la pertenencia a Lukács de esta tesis. Él la extendió de forma exagerada, eso sí, a la literatura de Kafka. Lukács considera que el surrealismo es una forma invertida de naturalismo, un compromiso inconsciente con las formas de esquizofrenia social que la literatura psicologicista se esmeraba en condenar. El idealismo lukácsiano choca aquí con un límite, toda vez que la remisión dialéctica del positivismo a la jerga, observada también por Adorno en su texto, no puede responder a meros cambios de paralaje o de posición de un mismo sujeto. Más bien se trata de un desenvolvimiento consustancial al capital mismo.

armas, representado arquetípicamente en el golpe, dicho fascismo ideacional es también el núcleo indestructible de la chilenidad.

Cierro con un episodio siniestro. En una serie de charlas dictadas en 1982, al interior de la Academia Superior de Seguridad Nacional, el pensador nazi chileno Miguel Serrano se dirige a un conjunto de altos oficiales para explicar el pensamiento de Palacios. Serrano lleva las tesis de *Raza chilena* a una terminación mítica, desarropando su partisanismo jungiano. Serrano señala que “la conquista de América fue empresa fácil para los guerreros, salvo en un punto, en el sur casi polar, en un espacio misterioso y cerrado, entre la más alta cordillera y el más bravío mar: Chillimapu” (1989, p. 17). El recubrimiento literario (Serrano era un escritor más o menos reconocido) del nombre de Chile en torno al sur polar, al lugar inhóspito, al país oculto; en fin, a lo inaccesible, constituye la primera operación. Se trata de una primacía del paisaje que reaparece continuamente bajo el sintagma del país telúrico, por motivos geológicos evidentes⁵³. Lo más relevante, sin embargo, sigue atado a la guerra: “Chillimapu, nombre de origen mapuche, según se cree, derivado del germano antiguo, según pienso. De *Schillen*, desenvainar. Desenvainar la espada de la patria mística: porque Chile tiene la forma de una espada que hay que desenvainar” (Serrano, 1989, p. 17). Esta imagen, de un país-espada, de una nación mística cuya misión arcaica es la muerte, lleva la ideología nacional a una situación límite en la que, tal vez, sea posible una deconstrucción del ser chileno como pulsión de muerte.

Conclusión: estructura del discurso reaccionario

Lukács señaló en 1920 que la historia ideológica de la clase dominante es la historia de su propia lucha contra la asunción honesta y

⁵³ Como en Ibáñez Langlois y, más recientemente, Hugo Herrera.

abierta de su propia naturaleza de clase: “la historia ideológica de la burguesía no es sino una lucha *puramente desesperada contra la comprensión de la verdadera naturaleza por ella producida, contra la conciencia real de su posición de clase*” (2009, p. 169). Desde luego, esta ocultación no es el acto deliberado, consciente, de las clases hegemónicas, sino el resultado, sobredeterminado, de una contradicción interna al capitalismo –una, de hecho, bastante explosiva. Cuando Margaret Thatcher reconoció, en medio de la contrarrevolución capitalista global conocida como neoliberalismo, que la sociedad no existe, y que hay sólo individuos, en realidad efectuaba esa desocultación que esperaba Lukács, aunque de un modo imprevisto: el neoliberalismo se mostraba entonces como la primera forma ideológica que podía descansar de modo “honesto” en la naturaleza insocial del capitalismo, en su propio carácter destructivo de todo lazo social. El monetarismo, ideologema central de la época, consistía precisamente en una glorificación de este principio anti-social, en la presunción ideológica de la que el hecho de la libertad incluye la pulsión de muerte como consecución dialéctica –la incompetencia feroz, el emprendedurismo, la mentalidad *managerial*⁵⁴.

Lacan percibió nítidamente esta paradoja en su teoría del discurso capitalista. Hasta 1972, la enseñanza de Lacan se había concentrado en mostrar la existencia de cuatro discursos: el discurso del amo, el discurso universitario, el discurso de la histérica y el discurso del analista. Discurso, para Lacan, cabe destacar, no es equivalente a una producción narrativa que ocurre por fuera de la subjetividad, sino al lugar mismo en el que se incardinan los sujetos. Lacan entiende el capitalismo bajo el discurso del amo, quien queda identificado como significante maestro, centro de todos

⁵⁴ Al respecto, véase Dardot y Laval, *The New Reason of the World* (Londres: Verso, 2011). Una perspectiva marxista, frente a la cual ambos autores siembran y cosechan un prejuicio feroz y sin sentido, hubiese permitido leer al neoliberalismo no como la formulación gubernamental y dispositivo jurídico pluralista, sino como el resultado dialéctico de la insociabilidad capitalista.

los significantes (S_1), y el esclavo incardinado en el campo del saber (S_2), toda vez que es él quien conoce el saber-hacer que el amo no posee. En este sentido, la propia aparición del amo en el lugar del significante maestro implica una impotencia, una castración ($\$$), y un goce particular del esclavo (a). La garantía explícita con la que el amo se dirige a su esclavo ($S_1 \rightarrow S_2$), consiste precisamente en que, para someter al otro, tiene que situarse en un campo de saber ya constituido –es decir, hegelianamente, tiene que ser reconocido. Por otra parte, es propio de la estructura del discurso del amo que el goce se mantenga del lado del esclavo: “el amo parece aproximarse al principio de realidad más directamente, en una forma que no busca una satisfacción alucinada” (Holland, 2015, p. 104)⁵⁵.

Esta dialéctica de tipo hegeliano, en la que el espacio para la libertad está dado por la castración del amo y el plus-de-gozar del esclavo, desaparece en el discurso capitalista. El agente del discurso capitalista es un sujeto automático, no genera ningún lazo, y en el que la castración no funciona, porque aparece abasteciéndose a sí mismo indefinidamente, sin ninguna pérdida que no sea inmediatamente recuperada como ganancia (Pérez, 2011). Lacan ya se había hecho estas preguntas difíciles en su seminario 17, cuando identifica en el hombre de negocios a alguien que “no quiere saber nada del goce: lo que repite no es el goce, repite su compra”

⁵⁵ El matema del discurso del amo: $\frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a}$. Recuerdo que, para Lacan, los diferentes lugares representan en este matema representan posiciones: $\frac{\text{agente}}{\text{verdad}} \rightarrow \frac{\text{Otro}}{\text{producto}}$. En resumidas cuentas: el discurso del amo es uno tal en el que el significante amo se dirige al otro instituido como lugar del saber (S_2), pero su verdad es la castración. Del otro lado, el esclavo posee el conocimiento, o el saber-hacer, pero al mismo tiempo el plus de goce o la plusvalía –que para Lacan cumplen funciones análogas: la de designar una pérdida que se experimenta como ganancia. El discurso capitalista realizaría un tipo de inversión de este matema en los términos: $\frac{\$}{S_1} \frac{S_2}{a}$. Lacan quita la flecha que va del significante amo al conocimiento, haciendo valer una estructura repetitiva producida desde un agente ($\$$) que no requiere acceder al conocimiento para perpetuarse: el discurso capitalista no necesita recurrir a ningún saber, haciendo valer una simultaneidad entre el deseo y el plus de goce. Los distintos lugares del discurso, en el discurso capitalista, circulan como en una carrera de autos, dice Lacan, como en una totalidad perfecta y circular.

(2001a, p. 82). En el discurso capitalista, por otra parte, el significativo amo no depende de ningún conocimiento, es un discurso automático e intransigente (Alemán, 2016). En vez de crear cualquier tipo de lazo, ya sea de dependencia o de transferencia, lo destruye, porque el superyó social queda reducido al principio de acumulación y goce: el superyó demanda el goce total. “El principal problema radica en que no se pone ninguna barrera frente al goce y propicia, por tanto, el estrago que consiste en que lo particular del goce de cada uno, su plus de gozar, sea sustituido por una mera cuestión de cantidad: ‘hay que gozar más’” (Aranda, 2018, p. 12). En lugar de cualquier super-ego social, sea este la ley del amor al prójimo o la obediencia pura a la ley soberana, el discurso capitalista instala el automatismo de repetición imponiendo con ello una ética capitalista capaz de abarcar todos los lazos sociales y socavarlos. Es lo que Marx analizó en los términos de una predominancia total, o subsunción, del ser del mundo en el valor de cambio. La fuerza portentosa de lo negativo⁵⁶.

Concluyo señalando que, la idea de Lukács según la cual la historia ideológica de la burguesía es la historia de un intento por denegar su propia naturaleza de clase, debe ser interpretada, precisamente, en sentido lacaniano. Esto conduce a la situación paradójica de una serie de operaciones míticas, atávicas, espiritualistas, que le son auxiliares de la propia clase dominante, cuyos contenidos pueden promover anticapitalismos de baja intensidad, antimodernismos, reivindicaciones del principio monárquico o comunitarismos románticos. La jerga de la autenticidad es precisamente una modalidad eminente de esta operación, que se resiste a asumir la cruda verdad de Margaret Thatcher, y se acentúa precisamente ahí donde la negatividad capitalista estalla producto de su propia insostenibilidad, en los momentos de crisis⁵⁷. Por ello hemos visto un

⁵⁶ El término es de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel.

⁵⁷ Algo que, en todo caso, reconoció Lacan: el discurso capitalista está destinado a estallar.

renacimiento inaudito de la jerga en el período que sucede a la revuelta de 2019, con los mitologemas del “pueblo” como *deus absconditus* y la reivindicación de un capitalismo ficticio, de un “mercado” compatible con los lazos comunitarios más prístinos (Herrera, 2019). Presento aquí un esquema provisorio para entender la estructura del discurso reaccionario, sin pretensiones de exhaustividad. Dicho sea de paso, en el contexto chileno el reaccionarismo y el conservadurismo, existen en una relación de compenetración mutua. Todo el conservadurismo ocurre como reacción, en una intensa dependencia con el pensamiento católico y lo que Schmitt llama filosofía política de la contrarrevolución.



El discurso reaccionario *chileno* produce la fantasía de otro que goza demasiado (la “fronda” aristocrática de Edwards, por ejemplo), o recupera en el mismo sentido de fantasía el mito del roto chileno que es capaz de aprender de su sacrificio⁵⁸. En el esquema presentado, el discurso capitalista, con su destructividad inherente, debe ser convertido en jerga para sostenerse como ideología. En el triángulo interno, leemos los términos básicos de la elaboración teórica lacaniana: lo simbólico, lo real y lo imaginario. En Chile, ninguna ideología ha sido sostenible sin el

⁵⁸ Para Lacan el término es *fantasma*. De ahí Karmy toma la idea del *fantasma* portaliano, dicho sea de paso.

anudamiento entre militarismo y orden simbólico –la violencia militar garantiza, en última instancia, la sujeción, como hemos visto a partir de la intelectualidad castrense. La fantasía nacional del roto, de la fronda aristocrática, de la “tierra de guerra”, por otra parte, realiza las funciones de “identificación imaginaria” con las condiciones de existencia que observara Althusser. Lo real, finalmente, situado en la hipotenusa, el discurso capitalista, indica la imposibilidad del imperativo capitalista de acumulación y goce, para sostenerse por sí mismo. Otro trabajo, debería investigar la estructura del discurso capitalista en Chile, su predominio durante la post-dictadura, y su propensión al estallido como parte de los factores que produjeron la revuelta de octubre (discurso “locamente astuto”, dice Lacan, pero “destinado a estallar”, “se consume tan bien que se consume”)(Lacan, 1997, citado en Otón, 2016, p. 28). El estudio de esta triangulación que es capaz de sostener, en un equilibrio frágil, la negatividad capitalista chilena –el neoliberalismo– parece de primer orden para salir de la mera enunciación propedéutica de las ideologías de derecha, y promover una comprensión que no deslinde a las ideas dominantes de las clases que las detentan. Este ha sido el sentido último de la frase de Marx en *Die Deutschen Ideologie*, y no algún economicismo chato en la teoría de las ideologías.⁵⁹

Referencias

- Adorno, T. (2011). “La jerga de la autenticidad”. En *Dialéctica negativa*. Akal.
- Aguayo Bórquez, C. (2022). Historia y anacronismo: la historiografía reaccionaria. El caso de Chile. *Revista de Historia de América*, 1, 231-267.

⁵⁹ “Las ideas de la clase dominante (*herrscheden Klasse*) son las ideas dominantes de cada época; en otros términos, la clase que ejerce el poder *material* (*materielle Macht*) dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante (*herschende geischige Macht*)” (Marx, 1981, p. 30).

- Alarcón, L. (2010). Cuestión de armas. En torno al diferendo Althusser-Poulantzas. En Z. Bórquez & M. Rodríguez (eds.). *Louis Althusser Filiación y (re) comienzo* (83-108). Colección TEORÍA.
- Alemán, J. (2016). *Horizontes neoliberales en la subjetividad*. Grama.
- Althusser, L. (2006). Ideología y aparatos ideológicos del estado. En S. Žižek (Comp.). *Ideología un mapa de la cuestión* (pp. 113-156). F.C.E.
- Althusser, L. (2008). Tres notas sobre la teoría del discurso. En *Escritos sobre psicoanálisis*. Siglo XXI.
- Althusser, L. (2020). *Que faire?* Press Universitaire de France.
- Aranda, J. M. (2018). Discurso capitalista e imperio de las imágenes en el horizonte contemporáneo. *El ornitorrinco tachado. Revista de Artes Visuales*, 7, 9-20
- Bengoa, J. (2006). *Historia social del agro*. LOM.
- Bilbao, F. (2013). Correspondencia con Lamennais, Quinet y Michelet. *Anales de literatura chilena*, 14(20), 187-282.
- Butler, J. (1997). *The Psychic Life of Power*. Stanford University Press.
- De la Cruz, E. & Feliú, G. (1937). *Epistolario de Don Diego Portales, 1821-1832. Tomo II*. Dirección General de Prisiones.
- Donoso Cortés, J. (1946). Discurso sobre la dictadura. En *Obras completas*. Rialp.
- Edwards Bello, J. (1858). Andrés Bello y Diego Portales. Manuscrito, Biblioteca Nacional de Chile, Colección: Archivo del Escritor/Joaquín Edwards Bello.
- Edwards Bello, J. (2022). *El Roto*. Ediciones UAH.
- Edwards, A. (1964). *La fronda aristocrática*. Nascimento.
- Encina, F. A. (1964). *Introducción a la época de Diego Portales*. Nascimento.
- Encina, F. A. (2011). *Nuestra inferioridad económica*. Editorial Universitaria.
- Ercilla, A. (1993). *La Araucana*. Cátedra.
- Eyzaguirre, J. (1979). Crepúsculo de la caballería. En *Hispanoamérica del dolor y otros ensayos*. Editorial Universitaria.

- Eyzaguirre, J. (2008). *Ideario y ruta de la emancipación chilena*. Editorial Universitaria.
- Freud, S. (1991). El porqué de la guerra. En *El malestar en la cultura y otros ensayos*. Alianza.
- Góngora, M. (2010). *Ensayo histórico sobre la formación del estado en Chile*. Editorial Universitaria.
- Guzmán, J. El sufragio universal y la nueva institucionalidad. *Revista nueva realidad*, 1(1), 33-44.
- Herrera, H. (2019). *Octubre en Chile*. Katancura.
- Herrera, H. (2021). *Pensadores peligrosos*. UDP.
- Holland, J. (2015). The Capitalist Uncanny. *Journal of the Circle for Lacanian Critique*, 8, 96-124.
- Jung, G. (1991). Wotan. En *Obras escogidas*. Paidós.
- Jünger, E. (1996). *Sobre el dolor, seguido de La movilización total y Fuego y movimiento*. Tusquets.
- Keller Rueff, C. (1927). *Spengler y la situación política cultural de la América*. Imprenta Universitaria.
- La Revista Católica* (números de 1843-1844).
- Lacan, J. (2001a). *The Other Side of Psychoanalysis*. Norton & Norton.
- Lacan, J. (2001b). *The Seminar, Book VII: The Ethics of Psychoanalysis*. Norton & Norton.
- Lacan, J. (2020). *Seminario VI, La relación de objeto*. Paidós.
- Lamar Schwyer, A. (1922). *Biología de la democracia*. Editorial Minerva.
- Larraín, J. (1935). Espíritu corporativo. *Estudios*, (33), 19-21.
- Lazcano, F. (1923). ¿Es contraria la guerra a los fines de la civilización?. En *Memorial del Ejército de Chile de 1923*. Ejército de Chile.
- Leiva Torres, M. (1926). Contra las doctrinas anarquistas y antimilitaristas. En *Memorial del Ejército de Chile de 1926*. Ejército de Chile.
- Lillo, M. (2003). Tropos y alegorías en el ensayo histórico chileno. *Taller de letras*, 23, 27-34.

- Lukács, G. (2009). *Historia y conciencia de clases*. Ediciones Razón y Revolución.
- Marx, K. (1981). *La ideología alemana*. Progreso.
- Marx, K. (2023). *El Capital. Libro tercero: El proceso de la producción capitalista*. Siglo XXI.
- Molina Pinto, V. (1935). El ejército y su función social. En *Memorial del Ejército de Chile de 1935*. Ejército de Chile.
- Oporto, L. (2021). *He aquí el lugar en el que debes armarte de fortaleza*. Katancura.
- Otón, M. (2016). El discurso del capitalismo en la teoría de Jacques Lacan [Tesis para optar al frado de Licenciado en Psicología]. Universidad de la República, Uruguay.
- Palacios, N. (1902). *Raza chilena*. Imprenta Nacional.
- Parada, B. (1937). Actitud práctica ante la Guerra. Refutaciones a las teorías pacifistas. En *Memorial del Ejército de Chile de 1937* (pp. 471-490). Ejército de Chile.
- Pérez, E. (2011, 11 noviembre). El discurso capitalista. Acerca de la conferencia de Milán de Jaques Lacan. *El Sigma*.
- Pinochet, T. (2011). *Inquilinos en la hacienda de su excelencia*. LOM.
- Portales, D. (1979). Carta de Diego Portales a Joaquín Tocornal, Valparaíso el 16 de julio de 1832. En D. Portales. *Cartas sobre Chile* (pp. 8-11). Cuadernos de Cultura Latinoamericana, UNAM.
- Revista Estudios*. Coordinada por Jaime Eyzaguirre, Número de 1935.
- Rodó, J. E. (1930). La paz y la guerra. En *Memorial del Ejército de Chile de 1930*. Ejército de Chile.
- Romero, J. L. (1967). *El pensamiento de la derecha latinoamericana*. SUR.
- Rosas, T. (1974). Chile y su pureza racial. En *Memorial del Ejército de Chile de 1974*. Ejército de Chile.
- Rose, W. (1936). "La Guerra Total". Última obra del General Ludendorff. En *Memorial del Ejército de Chile de 1936* (pp. 585-589). Ejército de Chile.

- Salas, H. (1962). Cartas de José Hipólito Salas a don Joaquín Larraín Gandarillas. *Revista Historia*, 2, 199-223.
- Serrano, M. (1989). *El ciclo racial chileno*. Ediciones Nueva Era.
- Serrano, S. (2008). *¿Qué hacer con Dios en la república?* F.C.E.
- Téllez, I. (1933). *Lautaro*. Academia de Guerra.
- Téllez, I. (1940). *Una raza militar*. Imprenta Universitaria.
- Theweleit, M. (2018). *Male Fantasies*. Duke University Press.
- Valdivieso Zañartu, R. (1843). Refutación de Sociabilidad chilena. *La revista católica*, 248-256.
- Vicuña Mackenna, B. (1972). *La transformación de la ciudad de Santiago*. Imprenta El Mercurio.
- Vidal, H. (1989). *Mitología militar chilena*. Minnesota: Institute for the Study of Ideologies and Literature.
- Villalobos, S. (2010). *Portales, una falsificación histórica*. Editorial Universitaria.
- Von Knauer, H. (1931). El valor de la tradición. En *Memorial del Ejército de Chile de 1931*. Ejército de Chile.
- Zizek, S. (1991). *The Sublime Object of Ideology*. Verso.



TRADUCCIÓN



Descubriendo líneas de escape: hacia un concepto de utopía concreta en una época de catástrofes¹


Uncovering lines of escape: towards a concept of concrete utopia in the age of catastrophes

Étienne Balibar²

Universidad de París-X Nanterre, París, Francia
ebalibar@uci.edu

Traducción: Federico Correa Pose³

University of Southern, California, EE.UU
correapo@usc.edu

 <https://orcid.org/0000-0001-6663-1014>

Recibido: 29/05/2023

Aceptado: 29/07/2023

DOI: 10.5281/zenodo.8313488

Permítanme comenzar con una breve explicación sobre mi título. Algunos de ustedes reconocerán una terminología deleuziana, pero quizás se pregunten por qué estoy cambiando la traducción estándar de “ligne de fuite”⁴ como “línea de escape” en lugar de “línea de fuga”. De hecho, los traductores dudaron, y hay una nota sobre esto al comienzo de la traducción al inglés de *Mil mesetas*. Me atrajo esta formulación debido a la ambivalencia de la expresión en francés, la cual se percibe mejor si

¹ Conferencia introductoria de la serie de seminarios y mesas redondas titulada *Utopia 13/13*, “A History of the Future”, que se llevó a cabo en la Universidad de Columbia entre el segundo semestre de 2022 y el primer semestre de 2023, organizada por Bernard E. Harcourt.

² Doctor en Filosofía por la Universidad de Nimègue (Países Bajos) Profesor emérito de la Universidad de París-X Nanterre.

³ Estudiante del programa de Doctorado en Estudios Latinoamericanos, University of Southern, California, EE.UU.

⁴ Al menos así las describió en los diálogos con Claire Parnet y en *Mil mesetas*, los dos lugares en las que esta noción es presentada de forma más sistemática.





recurrir a la palabra “escape” en lugar de “fuga”. Esta ambivalencia o dilema está en el centro de muchos usos de la palabra/categoría *utopía*. Tal vez ya estaba allí desde el momento de su invención, en el nombre de la isla imaginaria que albergaba una sociedad perfecta y que fue descrita por Thomas Moore en su libro de 1516 (el mismo año de la publicación de *El príncipe* de Maquiavelo, presentado frecuentemente como su opuesto, pero que Antonio Gramsci llamó un “manifiesto revolucionario y utópico”); es de hecho plenamente visible en la oposición de juicios que, o bien rechazan críticamente algunos programas políticos o visiones del futuro tildándolos de “utópicos”, o explican que no puede haber una política emancipatoria genuina sin un componente de “conversión utópica” (en palabras de Miguel Abensour). Las cosas se vuelven más interesantes y complicadas al mismo tiempo cuando observamos, por ejemplo, que la lectura marxiana de las “utopías socialistas y comunistas”, como las encontramos definidas en el *Manifiesto comunista* –con su característica combinación de admiración hacia la valiente imaginación de una alternativa al capitalismo propuesta en el trabajo de los grandes “socialistas utópicos” y la crítica radical de su carácter *apolítico*, (en el sentido de que ignoran las condiciones para la realización de la revolución que sus mismo proyectos presuponen)– ha sido hoy en gran medida reemplazada por la idea de que, de todos los grandes socialistas del siglo XIX, Marx es el más utópico de todos por su idea “trascendental” de una *transformación radical* del mundo en lugar de una reforma parcial o una evolución. Si bien se considera a esta idea como algo imposible (en el entendido de que, si intentamos “forzar” lo imposible en lo real vamos a generar horrores y catástrofes, como la historia contemporánea habría demostrado), sigue siendo invocada como el símbolo de una conexión necesaria entre las ideas de emancipación, revolución, totalidad y “mundo”, y un reverso del orden existente de las cosas. Así es que los valores opuestos que se desprenden de la categoría de *utopía* nunca están



completamente separados, ni aplicados a diferentes objetos o prácticas o reivindicados por “campos” opuestos: por el contrario, estos valores señalan la ambivalencia de algunas maneras de criticar la situación actual de las cosas, quizás la *reversibilidad* intrínseca de estas modalidades de crítica que toman la forma de una *anticipación*. La ambivalencia se relaciona con la pregunta ontológica acerca de qué es lo *real*, lo *posible* (y lo *imposible*) y se relaciona con las consecuencias de un deseo de alteridad o con una voluntad de cambiar y revertir las condiciones de vida. La fórmula de Deleuze, que en su discurso siempre denota procesos o momentos de “desterritorialización”, la disolución de los “códigos” que regulan nuestra inclusión en el entramado de relaciones simbólicas existentes, ciertamente apunta a esta complejidad. Elegí la traducción que maximiza la tensión entre dos significados antiéticos que pueden ser, paradójicamente, combinados: la utopía como forma de *escape de lo real*, con sus condiciones materiales innegociables, y la utopía como una multiplicidad de formas de *escapar de la prisión* (la “jaula de hierro”, en palabras de Max Webber) que para muchos de nosotros –o tal vez para todos– es la sociedad actual.

Me parece que para examinar los contenidos que nos ofrecen los discursos y programas contemporáneos en términos de “utopías concretas” –es decir, alternativas al sistema capitalista, a sus formas de explotación y dominación, y en algunos casos a sus consecuencias extremas— y para poder evaluar al mismo tiempo su viabilidad y radicalidad, deberíamos tomar en consideración otro obstáculo preliminar, tal vez una objeción fundamental, que tiene que ver con el tipo de *imaginario de futuro* que está relacionado con la noción misma de utopía o con un programa utópico en nuestra tradición intelectual. En términos muy abstractos, podríamos ponerlo de la siguiente manera: las utopías son esbozos de un futuro mejor , o, en las palabras que hiciera famosas el libro del gran filósofo alemán Ernst Bloch publicado entre



1944 y 1959 —en el que resumió y expandió intuiciones que ya había mostrado en un texto previo, *El espíritu de la utopía* (1918)— las utopías emanan de la afirmación de un “principio de esperanza” y expresan al mismo tiempo la sustancia de esa esperanza (que es, negativamente hablando, la liberación del mal o de una mala vida, y positivamente, la felicidad, la autonomía o la dignidad humana) y las “formas de conciencia” (combinando deseo y voluntad) que *anticipan* un futuro mejor o permiten construirlo. Pero esto solo tiene sentido si objetiva y subjetivamente podemos asumir que *hay un futuro*, en todo el sentido de la expresión, es decir un futuro que no es solamente la continuación o repetición del presente, una mera sucesión de momentos o épocas similares. Para ese futuro que genuinamente destruye el presente (aunque “dialécticamente” surge de sus limitaciones, insuficiencias o contradicciones), el mismo Bloch usó el término *Novum*, la más absoluta novedad. Si no tiene ningún sentido imaginar la posibilidad de tal novedad —o poniéndolo en términos de otro pensador de su generación, Reinhart Koselleck, si esa novedad radical no es parte del “horizonte de expectativas” (*Erwartungshorizont*) en nuestro presente— entonces la conversión hacia la utopía y la idea misma de utopía no tienen sentido. Como consecuencia, la idea de lo utópico se habrá convertido en lo que, pensando en particular en la idea contemporánea de *revolución* o en los esquemas de revolución basados en modelos clásicos como la revolución francesa, el mismo Koselleck llamó un “futuro pasado”, una representación o imaginación del futuro que pertenece irremediabilmente al pasado y ya no puede sostenerse puesto que, tomando una idea que Althusser atribuyó a Hegel, “nadie puede ir más allá de los límites de su tiempo.” Esta idea es como un balde de agua fría que estaríamos echando en nuestros sueños, en nuestra capacidad de albergar esperanzas.

Sin embargo, hay maneras diferentes de intentar superar la objeción nihilista que sugiere —para tomar una fórmula utilizada por Marx



en relación con la historia– que existió alguna vez un futuro, pero ya no existe más. El mismo Bloch usa un argumento especulativo basado en la idea de la *apertura del futuro*, junto con sus correlativos la *radical inconclusión* (o *insuficiencia*) del presente y la tensión constitutiva, la *pulsión* (*Trieb*, como la describiera Freud) que empuja el tiempo hacia la invención del futuro desde la inconclusión del pasado, que están intrínsecamente relacionadas con nuestra experiencia de vida y nuestra condición de seres humanos como *cuerpos* más que como simples “mentes” o “intelectos”. La abolición del futuro, el horizonte de expectativas en el cual las utopías localizan su representación de una vida diferente y los afectos que las guían, todo esto significaría que la vida misma ha terminado. Significaría, en otras palabras, que estamos muertos. Es la experiencia de la vida la que genera la representación del tiempo, no la representación del tiempo la que determina el poder de vivir, por más problemático y trágico que esto último pueda ser. Pero este razonamiento, muy abstracto y aparentemente eterno, se apoya en categorías elaboradas en un marco filosófico y cultural específico, y tiene a su vez raíces teleológicas claras, ya que representa una versión secularizada de la idea judeocristiana de la creación, o la continua creación y recreación del mundo con su temporalidad inmanente. Pero sobre todo revela las relaciones intrínsecas que las narrativas clásicas sobre la utopía establecieron con las filosofías modernas de la historia, cuya categoría central –desde luego problemática– es el *progreso*. Estas relaciones son muy complejas porque exhiben muchas modalidades y variaciones, y no es mi objetivo aquí explorarlas en detalle, lo que requeriría mucho tiempo y estudio. Pero no puedo dejarlas de lado completamente porque existe la posibilidad de que la situación actual del mundo –o la mayor parte del mundo, precisamente aquellas partes en las que viven la mayoría de los humanos– muestre lo que en términos de Gunther Anders podríamos llamar la “obsolescencia de la idea de progreso”: no se trata solamente de



un sentimiento de ausencia de progreso o de una regresión en lugar de un progreso (como ilustran algunos episodios actuales de nuestras sociedades, por ejemplo cuando una Corte Suprema elimina la libertad de las mujeres de controlar sus propios cuerpos y usarlos por placer o con fines reproductivos, lo cual se considera un derecho fundamental básico y un símbolo de la modernidad). No es tanto la idea de que, en tal dominio de la vida, el trabajo o el gobierno, el progreso aparece como poco probable o imposible, sino la idea de que el progreso en general, entendido como el contenido más substancial del tiempo, ya no tiene sentido y es tan solo una idea vacía. Si puede argumentarse que el “espíritu utópico” tuvo una conexión esencial con el concepto más general de progreso asociado con la representación de la historia y la acción colectiva en la modernidad occidental, sea como una de sus ilustraciones o la contraparte de sus limitaciones, entonces la obsolescencia de la idea de progreso también arrastra consigo la idea de que cualquier forma de pensamiento utópico está obsoleta, al menos hasta que sea completamente redefinida. El argumento de Koselleck puede ser reformulado de la siguiente manera: la modernidad (específicamente luego de los cambios ocasionados por la revolución industrial que luego se exportara progresivamente hacia todo el mundo en su forma capitalista, junto con las revoluciones democráticas en Francia y Norteamérica que le otorgaron un sentido político a la vieja idea de los “derechos del hombre”) organizó su visión del tiempo y la historia sobre la base de una justificación axiomática de la idea de progreso, no como un simple contenedor de fe o creencia sino como una condición trascendental de la historia misma. Sobre esta base, las utopías aparecen como implementaciones radicales o alternativas a las formas dominantes de implementar el progreso. Pero de nuevo, si el progreso en sí mismo pierde su inevitabilidad, incluso su inteligibilidad, entonces las utopías no tienen ninguna base sobre la cual construirse: se convierten en algo tan



arqueológico como los mitos de las civilizaciones antiguas. Aún pueden ser admiradas y contempladas como ficciones estéticas, pero no pueden ser reactivadas o reinventadas como formas de anticipación e imaginación de nuevas formas de vida. ¿Es este el caso? Quiero decir, ¿es cierto que ya no vivimos en el horizonte del progreso? ¿En qué horizonte nos encontramos entonces? Una afirmación universal, de carácter “totalitario”, podría llevarnos por un camino equivocado, puesto que corre el riesgo de transformar lo que pretendía ser una interpretación basada en una descripción detallada del mundo en el que vivimos –con sus características “excesivas” que son parte fundamental de los problemas políticos– en una suerte de revelación profética sobre el fin de la historia tal como la conocemos.

Déjenme intentar transformar lo que podría ser una discusión muy larga en algo lo más corto posible. Tengo dos puntos esenciales: 1) aunque las utopías pueden relacionarse con la idea de progreso en una variedad de sentidos, los cuales son consistentes con la polisemia de la idea misma, es con la convicción de que el progreso también significa *catástrofe* que la intención utópica, por el contrario, adquiere sus rasgos más seductores; 2) aunque tenemos un sentimiento muy fuerte de ansiedad porque vivimos en un contexto de catástrofes inminentes que amenazan nuestra vida y nuestras libertades –catástrofes que derivan de los efectos extremos de un capitalismo sin límites– las más grandes que nos preocupan parecen estar relacionadas con *condiciones de imposibilidad* para la formulación e implementación de proyectos utópicos. Esta es al mismo tiempo una paradoja y una vergüenza. Parecería que estamos atrapados en un círculo.

Voy a elaborar este razonamiento. Si nos limitamos a lo que yo llamaría las “utopías modernas” –es decir, las utopías postrevolucionarias de los siglos XIX y XX, ya sea presentadas en la forma de una doctrina o de ficciones literarias que combinan ciencia ficción con ficciones políticas



o sociales—, parecería que estas pueden ser relacionadas con la narrativa del progreso, la cual presenta la historia del desarrollo de las instituciones humanas como una transición continua hacia la perfección, de la misma manera en que, de manera general, las ideologías políticas han reaccionado a esta noción que se ha vuelto naturalizada en la modernidad occidental, incluyendo la historia de la colonización. Es decir que se presentan a sí mismas en una de tres modalidades: como *progreso adicional*, como *abandono de la idea de progreso* —aún resistiendo su “necesidad”— o como “desviaciones” de la línea del progreso, abriendo la posibilidad de una bifurcación en la realización de los objetivos de la modernidad (tanto en términos de bienes materiales y prosperidad como en términos de valores morales, libertad e igualdad). El “mundo posible” que esbozan o intentan llevar a la realidad es o un mundo que acelera el progreso en su curso visible (en este caso es que la ciencia ficción se vuelve fundamental), o uno que intenta neutralizar y revertir algunos de sus efectos destructivos (la destrucción de sentimientos, lazos comunitarios, la solidaridad colectiva resultado) resultados de la mercantilización de la vida y la división del trabajo, o finalmente uno que intenta inventar otra manera de darle forma a lo humano, particularmente a través de nuevos modos de educación. Esto no quiere decir que estas modalidades permanecen totalmente separadas unas de otras; por el contrario, frecuentemente ofrecen combinaciones de estas diferentes actitudes, por ejemplo, en la combinación de la idea del progreso tecnológico y financiero con la de un renacimiento religioso, una resistencia al secularismo de la modernidad europea, como se puede ver en las doctrinas y prácticas de los sansimonianos, quienes constituyen un ejemplo típico desde este punto de vista. En última instancia, creo que esto se debe a que la cuestión central que está en juego en los imaginarios utópicos, especialmente en las “utopías socialistas”, es un intento de recuperar o reemplazar la comunidad perdida o el equivalente de las



relaciones sociales que el individualismo moderno, basado en el absoluto privilegio de la propiedad privada, ha destruido (aunque por supuesto, como las cosas nunca son tan simples, puede existir un “ultra-individualismo”, es decir una idealización de la competencia feroz que también exhibe características utópicas). Pero pienso que aquí debemos introducir un elemento fenomenológico esencial, que tiene que ver con la cuestión de la “catástrofe”. Si consideramos el significado etimológico de la palabra (la catástrofe es un completo reverso de una determinada situación o de las instituciones) así como sus usos comunes, podríamos decir que las utopías son “catástrofes contra la catástrofe”, o que intentan poner el mundo de cabeza para evitar su destrucción. Esta idea me vino a la mente inspirada por la lectura de un libro de Susan Buck-Morss publicado hace un tiempo y que recomiendo mucho: *Dreamworld and catastrophe: the passing of mass utopia in East and West*, publicado en el año 2000. Buck-Moss se inspira en su conocimiento del trabajo de Walter Benjamin, quien propuso una interpretación “mesiánica” de los utopianismos socialistas y burgueses. Creo que lo que podemos extraer de estas referencias es la idea de que las utopías no son simplemente modulaciones de la idea de progreso con sus orientaciones divergentes, sino que encarnan un “exceso” intrínseco respecto al progreso, o inventan, ilustran y esquematizan una *apertura de los límites de lo posible* más allá de las limitaciones que pueden observarse en lo *real* (un ejemplo serían las relaciones humanas y sociales dominantes, que pueden ser interpretadas como una reacción contra la destrucción “catastrófica” de estas posibilidades). Lo mismo fue válido para el caso de las “catástrofes políticas”, cuando los ideales de igualdad de las revoluciones se tradujeron en un orden social crecientemente jerarquizado y discriminador (aquí uno debería pensar en particular en la destrucción de las esperanzas de emancipación de las mujeres del viejo orden doméstico propiciado por las revoluciones modernas, el cual a su vez nos



lleva al fuerte componente feminista de las utopías románticas), y para el caso de los catastróficos efectos de la revolución industrial en la condición de los trabajadores, su sujeción a la dictadura de los empresarios capitalistas, la deshumanización de la división del trabajo y la miserable pobreza. El mesianismo, que presenta una interrupción en el curso de la historia, y la utopía, que imagina una alternativa a las formas de vida dominantes, no son exactamente lo mismo, pero pueden asociarse por su relación negativa con el desarrollo catastrófico del progreso mismo. Esto no libera a las construcciones utópicas de su relación cercana con la representación de la historia como progreso, pero introduce una modalidad dramática que no está simplemente anclada en la crítica social o el descontento moral, sino en el sentimiento de urgencia para prevenir la destrucción (la descripción de Fourier de los efectos de la civilización es una buena ilustración de esto), en donde el elemento de *esperanza* sobre el que se enfoca Bloch se mezcla con elementos de ansiedad, fragilidad y riesgo. Todo esto puede, quizás, ilustrar la articulación intrínseca entre el “gesto” utópico y la idea de *negatividad*: las utopías no se contentan con una actitud negativa o crítica de rechazo hacia el orden existente de las cosas, sino que también quieren ofrecer alternativas concretas, empíricas; en otras palabras, buscan elaborar proyecto (algo que, como sabemos, un pensador anti-utópico como Marx quiso evitar a toda costa, enfocándose en su lugar en la crítica al capitalismo y la demostración de sus contradicciones internas, lo que vuelve inevitable la aparición de una alternativa pero no nos dice nada de cómo llevarla a cabo, o nos dice muy poco). Pero las utopías, si las miramos de cerca, incorporan la negatividad en sus proyectos o sueños de un mundo diferente, revierten o niegan la catástrofe por venir, o quieren conferir una realidad concreta a la “negación de la negación”.

Me parece que esto es particularmente relevante en una época como la nuestra, repleta de grandes catástrofes a gran escala, la escala



de la globalización misma. Esta certeza se corresponde con el hecho de que, como observamos alrededor nuestro y sentimos en nuestro propio cuerpo, existe una renovada urgencia de inventar formas alternativas de relacionarnos mutuamente, de emanciparnos de la brutalidad y la deshumanización de las instituciones neocapitalistas y neoimperialistas dominantes. El mutuo fortalecimiento de esperanza y desesperación, negatividad y capacidad de crear, está hoy más que nunca a la orden del día; sin embargo, como sugerí antes, hay un giro adicional en las catástrofes de nuestra era, el cual parecería bloquear esta dialéctica y hacer del deseo de esperanza desesperanzador en sí mismo. “No hay futuro posible”, como dije, o una tendencia reproductiva del desorden global de una nueva magnitud, que excede nuestra capacidad de exceder los límites de lo existente, de lo que viene. ¿De dónde viene esta sensación nihilista del mundo que en lugar de producir utopías alternativas produce pulsiones de destrucción individual y colectiva, un nuevo grado de nihilismo absolutamente diferente a la orientación utópica? Mi respuesta es que viene de las extremas dimensiones de estas “catástrofes” contemporáneas y su completa falta de articulación con la idea de política, de transformación, de agencia colectiva.

Tengo tres grandes catástrofes en mente. Está la catástrofe ambiental ocasionada por el calentamiento global, la polución bioquímica y sus efectos, por supuesto, pero creo que esos efectos en la “dimensión utópica” de la política se entienden mejor si la comparamos con otras cuya magnitud histórico-política es similar. Estas tres son heterogéneas, y voy a tener que volver a la pregunta de si ayuda verlas como consecuencia de la misma causa, más precisamente el capitalismo como modo de producción, explotación y dominación. Permítanme decir unas breves palabras respecto de cada una.

En primer lugar, la catástrofe nuclear es la que habíamos olvidado y que la guerra en Europa del Este nos está recordando. Dos grandes



pensadores del siglo pasado son especialmente útiles aquí: Gunther Andres con sus escritos sobre la “política tecno-nuclear” que emana del descubrimiento, uso y generalización de las armas nucleares luego de la Segunda Guerra Mundial combinado con el desarrollo de los “usos civiles” de la energía nuclear, y Edward Palmer Thompson con su ensayo de 1983 titulado “Exterminism, the Last Stage of Civilization”, propiciado por la guerra de los euromisiles (cuyas analogías y diferencias con la situación creada por la invasión de Rusia a Ucrania y la respuesta de occidente vale la pena estudiar). Lo que tienen en común es la doble convicción de que los peligros mortales que supone la existencia de arsenal nuclear en manos de los superpoderes y un número creciente de otros Estados no deriva esencialmente de la naturaleza de los regímenes políticos o de la capacidad moral e intelectual de sus líderes sino de la inestabilidad del “equilibrio del terror”, y que todo el engranaje de la sociedad, especialmente su régimen de comunicaciones o esfera pública está alterada por la reconstrucción de la autoridad estatal alrededor del uso potencial de esa violencia tecnológica que cambia el concepto mismo de guerra por su naturaleza autodestructiva o suicida. A esto deberíamos agregar, por supuesto, la gran pregunta acerca de cómo los dos extremos de la guerra en nuestra actualidad –la potencial exterminación nuclear y la multiplicación de los llamados conflictos sanguinarios de “baja intensidad”– forman parte de una cadena, y la pregunta igualmente importante de cómo la disposición “soberana” de las armas nucleares se combinan con las políticas de “contra-insurgencia” contra los “enemigos internos” –cuestión estudiada por Bernard Harcourt– en la militarización de la sociedad de una manera que no tiene precedentes. Esta catástrofe es *biopolítica* en el sentido en que Foucault analizó la lógica de exterminación envuelta en la tradición del “poder soberano.” Diría que su fenomenología temporal recae sobre una modalidad de “inminencia”: la catástrofe nuclear es esencialmente una catástrofe inminente. Invoco



aquí, a propósito, la famosa fórmula de Lenin en la antesala de la primera guerra mundial: “La catástrofe inminente y cómo luchar contra ella”, la cual, como sabemos, fue seguida por una propuesta de “transformar la guerra imperialista en guerra civil”, cuyos rasgos distópicos solo se manifestaron con el tiempo, cuando se hizo claro que la “guerra civil revolucionaria” quedó atrapada en la misma lógica de la guerra imperialista. La guerra nuclear que estamos enfrentando hoy (pero que se viene manifestando de manera más o menos “invisible” desde hace décadas) no es “inminente” en el sentido de que arribará mañana a no ser que una fuerza política y utópica sea movilizada, sino que es inminente en el sentido de que puede suceder en cualquier momento, sin importar qué fuerzas se movilizan contra ella, ya que no hay posibilidad de eliminar las armas de exterminio en un futuro cercano. La consecuencia en el régimen de las alternativas utópicas, que encuentro muy perturbadora, no es solamente que una “posible alternativa” sea poco probable y esté lejos de nuestro alcance, sino que el *orden existente de las cosas* en la mayor parte del mundo –en un régimen de paz inestable– aparece como una utopía en el sentido negativo más común del término, como un estado de cosas sin anclaje en la realidad. Vivimos en una utopía y no lo sabemos, o no somos consciente de ello.

En segundo lugar, la catástrofe climática es la que por el contrario nos obsesiona, ya que año tras año y día tras día descubrimos y experimentamos nuevas dimensiones de sus efectos destructivos en el medio ambiente que condiciona nuestra vida y nuestra relativamente estable coexistencia con otros –aunque por supuesto de una manera desigual y racial y socialmente discriminatoria–, sin ninguna posibilidad de dissociarnos de ella excepto en sueños absurdos de los ricos de emigrar a otro planeta: mega incendios y mega inundaciones, derretimiento de los casquetes polares y crecimiento del océano, desertificación de las zonas sub-ecuatoriales, extinción de la biodiversidad (la sexta “extinción masiva”



de especies), polución del aire y el agua, etc. Al mismo tiempo, en una mezcla de enojo, duda y desesperación, somos testigos de las estrategias de negación, demora y camuflaje que hacen posible a los gobiernos ignorar en la práctica las previsiones científicas y recomendaciones que ellos mismo solicitaron. A esto debo agregar que observamos con igual preocupación la incapacidad de las fuerzas militantes de todo el mundo de juntarse e intentar crear una organización internacional que les permita hacer la diferencia en la arena política, tal vez la más importante en nuestro mundo actual, que no debería ser la preocupación de una u otra nación, una u otra clase o raza (aún haciendo la salvedad de que los efectos actuales y futuros de la catástrofe son, como ya lo dije, distribuidos de manera muy desigual) sino de la raza humana en general, llamado a su transformación en un sujeto de su propia historia, como ha argumentado Dipesh Chakrabarty, entre otros. Diría que esta es una “catástrofe cosmológica” en el sentido de que afecta no solamente nuestra comunidad, la forma en la que es organizada y gobernada, sino el ambiente planetario en sí, lo que convierte a la especie humana al mismo tiempo en un agente eficiente de destrucción y en un impotente agente de reparación del mundo natural. Su modalidad es la *irreversibilidad*; esto proviene del hecho de que las causas de la catástrofe (particularmente el uso masivo de los combustibles fósiles pero también la revolución bioquímica en la agricultura y la industria alimenticia) han empezado a actuar hace un largo tiempo –un tiempo que ya no es posible recuperar– y del hecho de que las consecuencias son desproporcionadas respecto a las causas: como ejemplo, en los últimos cincuenta años, la selva amazónica perdió el veinte por ciento de su tamaño a un ritmo que se acelera constantemente, una de cuyas consecuencias fue que la tierra comenzó a emitir más carbono que el que los árboles pueden absorber. Uno puede imaginar que una revolución en Brasil y sus países vecinos permitiría frenar la deforestación, pero esto no va a revivir a los árboles,



así como los glaciares tampoco se volverán a congelar. La irreversibilidad significa entonces que la catástrofe está tan en nuestro pasado como en nuestro presente y adelantada a nosotros en el futuro. Las utopías o las políticas con una dimensión utópica, en el sentido de una radical transformación de la civilización actual (por ejemplo, políticas económicas basadas en el decrecimiento que son difícilmente aceptables para la mayoría de la clase trabajadora en el mundo), parecen arribar *demasiado tarde*. A lo sumo podrán retrasar o mitigar los efectos de la catástrofe, pero no instalarán una nueva situación radicalmente diferente, lo cual es una muy decepcionante perspectiva a la luz del “principio de esperanza”, excepto si imaginamos que el medio ambiente devastado (con su contraparte social) es una oportunidad milagrosa para inventar (¿o imponer?) una sociedad basada en la pobreza en lugar de en la propiedad.

Finalmente, hay una tercera catástrofe que tiene efectos devastadores en la articulación de utopía, política, progreso e historia. Es tal vez la más ambivalente de todas, porque no es percibida por todos como un fenómeno negativo, sino más bien lo contrario. En un sentido – volveré a esto luego – es de hecho percibida como una utopía realizada, pero aquí está la paradoja. Llamémosla la catástrofe digital. Elijo este término como un intermedio entre la *revolución digital*, una noción esencialmente positiva que combina la idea de un giro cualitativo en el uso de computadoras y del Internet, y la idea de que un creciente número de actividades (no solamente productivas sino también científicas, intelectuales y las relacionadas con los servicios en el día a día) son radicalmente transformadas por el uso de las tecnologías de comunicación que se apoyan en la codificación y el desastre digital, una idea que puede ser aplicada localmente (para designar por ejemplo los efectos de un ciberataque o hackeo masivo relacionado con alguna actividad vital como puede ser el suministro eléctrico, inteligencia clasificada, o protección de la salud) o de manera global (por ejemplo si



pensamos que el desarrollo exponencial de capacidades de cálculo requerirá un consumo gigante de energía y materia prima como metales “raros”, multiplicando la devastación ecológica debido a la industria extractiva). Hago esta elección porque estoy más que nada interesado en la *dimensión antropológica* de esta catástrofe que está creando “nuevos humanos” o una “nueva condición humana” como consecuencia de la penetración de procedimiento e instrumentos de la comunicación “artificial” y la gobernanza automatizada de conductas en cada momento de nuestras *relaciones intersubjetivas* (incluyendo, por supuesto la vida afectiva), las cuales construyen o dan forma a nuestras identidades personales y nuestras vidas. Trabajo, investigación, educación, encuentros sexuales, vida artística y de placer, seguridad: ya no hay excepciones a esta subsunción total (para usar una categoría marxiana). No tengo dudas de que esta catástrofe guarda una íntima relación con el desarrollo del capitalismo, más precisamente con una *nueva época capitalista* que no está solamente basada en una revolución tecnológica sino también en una “gran transformación”, un nuevo nivel de mercantilización de nuestras vidas donde no solo los medios de producción y los objetos de consumo son producidos como mercancías, sino que los servicios y sobre todo los momentos de nuestro “cuidado de nosotros mismos” físico y mental (para ponerlo en los términos de Foucault) son también mercantilizados e incorporados en circuitos financieros como Google o Facebook. También estoy de acuerdo en que esto está conectado con una nueva era de la vigilancia ingeniada por el capitalismo y las máquinas estatales que lo administran, como han explicado Shoshana Zuboff y otros. Pero mi punto central concierne a la dimensión antropológica misma como, de nuevo, una cadena de consecuencias que no son conmensurables con la causa: la producción de un “nuevo humano” y el nuevo mundo en el que este vive. A este mundo se le llama a veces el *metaverso*, una especie de “doble” de nuestro



universo material que parece capaz de tomar el control sobre él, o “realidad aumentada”, que no se caracteriza tanto por la emergencia de otro mundo virtual sino por la creciente presencia y “participación” activa de los “representantes” del mundo virtual, sean estos robots o simples imágenes o mensajes generados automáticamente, en nuestro mundo. Aquí la alteración de la percepción de la historia (y la temporalidad histórica) trabaja en la dirección opuesta: ni “inminente” ni “irreversible”, podemos decir que esta catástrofe está continuamente *anticipando* su propio desarrollo, o está esencialmente planeada (aunque no sea por un solo planificador paranoico) para ir más allá de cualquier límite cuantitativo o cualitativo. La consecuencia en el estatus de las utopías o del pensamiento utópico es justo la opuesta de lo que sugerí observar en el caso de las otras catástrofes: no una neutralización o reducción a la impotencia, sino una suerte de *maximización* del deseo utópico que también es su *apropiación* por el poder “anónimo” del sistema. Por supuesto, estos poderes anónimos se encarnan en los discursos y actividades empresariales de los directores y magnates financieros (los Zuckerbergs y Elon Musks) y, sobre todo, pueden ser aceptados de forma entusiasta e interiorizados por sus propios destinatarios (es decir, todos nosotros como actuales o potenciales “sujetos digitales”). Esto genera una forma de “servidumbre material voluntaria” basada no en la religión o la ideología sino en el propio uso de nuestros instrumentos digitales, y se ensambla con una especie de pensamiento utópico –que siempre existió pero que hoy alcanza una actividad mucho mayor– que podemos llamar *aceleracionismo*, del cual manifestaciones interesantes se han producido recientemente. En un sentido, confronta las utopías sociales y políticas con la paradoja de que no son percibidas como adelantadas a su tiempo, sino como continuamente rezagadas; o ubica a la imaginación utópica ante el dilema de inventar (e imponer) los usos *discriminatorios* de nuestra tecnología digital que tal vez –no estoy seguro de esto– puedan maximizar



sus efectos emancipatorios e incrementar la “capacidad de actuar” del sujeto (no de la máquina) –por ejemplo en la capacidad de comunicarse con otros seres humanos al mismo tiempo– sin incrementar la explotación, la vigilancia y el procesamiento de datos. Tal vez esto sea una contradicción, pero si la decisión es entre ser “totalmente subsumido” en el sistema de vigilancia o deshacernos de nuestras computadoras y smartphones, entonces sería muy difícil de tomar.

Quizás me explayé demasiado sobre el lado negativo, pero creo que era indispensable no solamente para propiciar una discusión sobre la mutación de las viejas articulaciones de la utopía con el progreso y la catástrofe, sino para sugerir una reflexión por el lado positivo (aunque no estoy proponiendo una nueva utopía). Mi reflexión es propiciada por el contraste que podemos identificar entre el *carácter global* de las catástrofes que parecen cancelar la capacidad utópica o expropiarla al servicio de un dominio más absoluto de dominación, y el *carácter parcial* de las “utopías concretas” sobre las que Bernard Harcourt nos pidió reflexionar en este seminario. Aquí me gustaría apelar al neologismo que mi viejo amigo Immanuel Wallerstein usó como título de uno de sus libros publicado en el año 1998, *Utopística. O las opciones históricas del Siglo XXI*. Intentemos practicar algunas reflexiones metodológicas “utopísticas”, o simplemente anotar las preguntas que necesitan ser respondidas para superar al menos algunas de las paradojas relacionadas con las descripciones previas.

La primera proposición que defiende es la siguiente: nuestro punto de partida debe ser el hecho de que, aunque del lado de sus más abstractas presunciones (en particular la fenomenología del tiempo y el concepto de historia heredado de la modernidad que le sirve de base) la categoría de *utopía* aparece como cada vez más frágil o desestabilizada, no deberían haber dudas de que las *utopías existen hoy más que nunca* en una forma práctica o son implementadas “en el campo” de muchas



maneras diferentes. Con mayor o menor éxito, mayor o menor capacidad de ganar apoyo de su “afuera”, lo que es una condición para su duración u supervivencia, una importante cuestión que es particularmente abordada en el trabajo de Eric Olin Wright (quien habla de *viabilidad*), pero que no es la misma que la cuestión de su *posibilidad o imposibilidad*. Existir es emerger en lo real y luchar por la supervivencia, no es existir para siempre, sobre todo porque una utopía que ha vivido por un tiempo en determinadas condiciones nunca desaparece sin dejar rastros. Así es que, en algún momento, deberíamos operar esta “conversión” que el teórico Miguel Abensour nos pide poner en práctica, pero no desde las satisfacciones o insatisfacciones de nuestro mundo hacia la esperanza y la búsqueda de un mundo ideal, sino desde la “negatividad global” de la catástrofe hacia la “posibilidad parcial y concreta” de las utopías reales que ya son parte de nuestro mundo.

En segundo término, quisiera poner esta idea en relación con el hecho de que, indudablemente, las utopías reales o concretas son *anticapitalistas*, se piensan a sí mismas como una oposición a las estructuras fundamentales de la sociedad capitalista: la mercantilización de bienes y servicios, la extensión de las desigualdades, la recuperación de todas las antiguas formas de dominación basadas en diferencias antropológicas (como raza, edad, género) al servicio del individualismo moderno, etc. Sin embargo, tienen una tendencia que, lejos de juzgar como negativa a la luz de una teoría marxista abstracta de la historia, encuentro muy interesante: hablar sobre las estructuras de explotación y dominación no desde el punto de vista de las “causas” o la “causa última” (que mis maestros solían llamar la “determinación en última instancia”) sino desde el punto de vista de las consecuencias, de los “efectos” con su propia lógica y especificidad. En otras palabras, las “preguntas” que intentan “responder” no son las interrogantes “transhistóricas” sobre la evolución de la especie humana que en un famoso pasaje de su “Prefacio



a la crítica de la economía política” de 1859 Marx llamó –muy imprudentemente– los “problemas de la especie humana”, para los cuales la historia ya ha preparado soluciones, sino preguntas que son inmediatamente accesibles, quiero decir visibles en nuestra vida diaria aún si tienen ramificaciones que pueden ser rastreadas hasta las mismas condiciones globales; preguntas sobre relaciones de poder, de roles y funciones sociales, modos de consumo, distribución y justicia distributiva, de actitudes hacia el trabajo. Esto aparentemente instala un vacío entre la idea de la “utopía concreta” y la idea de revolución: ambas intentan “poner el mundo de cabeza”, aunque no al mismo nivel o escala (no debemos olvidar que los momentos revolucionarios de la historia, incluidos los momentos de la revolución soviética y otras revoluciones socialistas, fueron siempre grandes momentos para la implementación de utopías concretas, aunque no siempre por mucho tiempo porque las revoluciones tuvieron una tendencia a suprimir las utopías que necesitaban para su propio desarrollo, destruyendo así una de sus propias condiciones de posibilidad). Otra consideración que podemos añadir a esta diferencia es el hecho de que las utopías concretas están orientadas en una dirección casi antiética con el método que siguió el inventor del nombre: hablo de Thomas More y su “Utopía”, una teoría que está completamente basada en la reducción progresiva de los males de la sociedad moderna a una causa fundamental: la institución de la *propiedad privada*. En un sentido, el propio Marx junto con los socialistas modernos nunca se apartaron de esta convicción excepto por el hecho de que la “propiedad” se convirtió en una estructura más compleja, inscripta en relaciones de producción y no solo en formas legales. Finalmente, esto explicaría por qué, en mi presentación previa sobre las grandes catástrofes que enfrentamos hoy, no estuve tan de acuerdo en reducir su lógica a la noción de “capitalismo” o “dominación del capital”: no porque niegue que el exterminio, el calentamiento global o la subsunción digital



están conectadas al capitalismo, o que no debemos esperar para confrontarlas eficientemente sin acusar al capitalismo, sino porque creo que las chances de crear alternativas no residen en el nivel abstracto de poner un fin al modo capitalista de producción, sino en la capacidad de atender las preguntas sobre la guerra y la paz, agresividad y armamentos, formas de vida y distribución de recursos, modos de interacción con los equipos digitales, etc.

En tercer lugar, diría que las “utopías concretas”⁵ son heterotopías en el sentido en que las analizó Foucault en “De los espacios otros”, texto que presentó a una audiencia de arquitectos progresistas temprano en su carrera (en 1966), que luego dejó de lado y finalmente retomó en sus últimos meses de vida. Esta traducción a otro lenguaje requiere, sin embargo, varias precauciones metodológicas. Una tiene que ver con la compleja pregunta sobre el pasaje de una perspectiva temporal a una espacial, argumento que usa Foucault para desechar el nombre *utopía* y reemplazarlo por el de *heterotopía*. De hecho, la asociación de la idea de utopía con la imaginación y preparación del futuro, una *anticipación del tiempo por venir*, no es el significado original del término *utopía*, sino una interpretación secundaria que tiene una relación directa con la concepción occidental y moderna de la historia como progreso. La idea primaria, que retoma Foucault, está relacionada con la *alteridad*, *alteración* y *alternativa*, una vida gobernada por otras normas que no son las dominantes. Foucault tiene la idea de que la alteridad, incluso la alteridad radical, la desviación de las normas dominantes, no se encuentra tanto en un futuro hipotético, en un “mundo posible” por venir, sino *en este mundo*, en el entendido de que este es esencialmente heterogéneo y da lugar a la alteridad y la desviación dentro de sus propios

⁵ Podríamos hablar también aquí de “utopías reales” en los términos de Eric Olin Wright, o incluso de “utopías pragmáticas”, lo que pone de relieve que son siempre experimentales, es decir, se trata de experimentos prácticos.



“espacios”. Esto nos lleva a una segunda puntualización: Foucault usa la categoría “espacio” en un sentido metafórico amplio que oscila entre “estructura” e “institución” y la descripción de ambientes, territorios y regiones. Las heterotopías que se nos ofrecen no son, en sí, el resultado de determinadas decisiones o experimentos en una vida liberada de ciertas normas sociales y relaciones de poder (al menos no es así como él introduce el concepto): son lugares en donde las normas dominantes aíslan y dominan sus propias desviaciones (como la cárcel, los hospitales psiquiátricos o los burdeles), o producen la apariencia de una libertad absoluta (como los teatros). Partiendo de aquí, podríamos movernos hacia otro uso más extensivo de la categoría de heterotopías para aludir a la actualidad de “utopías concretas” que toman forma a nuestro alrededor y solicitan que nos sumemos a ellas. Deberíamos cambiar la fenomenología de las exclusiones internas por la fenomenología de una escisión o, como propusieron Hardt y Negri –acudiendo a un lenguaje religioso y mesiánico– de un *éxodo*; esto no cancelaría el carácter ambivalente que se ubica en el centro de toda reflexión sobre la articulación entre autonomía y separación o cierre. Es probablemente un axioma materialista básico el que sugiere que, cuanto más aislada está una comunidad, una práctica o una experiencia, más dependiente será su autonomía con respecto a condiciones externas que están fuera de su elección. Esto está claramente ilustrado por la historia de esas utopías-heterotopías, basta pensar en el experimento comunista en Chiapas basado en la alianza de un movimiento indígena con un grupo de intelectuales y activistas marxistas que lograron resistir el asalto al Estado mexicano por treinta años. O quizás mejor aún en el caso de las poblaciones “autóctonas” del Amazonas, quienes resistieron –con enorme dificultad– la deforestación y la expropiación de sus territorios y no solamente inventaron una forma de política con base en otras representaciones de las relaciones entre ser humano y naturaleza, más



allá de las impuestas por el mundo colonial y capitalista, sino que también propusieron un “cosmopolitismo” basado en la resistencia global ante la catástrofe medioambiental. Los resultados son inciertos, pero aquí el método basado en la unidad de los opuestos, o la apertura de la heterotopía hacia su “otro”, está claro.

Finalmente, me gustaría sugerir que la interpretación de la noción de comunidad (o solidaridad) es la clave para la interpretación del sentido político de las utopías concretas que se desarrollan en el horizonte espacial-institucional de este mundo más que en un hipotético horizonte futuro (aunque esta podría ser, por supuesto, una manera específica de liberar la posibilidad de un futuro que es genuinamente “otro”). La categoría de comunidad es *antinómica* por excelencia, por eso no podemos sorprendernos de que la construcción de utopías en la forma de “comunidades autónomas” concentre lo que Fredric Jameson describió correctamente como las “antinomias intrínsecas” del imaginario utópico y su puesta en práctica. Esta no es solamente una cuestión sobre el conflicto ideológico entre las solidaridades de las comunidades utópicas que establecen sus propias reglas y el universalismo de los valores humanos que promueven ideológicamente –un conflicto que los sansimonianos intentaron resolver con la institución de una “religión de la humanidad” como base ideológica de sus comunidades, y Marx de forma secularizada (al menos aparentemente) en su descripción del proletariado como una “clase universal” cuya alienación, debido a su radicalidad, excluye todo interés particular. Es, por el contrario, una pregunta sobre la ya mencionada articulación ambivalente entre autonomía y cierre. Lo expresaré de la siguiente manera: ¿habrá alguna vez una garantía de que de la desviación de las normas dominantes no creará una prisión para sus propios miembros, o para algunos de ellos (¿por ejemplo, las nuevas generaciones, los niños y niñas de aquellos que inventaron esa comunidad utópica y que no eligieron constituirla, sino



que la heredaron? Mi respuesta tentativa sería que no, no hay garantía. Por esta razón es que cualquier utopía concreta lucha contra sí misma de la misma manera en que lucha contra el enemigo (el orden dominante). Para abordar esta cuestión podríamos enfocarnos en otras utopías concretas de nuestro tiempo que nos inspiran, como el movimiento *Black Lives Matter* y su resurrección, en diferentes condiciones, del movimiento *Black Power* de hace dos generaciones atrás. Esto me lleva también a introducir una fórmula frecuentemente utilizada por mi colega Jacques Rancière en su discusión sobre el *comunismo*, inspirada en una lectura conjunta de los trabajos tempranos de Marx (la crítica del “trabajo alienado” en 1844, donde no hay ningún rechazo al socialismo utópico) y las utopías contemporáneas del proletariado francés, pero también –en forma indirecta– en la reactivación de la alianza de los surrealistas entre el eslogan marxista “transformer le monde” (transformar/cambiar el mundo) con la exclamación del poeta Arthur Rimbaud “change la vie” (cambia/transforma la vida). La fórmula de Rancière, que encuentro muy adecuada para nuestra reflexión crítica sobre las utopías concretas, es, citando de memoria: las comunidades utópicas o comunistas son *communautés de lutte et communautés de vie*, comunidades de lucha y comunidades de vida. La lucha inspira una vida diferente, y la invención de una nueva forma de vida le da a la lucha sus fortalezas y métodos. Esto no evita que las ideas de “comunidad” y “solidaridad” sean problemáticas, pero nos indica en qué sentido los problemas son encarados, y qué *otra* política se aplica a su resolución.



Referencia original:

Balibar, É. (2022, 1 de octubre). *Uncovering lines of escape: towards a concept of concrete utopia in the age of catastrophes*. [Introductory Lecture]. Utopia 13/13 “A History of the Future”, Columbia, EE.UU. <https://blogs.law.columbia.edu/utopia1313/etienne-balibar-uncovering-lines-of-escape-towards-a-concept-of-concrete-utopia-in-the-age-of-catastrophes/>

