

Vol. 9, Núm. 2, Año 2025



OTROSIGLO

REVISTA DE FILOSOFÍA

ARTÍCULOS:

Notas para un pensamiento imaginal e indisciplinado
de la política

Juan Tapia Araya

Louis-Auguste Blanqui: una imaginación por los astros

José Aguayo Morales

Filtraciones. Pensar lo otro en la estructura
representacional

Aldo Bombardiere Castro

Desocupaciones horribles: no-estética y
aceleracionismo postcapitalista

Diego Pérez Pezoa

Apuntes sobre el lineamiento estratégico del How to do
things with words de J. L. Austin

Rodrigo González Oliva

Sobre el debate entre individualismo y holismo
metodológico en ciencias sociales

José Tomás Santiago Paredes

RESEÑA:

Roberto Campos Garro - Entre lo invisible y lo asombroso:
estudio del prólogo filosófico. Por José Díaz Fernández

OTROSIGLO
REVISTA DE FILOSOFÍA
Vol. 9. Núm. 2. AÑO 2025

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, Italia.

Adela Cortina Orts, Universidad de Valencia, España.

Laura Cremonesi, Università di Pisa, Italia.

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

Raúl Villaroel Soto, Universidad de Chile, Chile.

Carlos Ossandon Buljevic, Universidad de Chile, Chile.

Sergio Rojas Contreras, Universidad de Chile, Chile.

Íñigo Álvarez Gálvez, Universidad de Chile, Chile.

Jaime Fierro, Universidad de Chile, 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 Arturo Prat, Iquique, Chile.

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

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

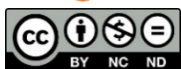
Lorena Souyris Oportot, Universidad Católica del Maule, Talca, Chile.

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

Juan Tapia Araya

Notas para un pensamiento imaginal e indisciplinado de la política 6 - 21

José Aguayo Morales

Louis-Auguste Blanqui: una imaginación por los astros 22 - 31

Aldo Bombardiere Castro

Filtraciones. Pensar lo otro en la estructura representacional 32 - 63

Diego Pérez Pezoa

Desocupaciones horribles: no-estética y aceleracionismo postcapitalista 64 - 80

Rodrigo González Oliva

Apuntes sobre el lineamiento estratégico del How to do things with words de J. L. Austin 81 - 97

José Tomás Santiago Paredes

Sobre el debate entre individualismo y holismo metodológico en ciencias sociales 98 - 112

RESEÑA

Roberto Campos Garro

Entre lo invisible y lo asombroso: estudio del prólogo filosófico 114 - 119
Reseña por José Díaz Fernández

Vól. 9. Núm. 2.
2025
Santiago, Chile



ARTÍCULOS

**Notas para un pensamiento imaginal e
indisciplinado de la política**
*Notes for an imaginal and undisciplined thought of the
politics*

Juan Tapia Araya¹

Universidad de Chile, Santiago, Chile

 <https://orcid.org/0009-0003-6808-8782>
juan.tapia.a@ug.chile.cl

Recibido: 30/10/2025

Aceptado: 23/12/2025

DOI: 10.5281/zenodo.18452524

RESUMEN

El siguiente ensayo tiene por objetivo concentrarse en determinados gestos de la filosofía contemporánea que propician una alteración y desplazamiento en el estatuto discursivo, conceptual y disciplinar de la filosofía a la hora de pensar la política. Para poner de relieve dichos gestos, hace falta en primer lugar esbozar la manera en que el estatuto teórico de la filosofía tradicional resulta ser un impedimento para pensar la política en su rasgo excesivamente conflictivo y adversarial, pues al subsumirla bajo sus representaciones y conceptos, no hace otra cosa que reducirla, neutralizarla y finiquitarla. Sobre ese fondo, en segundo lugar, propongo hilvanar una serie de pensadores contemporáneos (Arendt, Badiou, Rancière, Derrida, Cavarero, Didi-Huberman) para apostar por *otra manera de pensar e imaginar la política*. Si esta escena contemporánea se aviene con la tonalidad escandalosa de la política, lo hace precisamente porque asume la alteración e inadecuación conceptual que permite sopesar la política en tanto que inestabilidad, aporía e inquietud, y cuyo ejercicio in-disciplinado de pensamiento se despliega como aventura y pasaje de fronteras. Es allí que se apuntala la chance de un saber político-imaginativo, cuyo conocimiento por figuras y contradicciones se abre paso desde y con los conflictos, al alero de revueltas y emancipaciones.

Palabras clave: Teoría; Política; Imaginación; Conflicto.

ABSTRACT

The following essay aims to focus on certain gestures of contemporary philosophy that lead to an alteration and displacement in the discursive, conceptual and disciplinary status of

¹ Licenciado en Filosofía por la Universidad de Chile, Magíster en Filosofía, mención Pensamiento Contemporáneo por la Universidad de Valparaíso. Candidato a Doctor en Filosofía, mención Estética y Teoría del Arte de la Universidad de Chile (estudios financiados por ANID-Subdirección de Capital Humano/Doctorado Nacional/2024-21241230).

philosophy when it comes to thinking politics. In order to highlight these gestures, it is first of all necessary to outline the way in which the theoretical status of traditional philosophy turns out to be an impediment to think politics in its excessively conflictual and adversarial trait, for by subsuming it under its representations and concepts, it does nothing but reduce it, neutralize it, and terminate it. On this background, secondly, I propose to thread together a series of contemporary thinkers (Arendt, Badiou, Rancière, Derrida, Cavarero, Didi-Huberman) in order to bet on another way of thinking and imagining politics. If this contemporary scene agrees with the scandalous tonality of politics, it does so precisely because it assumes the alteration and conceptual inadequacy that allows us to weigh politics as instability, aporia and disquiet, and whose undisciplined exercise of thought unfolds as adventure and border crossing. It is there that the chance of a political-imaginative knowledge is underpinned, whose knowledge through figures and contradictions makes its way from and with conflicts, on the eaves of revolts and emancipations.

Keywords: Theory; Politics; Imagination; Conflict.

¿A qué llamamos pensar lo político y gracias a qué facultad podemos pensar lo político sin positivizarlo, ni transformarlo en objeto sociológico?

Miguel Abensour

I

¿Contra la filosofía política? Quizás esa pregunta no deje de resonar si la propuesta de fondo involucra encarar y reactivar una noción de imaginación-política que ha sido, si no desatendida, al menos mantenida en detrimento por parte de la filosofía política. Contravenir un discurso filosófico, esa tradición que se ha dedicado a sancionar las firmas que se deben suscribir y reafirmar, es nada menos que medirse con el papel rector y fundamental que caracteriza a la metafísica. Como bien lo recuerda Derrida, “el discurso filosófico es, en fin, el discurso dominante en el interior de la cultura occidental” en la justa medida en que

lo que se llama “filosofía”, el *filosofema*, no se limita naturalmente a lo que se puede encontrar en los libros de filosofía o en las instituciones filosóficas; ese *filosofema* se encuentra en todas partes: en los discursos políticos, en la evaluación de las obras de arte, en las ciencias humanas y sociales. (Derrida, 1999, pp. 51-52).

El que sea dominante, el hecho de que impregne e inunde variados campos disciplinares, responde a que reúne, según Derrida, la mayor pretensión y concentración de sentido. Ello se debe a que la filosofía no deja de arrogarse la pretensión de *hacerse* en la realidad, de realizarse y volverse obra, de otorgar una forma según la cual la vida común de los hombres *tiene que* ser dispuesta, de organizar y fundamentar la política.

En una célebre entrevista que Hannah Arendt sostiene con Günther Gauss, este último reconoce en Arendt un ejemplar sumamente raro en medio del campo filosófico. Mas Arendt prefiere levantar una sospecha frente a esa afirmación, y responde defendiendo incluso su extranjería en medio del distrito filosófico: “no me siento en modo alguno una filósofa. Ni creo tampoco haber sido admitida en el círculo de los filósofos” (Arendt, 2005, p. 17). Aun más, señala algo crucial para el problema que convoca el proyecto, cuando enfatiza su posición advirtiéndole que “la expresión «filosofía política» [...] está extremadamente sobrecargada por la tradición”, para agregar enseguida una tensión que ella advierte entre la filosofía y la política. Dicha tensión involucra, por lo demás, una relación determinante que la tradición filosófico-política sostiene con el ámbito de la política, la cual consiste –con algunas contadas excepciones– en “una suerte de hostilidad a toda política” (Arendt, 2005, p. 18).

En ese intento de desafiliarse de la filosofía, la apuesta de Arendt pasa por no seguir extendiendo esa hostilidad hacia la política que vertebra al discurso filosófico tradicional. De ahí que apunte a dar forma y consistencia a una otra perspectiva: “yo quiero mirar a la política, por así decirlo, con ojos no enturbiados por la filosofía” (Arendt, 2005, p. 18). ¿En qué consiste, por lo demás, esa turbiedad en la mirada hacia la política que trae consigo la filosofía? En efecto, la propia Arendt dirá de modo contundente que la filosofía nace en contra de la fragilidad de los asuntos humanos, en contra de la libertad y de la acción, en contra de la

pluralidad, pues intenta solamente establecer las condiciones de posibilidad de la vida contemplativa.

Diríamos que la filosofía termina obnubilada, preocupada por unos esquemas ideales que contempla desde lo alto y que aspira a implementar, desestimando así la radical contingencia de la política. Cuestión que, por cierto, la propia Arendt reconocía muy bien cuando subrayaba que “Platón, el padre de la filosofía política de Occidente, intentó de diversas maneras oponerse a la polis y a lo que en ella se entendía por libertad. Lo intentó mediante una teoría política en la que los criterios políticos no se extraían de lo político mismo sino de la filosofía [...]” (Arendt, 2016, p. 164). A esto habría que agregar que dicha turbiedad conlleva precisamente lo que Esposito nombró de manera notable como un imperativo sumamente difícil de desacatar. Este consiste en una especie de firma característica que va desde la filosofía clásica hasta la contemporaneidad –más acá de sus matices y la fuerza con la que se ejerce–, y que se enuncia como el imperativo de la “*reductio ad unum*” (Esposito, 2012, p. 35). Imperativo de reducción que conlleva una *cierta manera de tratar con* la pluralidad, con la multiplicidad: una operación consistente en *representar* dicha pluralidad o multiplicidad y *reducirla a la unidad*. Podría decir, si sigo bien a Esposito, que la tradición occidental de la filosofía política cada vez que se topa o que se le presenta, cada vez que mira hacia al disturbio de la política, no puede sino someterlo a dicha representación que efectúa una reducción, neutralización o sofocación.

Frente a esa *manera de tratar* con el escándalo de la política, cabe preguntarse si es posible ejercitar *otro* modo, ensayar y habilitar otras aproximaciones. ¿Es posible, en ese caso, desafilarse de la filosofía? ¿Cómo ensayar otros gestos de pensamiento, otra aproximación con la política? ¿Cómo habilitar un pensamiento de la política que ya no se le oponga, que ya no se levante en franca hostilidad contra esas dimensiones frágiles y vulnerables de las acciones humanas? ¿O será que la filosofía,

de parte a parte, se encuentra sumida y agotada en este tipo de aproximación? ¿Acaso siempre y cada vez que invente un concepto, que elabore una teoría, se enfrente y comprenda la política y sus fuerzas –sus tensiones irresueltas entre el acuerdo y el conflicto–, tendrá esa imperiosa necesidad de neutralización o de subsunción de la materia con la que trata?

II

Tenemos noticia, por suerte, de algunas modulaciones que permiten contestar que la filosofía, pese a todo, no se agota en esta deriva, y que por eso mismo permite plantear la hipótesis de lectura gracias a la cual pudiese apostar por aquella *otra manera de pensar e imaginar la política* –aunque sea de manera aun tentativa, toda vez que dicha apuesta lidia con la vocación neutralizadora recién señalada.

Pues bien, rastreando como sólo podría haberlo hecho alguien que también era arrastrado por esa corriente de filósofos aventureros, Badiou nos pone al tanto de un gesto característico de lo que llama el momento francés de la filosofía. Se trata, dirá en definitiva, de la chance de establecer “una nueva disposición del concepto, de un desplazamiento de la relación del concepto con su exterior: nueva relación con la existencia, el pensamiento, la acción y el movimiento de las formas... lo novedoso de la filosofía francesa en el siglo XX fue esa relación entre el concepto filosófico y el exterior de ese concepto” (Badiou, 2007, p. 489). En ese caso, podríamos conjeturar que esa *nueva* relación se modula de una manera radicalmente distinta de aquella operación clásica de subsunción que acompaña al concepto filosófico, en la cual eso exterior siempre es retrotraído al ámbito de lo familiar y consabido, neutralizando su inquietud, o en la cual la realidad política –la facticidad de la fuerzas– no

tiene más remedio que ajustarse a las prerrogativas filosóficas. Es esa relación tutelar según la cual la teoría comanda a la praxis, según la cual la fragilidad de los asuntos humanos debe ser normativizada y dotada de consistencia o fijeza, la que, en este paisaje filosófico dibujado por Badiou, comienza a ser conmovida, para comenzar a tantear otro tipo de relación entre el concepto y eso que le resulta exterior.

Lo que ocurriría, me parece, es que comienza a tambalearse aquella posición fundamental de la filosofía, es decir, empieza a verse discutida la autoridad filosófica, pues allí el concepto ya no gobierna la vida, sino que más bien promueve la prolongación de una disposición abierta al desplazamiento, la modificación y la aventura: se trata de una disposición a “desear no una separación clara entre vida y concepto; no que la existencia se someta a la idea o a la norma, sino que el propio concepto sea un camino cuyo objetivo forzosamente uno no conoce” (Badiou, 2007, p. 495). Lo que es postulado por Badiou, entonces, no es tanto un nuevo concepto que destrabe el asunto, sino que la misma noción de concepto – diríamos, el gesto de pensamiento que involucra pensar conceptualmente– es la que resulta modificada y alterada. Todo ello exigió, por cierto, una transformación en el estilo y en la lengua filosófica (por eso Badiou enfatiza la confluencia entre filosofía y literatura en este momento francés), cuestiones ambas que en una investigación no pueden ser secundarias respecto de los contenidos o materias que trate, sino que deben imbricarse fuertemente.

En ese sentido, esta primera variación de lo que pueda significar ver la política sin los ojos enturbiados de la tradición, como decía Arendt, involucra ejercitar formulaciones, figuraciones o invenciones conceptuales que permitan esa apertura a lo desconocido y extraño, dejándose alterar radicalmente por aquello que tratan: la existencia, la acción, la política y el movimiento, para evitar de esa manera aquella tradicional y atávica subsunción que ha caracterizado a cierta deriva

dominante del pensamiento filosófico, ocupada insistentemente en prender y comprender, en reducir, conceptualizar, tematizar, conocer y prever-predecir, siendo todas ellas, como dijera Levinas, “*metáforas que hay que tomarse en serio y al pie de la letra*” (Levinas, 2006, p. 24). Contraviniendo esa deriva, entonces, desde esta perspectiva cabría considerar a la política como una materia excesiva y desbordante, que hace fracasar esa tradicional pretensión filosófica de subsunción y comprensión conceptual. Pero, hay que advertir que se trata de un exceso ya no en vistas a ser neutralizado o apaciguado, sino uno a partir del cual y sólo con el cual es posible pensar: recordemos, por cierto, esa bella y breve definición que da Jean-Luc Nancy, al aventurar una definición de pensamiento atravesada por la conmoción: “Agitarse, sí, ser agitado y responder a esta agitación, a esta excitación, a este desconcierto, a esta sacudida. Esto es lo que entiendo antes que nada por «pensar». [...] Pensar es, en primer lugar, ser removido por la distancia, la alteridad, la extrañeza, y reaccionar, responder, resonar” (Nancy & Cohen-Lévinas, 2015, p. 8).

III

Dicho esto, hallamos una segunda escena que reformula la noción de concepto en Derrida, quien en medio de *Políticas de la amistad* escribe lo siguiente:

El concepto de lo político corresponde sin duda, como concepto, a lo que el discurso ideal puede *querer* enunciar como más riguroso acerca de la idealidad de lo político. *Pero ninguna política ha sido adecuada jamás a su concepto* [énfasis añadido]. Ningún acontecimiento político puede ser correctamente descrito o definido con la ayuda de estos conceptos. Y esta inadecuación no es accidental, desde el momento en que la política es esencialmente una *prâxis*. (Derrida, 2010, p. 134)

¿Qué conllevaría asumir en toda su radicalidad esta inadecuación? Primero, habría que reconocer la manera en que todo concepto de lo político estaría comandado por lo que Derrida nombra en una valiosa entrevista como “ensoñación metafísica” (Derrida, 2003, pp. 313 ss.), la cual consiste en el desesperado intento de olvidar las aporías que trae consigo la política, en la pretensión incansable por disolver los atolladeros, en resolver todo malentendido, en conciliar los desacuerdos y aminorar las tensiones. Todos esos ademanes superadores y reconciliadores harían parte de aquella metafísica política recurrente y tradicional, ahí donde precisamente soslayar el carácter aporético y, con ello, adecuar la política a un concepto, expone en última instancia que lo que se pretende es olvidar la política misma bajo la exigencia de que debiese ajustarse a una idealidad y rectificar su eventualidad y facticidad. A todas luces Derrida podría suscribir sin complicaciones la alerta que lanzaba Arendt, según la cual la mirada dirigida hacia la política por parte de la tradición occidental tiene como objetivo principal ser hostil y no aceptar bajo ninguna condición el carácter aporético de la política.

Pero Derrida agrega un énfasis que no puede desatenderse. Uno que se halla en consonancia con esa nueva relación del concepto advertida por Badiou. Esta vez, sin embargo, el concepto no sólo se verá alterado y modificado por todo lo que le resulte exterior, sino que Derrida propondrá que todo concepto permanece sin descanso en una inadecuación: “ocurre que la inadecuación al concepto forma parte del concepto mismo”, desajuste o desgaste que, por lo demás, tiene lugar precisamente cuando se trata del terreno político: “[e]sta inadecuación consigo mismo se manifiesta por excelencia en el orden de lo político o de la práctica política [...]” (Derrida, 2010, p. 134). En ese caso, cabe considerar que el desajuste advertido está lejos de resultar accidental, o una especie de avería en la aspiración conceptual de la filosofía, sino que ahora más bien le es consustancial. Es como si la política, es decir, el conflicto y la contienda

de fuerzas que con ella se desencadenan, el disturbio que irrumpe en el frágil ordenamiento del mundo y los asuntos humanos, exigiese que sea pensada como inestabilidad, como aporía, tensión e inquietud, ya que su inherente inadecuación conceptual le viene de aquellas contradicciones irresueltas, insuperables e irreconciliables, de la ocurrencia imprevisible e incontrolable de las acciones políticas.

De ahí que, contra la reconocida hostilidad que mantiene la filosofía hacia la política, en su infatigable pretensión de nombrarla y comprenderla –lugar en el que se apuntala, por lo demás, su potencia de dominación: “Ahora bien, el pensamiento es por esencia una potencia de dominación. No para hasta encauzar lo desconocido a lo conocido, hasta fragmentar su misterio para hacerlo suyo, aclararlo. Nombrarlo” (Derrida & Dufourmantelle, 2006, p. 32)– hará falta llevarla hacia su desconcierto, hacia ese umbral en el que se convierta en hospitalidad, puesto que el pensamiento, además de ser agitación como planteaba Nancy, puede ser también invitación y llamamiento:

“¿A qué invita el pensamiento?”. Así pues, se trata de invitar, de prometer. El pensamiento también es pensable en un movimiento a través del cual llama a venir, él llama, nos llama, aunque no sepamos de dónde viene la llamada, lo que significa la llamada; él llama. De ahí (aunque no voy a iniciarla aquí), toda una meditación sobre la nominación, la apelación, sobre el hecho de dar un nombre, de llamar, de saludar, de invitar a un huésped. *Cuestión de hospitalidad: el pensamiento llama, es hospitalario a lo que viene justamente*. Encontramos una y otra vez esta experiencia del evento, de lo que/de quien viene, etc. (Derrida, 2013, p. 64 [énfasis añadido])

Hacer del pensamiento un movimiento que convoca, invita y saluda, que se ejercita como una hospitalidad a lo que viene, tanto a la irrupción del acontecimiento como a aquello que vuelve y regresa, a las herencias y anacronías que hacen del tiempo una insufrible discordancia, sería una manera de dotar de consistencia a un pensamiento y un concepto inadecuado, desajustado y dislocado de la política.

IV

Si partíamos intentando desautorizar a la filosofía como discurso rector, esto es, como discurso conceptual que adecua la materialidad de la política en virtud de su representación y reducción, de la nominación y comprensión que se afincan como sus gestos característicos, aún permanece pendiente otra pregunta que no cesa de rondarnos. ¿Es la filosofía –o la filosofía política– una disciplina entre otras? ¿Corresponde y hace parte de un campo disciplinar, puede y debe constituirse bajo esa forma? Me parece que el rechazo arendtiano con el que comenzábamos, esa actitud por desafiliarse de la filosofía se entronca también con un intento de negar en cierta medida este rasgo disciplinar.

En esta dirección, ha sido Jacques Rancière quien ha propuesto que la filosofía se podría considerar como un “pensamiento in-disciplinario” (Rancière, 2012, p. 289). Removiendo el tablero de los saberes, Rancière explica que todo saber no es, como podría parecer a primera vista, únicamente un conjunto de conocimientos, sino además que implica una distribución de posiciones y de lugares, es decir, arrastra consigo un reparto que liga de manera fuerte las aptitudes a las ocupaciones respectivas (allí donde, como recuerda bien Rancière, de un obrero se supone que sabe construir un palacio, pero a la vez no sabe cómo apreciarlo estéticamente). Esa distribución de lo pensable se aviene con la correspondencia y adecuación que debiese existir entre los cuerpos, las percepciones, las sensaciones y los pensamientos, para que cada quien se reafirme en su identidad, se sujete a ella. Aun más, ese reparto se instala de manera forzosa y cruenta, no por nada Rancière hablará de una guerra que emprende y lleva a cabo el pensamiento disciplinario contra la perturbación de los órdenes: “El pensamiento disciplinario debe contrariar [las disociaciones] para establecer relaciones estables entre los

estados de los cuerpos y los modos de percepción y de significación que les corresponden. Deben llevar a cabo la guerra constantemente, pero llevarla a cabo como una operación de pacificación” (Rancière, 2012, p. 289).

¿A qué apunta Rancière cuando recuerda que hay una guerra de los saberes y de los repartos? Me parece que dicha guerra llevada a cabo como pacificación se corresponde con el rechazo y la reapropiación del disenso que, para Rancière, caracteriza a la filosofía y le permite subrayar su rasgo policial. De ahí que, si hay una vocación policial en la filosofía, no hay que perder de vista que radica en “realizar la esencia de la política mediante la supresión de esta diferencia consigo misma en que consiste la política, realizar la política mediante la supresión de la política, mediante la realización de la filosofía «en lugar» de la política” (Rancière, 1996, pp. 85-86) A todas luces eso involucra nada más que olvidar la aporía de la política; en los términos de Rancière, olvidar la distinción entre policía y política.

Por ello, cabe pensar también a la misma “filosofía política” en tanto campo disciplinar, en el sentido recién apuntado, allí donde toda disciplina se comporta policiacamente, puesto que ella “bien podría ser el conjunto de las operaciones mediante las cuales la filosofía trata de terminar con la política, de suprimir un escándalo del pensamiento propio del ejercicio de la política” (Rancière, 1996, p. 11). Si esto es así, nuevamente es confirmado que lo que se intenta a toda costa evitar es la inadecuación o el desajuste, toda vez que la política y sus prácticas están signadas por todo lo que se resiste a la puesta en forma, ya que refiere de manera insistente a lo que permanece fuera de quicio y lo irresueltamente contradictorio. Sobre todo esto, la filosofía política y el pensamiento disciplinar tienen necesidad de operar su respectiva neutralización y expulsión por razones vitales y de supervivencia en tanto disciplina, pues ¿qué podría ser un saber disciplinar sin un objeto sobre el que aplicarse,

con un método fallido según el cual la materia no puede ser ordenada, ahí donde el concepto fracasa en construir su objeto?

Con todo, es el propio Rancière quien abre una brecha para sortear este escollo. Apostará por una práctica indisciplinaria de la filosofía que, al practicar cierta ignorancia de las fronteras disciplinares, convierte a los saberes y los discursos en armas con las cuales la guerra y la contienda vuelven a aparecer en escena. Para devenir indisciplinaria, en todo caso debe poder desacatar esa posición subordinada e instrumental que se le achaca a la filosofía, allí donde es convocada tan solo para apuntalar y dotar de fundamentos a los métodos y lineamientos de otras disciplinas. Será a contramano de esa instrumentalización que surge en la práctica indisciplinada de la filosofía la osadía para provocar el desarreglo de las jerarquías que comandan el orden de los discursos, gracias a la cual ella misma “se convierte en la declaración [...] de lo arbitrario de ese orden” (Rancière, 2012, p. 290). ¿Cómo asumir esa arbitrariedad, la vacilación de todo orden? ¿Cómo trabajar en medio del desarreglo, o incluso, en medio de la desfundamentación o destitución de los saberes y disciplinas? Será que, con todo, a pesar de la pretensión de fungir como principio gracias al cual se sostiene la metafísica (en tanto *filosofema* como decía Derrida), la filosofía también pueda pensarse a la vez como principio de anarquía allí donde se ejercita ignorando toda frontera y delimitación.

V

Quizás en ninguna otra cosa resida la incierta posibilidad de proponer un concepto que anude imaginación y política, que dibuje un engarce frágil entre esas nociones, que permita la oscilación y el desajuste entre ambas, su mutua implicación y alteración. Me refiero a que todo eso involucra hacerse hospitalarios a esa vacilación, instalarse en la

inquietud que conlleva trabajar con la desestabilización, en seguir el trayecto desviado y aventurero de todo lo que desplaza de modo incesante las adecuaciones, ahí donde las correspondencias y las “adherencia[s] está[n] permanentemente perturbada[s]” (Rancière, 2012, p. 289). Rancière reconoce que precisamente en palabras apátridas, en letras y discursos huérfanos y migrantes, de los cuales cualquiera puede hacerse parte e instalar así el disenso en el corazón del orden, se halla la chance de dichas perturbaciones: “[h]ay palabras y discursos que circulan libremente, sin dueño, y que desvían a los cuerpos de sus destinos, para ponerlos en movimiento alrededor de ciertas palabras: «pueblo», «libertad», «igualdad», etc.” (Rancière, 2012, p. 289). En ese caso, sólo a condición de acoger sin reducir, de comprender sin neutralizar “la aporía o la confusión propia de la política” (Rancière, 1996, p. 7) es que la filosofía puede politizarse. Dicho de otro modo, se trata también de la indisciplinada atención filosófica a esos momentos políticos interruptivos, ahí donde se vuelven a poner en juego los órdenes –reanudándolos o suspendiéndolos–, releyendo incansablemente los tiempos en los que una “fuerza es capaz de actualizar la imaginación de la comunidad que está comprometida allí y de oponerle otra configuración de la relación de cada uno con todos” (Rancière, 2010, p. 11).

Entonces, propiciar una “politización de la teoría” (Cavarero, 2022, p. 133), una acogida hospitalaria del escándalo político, me parece que involucra seguirle el ritmo desacompasado a las contiendas de toda especie, a su incontestable voluntad de pasaje y traspaso, en una errancia desbordante de las fronteras disciplinares *entre* la estética y la política. Sería también un dispar e inquieto saber de lo extraño, en el cual “se daría el *alborozo arriesgado* de quien salva las fronteras, explora territorios extranjeros, rebasa los límites, canta su errar [...]” (Didi-Huberman, 2010, p. 79), una especie de extraño saber que “consiste en una visión y que moviliza la imaginación” (Cavarero, 2022, p. 159). Ya

que, no privativamente pero sí con cierta consistencia, el saber imaginativo se aviene con la inestabilidad de la política, con las contradicciones y las aporías, siempre y cuando se trate de una “imaginación dialéctica no estándar”, una “dialéctica inquieta, infinita, inacabada, irreconciliada” (Didi-Huberman, 2017), o como lo recuerda Franco Rella, para quien es la imaginación –esa facultad de la contienda– lo que habilita un “conocimiento por figuras, por formas [...] capaz de capturar y hacer visibles en una experiencia cognoscitiva las heridas y las irreconciliables contradicciones del mundo” (Cit. en Rivera, 2020, p. 12). Saber imaginativo que da lugar a lo que Etienne Tassin nombró como filosofía política crítica, en donde el conflicto “está en el corazón de la filosofía política, no como uno de sus objetos entre otros, sino como una fuente de sentido” (Tassin, 2012, p. 62).

Allí, en ese resquicio, formando parte y desafiliándose de la filosofía, trabajando un concepto, es decir, haciéndolo variar y sacándolo de sus dominios habituales, ejercitando una práctica indisciplinaria de la filosofía, no habría que desatender que después de todo “*la imaginación despierta en la teoría* como un llamado a la desobediencia” (Canseco & Santucci, 2024, p. 9), el cual no cesa de propiciar una “reconexión con las potencias resistenciales” (Canseco & Santucci, 2024, p. 11), permitiendo así comenzar a elaborar y dotar de cierto espesor a la invención conceptual de «imaginación-política».

Referencias

- Arendt, H. (2005). *Ensayos de comprensión 1930-1954: Escritos no reunidos e inéditos* (A. Serrano de Haro, A. Serrano de Haro, & G. Larrañaga, Trads.). Caparrós.
- Arendt, H. (2016). *La promesa de la política* (F. Birulés & E. Cañas, Trads.). Paidós.

- Badiou, A. (2007). Panorama de la filosofía francesa contemporánea (J.-P. Grasset, Trad.). *Archivos de filosofía* (UMCE), 2/3, 483-495.
- Canseco, A., & Santucci, S. (2024). Contra imaginaciones burocráticas. En A. Canseco & S. Santucci (Eds.), *El despertar de la teoría a la imaginación: Indisciplinas y articulaciones díscolas* (1.a ed., pp. 6-11). Editorial de la UNC.
- Cavarero, A. (2022). Politizar la teoría (N. Martínez Prado, Trad.). En E. Biset (Ed.), *Teoría política: Definición de un campo* (pp. 123-164). Ediciones CIECS.
- Derrida, J. (1999). Lo ilegible (R. Ibáñez & M. J. Pozo, Trads.). En *No escribo sin luz artificial* (1.a ed., pp. 49-64). Cuatro ediciones.
- Derrida, J. (2003). No la utopía, lo im-posible (C. de Peretti & P. Vidarte, Trads.). En *Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas* [2002] (1.a ed., pp. 305-320). Trotta.
- Derrida, J. (2010). *Políticas de la amistad*, seguido de *El oído de Heidegger* (P. Peñalver & F. Vidarte, Trads.). Trotta. (Obra original publicada en 1994)
- Derrida, J. (2013). Pensar hasta no ver (J. Masó & J. Bassas, Trads.). En G. Michaud, J. Masó, & J. Bassas (Eds.), *Artes de lo visible (1979-2004)* (1.a ed., pp. 53-77). Ellago Ediciones.
- Derrida, J., & Dufourmantelle, A. (2006). *La hospitalidad* (M. Segoviano, Trad.; 2.a ed.). Ediciones de la Flor. (Obra original publicada en 1997)
- Didi-Huberman, G. (2010). *Atlas. ¿Cómo llevar el mundo auestas? El ojo de la historia*, 3 (1.a ed.). TF Editores. (Obra original publicada en 2010)
- Didi-Huberman, G. (2017). La imagen y las signaturas de lo político. *Fractal. Revista de teoría y cultura*, (82).
<https://mxfractal.org/articulos/RevistaFractal82Didi-huberman.php>

- Esposito, R. (2012). *Diez pensamientos acerca de la política* (L. Padilla López, Trad.; 1.a ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Levinas, E. (2006). *Trascendencia e inteligibilidad: Seguido de una conversación* (J. M. Ayuso, Trad.). Encuentro.
- Nancy, J.-L., & Cohen-Lévinas, D. (2015). *Inventions à deux voix: Entretiens*. Éditions du Félin.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía* (H. Pons, Trad.; 1.a ed.). Nueva Visión. (Obra original publicada en 1995)
- Rancière, J. (2010). *Momentos políticos* (G. Villalba, Trad.; 1.a ed.). Capital Intelectual.
- Rancière, J. (2012). Pensar entre disciplinas (H. García, Trad.). En G. Frigerio & G. Diker (Eds.), *Educación: (Sobre)impresiones estéticas* (pp. 283-291). Fundación La Hendija.
- Rivera, M. (2020). *Pensar por imágenes: Montaigne y la caída* (1.a ed.). Cuadro de tiza.
- Tassin, É. (2012). La philosophie politique critique d'expression française: Un aperçu. *Princípios. Revista de filosofia*, 19(32), 55-94.

Louis-Auguste Blanqui: una imaginación por los astros

Louis-Auguste Blanqui: an imagination by the stars

José Aguayo Morales¹

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago, Chile

 <https://orcid.org/0009-0004-1959-4213>

jose.aguayo2021@umce.cl

Recibido: 18/10/2025

Aceptado: 15/12/2025

DOI: 10.5281/zenodo.18452535

RESUMEN

El presente texto se propone arrojar una apuesta de lectura de *La eternidad por los astros* de Louis-Auguste Blanqui en su potencia poético-imaginal. Bajo la firma de Walter Benjamin, la filosofía contemporánea ha prestado oído a la voz de Blanqui. Tomando sus consideraciones al respecto, lo que se vislumbra en la hipótesis astronómica blanquista – escrita en prisión tras la masacre de la Comuna de París– es, por un lado, una crítica radical a la ideología del progreso por medio de la exposición de ella como fantasmagoría cósmica; mientras que, por otro, se trata de una “sumisión sin reservas” ante la sociedad burguesa y una “resignación sin esperanza” frente las posibilidades revolucionarias. Frente a ello, la escritura que aquí se ensaya se quiere cómplice del gesto, inaugurado por Abensour y Pelosse, consistente en “liberar al encerrado” por medio de abocarse a su lectura. Nos detendremos, por lo tanto, en un primer momento, en la exposición de las especulaciones cosmológicas de Blanqui para las cuales el universo infinito se bate entre la eterna repetición de lo mismo y la, igualmente eterna, apertura de bifurcaciones que otorgan la *chance* de otros mundos posibles. Luego, en un segundo momento, retomaremos aquel miramiento benjaminiano que lee en esta escritura la exposición de la modernidad bajo la imagen dialéctica del Infierno. Para así, en un tercer momento, arrojar nuestra apuesta, *con y contra* Benjamin, que reconoce en la mirada hacia el cielo de Blanqui, no ya una resignación que extiende su condena hacia lo incalculable del universo, sino, más bien, la ejercitación de una imaginación revolucionaria. Esto, para hacer frente al Infierno por medio de una constelación de cometas fugitivos que ofrecen la posibilidad de una orientación política en medio del des-astre.

Palabras clave: Blanqui; Benjamin; Progreso; Infierno; Imaginación.

¹ Estudiante de Pedagogía en Filosofía en la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación y parte del colectivo editorial Luciole ediciones.

ABSTRACT

This text aims to offer an interpretation of Louis-Auguste Blanqui's *Eternity by the Stars* in terms of its poetic and imaginative power. Under the signature of Walter Benjamin, contemporary philosophy has listened to Blanqui's voice. Taking his considerations on the matter, what can be glimpsed in Blanqui's astronomical hypothesis –written in prison after the massacre of the Paris Commune– is, on the one hand, a radical critique of the ideology of progress by exposing it as a cosmic phantasmagoria; while, on the other, it is a matter of “unreserved submission” to bourgeois society and “hopeless resignation” in the face of revolutionary possibilities. In response to this, the writing attempted here seeks to be complicit in the gesture, inaugurated by Abensour and Pelosse, of “freeing the imprisoned” by devoting oneself to reading. We will therefore begin by examining Blanqui's cosmological speculations, according to which the infinite universe is torn between the eternal repetition of the same and the equally eternal opening of bifurcations that offer the *possibility* of other worlds. Then, in a second moment, we will return to Benjamin's view, which reads in this writing the exposition of modernity under the dialectical image of Hell. Thus, in a third moment, we place our bet, *with and against* Benjamin, who recognizes in Blanqui's gaze toward the sky not a resignation that extends his condemnation toward the incalculable nature of the universe, but rather the exercise of a revolutionary imagination. This is in order to confront Hell through a constellation of fugitive comets that offer the possibility of political orientation in the midst of disaster.

Keywords: Blanqui; Benjamin; Progress; Hell; Imagination.

¿Qué hacer cuando de repente el mundo explosiona, cuando se descompone a todos los niveles de la experiencia y del pensamiento? ¿Qué clase de respuesta puede aportar una imagen –o más bien un montaje de imágenes– al gran desmontaje del mundo? [...] Todos, en un momento u otro, se preguntaron cómo orientarse –cómo preservar un horizonte de pensamiento, de proyecto, de deseo– en semejante situación.

Georges Didi-Huberman (2010, p. 139)

“Blanqui se arrodilla, sometiéndose a la sociedad burguesa. Pero es una gnuflexión de tal violencia, que hace temblar el trono de ésta” (Benjamin, 2005, p. 137). Es con este gesto que Walter Benjamin reconoce las especulaciones cosmológicas, escritas en prisión tras la masacre de la Comuna de París por ese conspirador profesional que fue Louis-Auguste Blanqui (1805-1881).

Participante activo de la Revolución de 1830, luego en la de 1848 y, más tarde, de los sucesos que condujeron a la Comuna de París, Blanqui habría de dedicar toda su vida a la lucha revolucionaria, cuestión que le significó el paso de casi la mitad de ella en prisión² y el apodo de “el encerrado” (Geffroy, 1919). Será en su última prisión, a la cual es condenado la víspera de la promulgación de la Comuna, que redactará *La eternidad por los astros*, particular libro donde, lejos de los llamamientos a la insurrección y la toma de las armas a los que acostumbraba, Blanqui traza una imagen del universo cósmico que no otorga cabida ni a las sombras ni al vacío; es un campo aciago, desprovisto de toda axiología, habitado por innumerables conflagraciones, perturbaciones y desvíos que tornan imposible cualquier pretensión de orden.

“El universo es infinito en el tiempo y en el espacio, eterno, sin límites e indivisible” (Blanqui, 2002, p. 29): con este axioma comienza la hipótesis astronómica y de él se desprende su cosmología. Todo lo que admite el universo estaría conformado a partir de la combinatoria de los “cien *cuerpos simples*” que corresponden a la materia de la cual está compuesto. La lógica es aparentemente sencilla: al disponer de una cantidad finita de materia para ejecutar estas combinaciones, la cantidad de ellas lo es de igual modo. De forma tal que, para poblar el universo, se hace imposible crear una infinidad de combinaciones diferentes y se vuelve indispensable recurrir a sus *repeticiones* que llama “sosias”: “la naturaleza debe repetir al infinito cada una de sus combinaciones” (Blanqui, 2002, p. 96). De este modo, la Tierra tendría una infinita

² En una breve biografía escrita por Ricardo Daniel Bergel se nos recuerda, siguiendo los trabajos de Maurice Dommanget, el tiempo que Blanqui piso la prisión: “llegó a un total de treinta y tres años, siete meses y dieciséis días de prisión efectiva; diez meses y veintisiete días de prisión voluntaria; dos años, ocho meses y veinticuatro días de residencia forzada y/o extrema vigilancia; seis años, diez meses y veinticuatro días de exilio. Todo esto conforma un total de cuarenta y tres años y dos meses de vida irregular. Vida arquetípica de proscrito” (Bergel, 2003, p. 134).

cantidad de tierras-sosias al tiempo que existirían infinitas variantes de quienes la habitan:

Cada uno de nuestros sosias es el hijo de una tierra, sosia ella misma de la tierra actual. Formamos parte del calco. La tierra sosia reproduce exactamente todo lo que se encuentra sobre la nuestra y, por ende, cada individuo, con su familia y su casa, cuando la tiene, y todos los acontecimientos de su vida. Es un duplicado de nuestro globo, continente y contenido. Nada le falta (Blanqui, 2002, p. 77).

De ahí que Blanqui, el encerrado por antonomasia, imaginando el infinito, extienda su condición de aislamiento por la eternidad toda:

Lo que yo escribo en este momento en un calabozo de la Fortaleza de Taureau, lo escribo y lo escribiré durante la eternidad, sobre una mesa, con una pluma, bajo estas vestimentas, en circunstancias totalmente semejantes. Y así para cada uno de nosotros. (Blanqui, 2002, p. 96)

En una carta enviada a Horkheimer, Benjamin declara el paso inadvertido de este texto, cuestión que en la tesis XII *Sobre el concepto de historia* es vuelta a aparecer como producto de la socialdemocracia, aquella “casi consiguió borrar el nombre de un Blanqui, cuyo timbre de bronce sacudió al siglo pasado” (Benjamin, 2009, p. 47). Él encuentra en las cavilaciones cósmicas del encerrado una visión de la modernidad en tanto imagen del Infierno. Se trata de la “acusación más terrible” contra la sociedad burguesa a la que, sin embargo, Blanqui, al final de su vida, habrá de “reconocer como triunfadora” (Benjamin, 2005, pp. 137-138). La lectura benjaminiana se juega en un indecible, entre el “sentimiento de opresión” de una “sumisión sin reservas”, la “resignación sin esperanzas” ante esa sociedad contra la cual el insurrecto habría de incansablemente combatir, y la “crítica más acerba” a ella (Benjamin, 2005, p. 138, p. 62).

Sin embargo, Benjamin encuentra en la figura de Blanqui, sus propias reflexiones críticas en torno al progreso. Nadie mejor que él –nos recuerda– habría de negarse a delinear planes para más tarde. Lo determinante de las actividades del conspirador ha de ser “arrancar a la

humanidad, en el último momento antes de la catástrofe, de aquello que la amenaza” (Benjamin, 2012, p. 281).

En un texto titulado “El comunismo, futuro de la sociedad”, escrito un par de años antes de la publicación de *La eternidad por los astros*, Blanqui acusa que:

La historia se dibuja a grandes rasgos, con la más bella sangre fría, sobre montones de cadáveres y ruinas. [...] ¿La masacre de un pueblo? Evolución de la humanidad. [...] En cuanto a las poblaciones y ciudades que la plaga se llevó por delante... necesidad, marcha inevitable del progreso (Blanqui, 2024, p. 118).

Contra la idea de un Victor Hugo, para quien “[e]l progreso es el paso mismo de Dios” (cit. Benjamin, 2005, p. 752), el Infierno figura como una contra-imagen dialéctica de éste³. En él todo lo nuevo no remite más que a lo siempre-igual, esto es lo que constituye la eternidad del Infierno. De este modo Benjamin nos recuerda que “el infierno no es nada que nos sea inminente, sino esta vida aquí” (Benjamin, 2005, p. 478). La repetición de los astros sería entonces la inversión crítica de la ideología del progreso. No hay progresión, todo lo que en esta tierra aparece como nuevo, no es sino ya una vulgar reedición, “[e]s lo nuevo siempre viejo, y lo viejo siempre nuevo” (Blanqui, 2002, p. 96).

Cierta recepción del texto de Blanqui ha estado marcada por esta escena de las repeticiones, donde el encerrado ha de abrirse en el cosmos “las puertas de nuevas mazmorras” (Benjamin, 2005, p. 137).

³ Susan Buck-Morss, leyendo de cerca a Benjamin por supuesto, insiste en la idea del Infierno como contraimagen dialéctica de la modernidad frente a la figura del progreso deificado: “Fugacidad *sin* progreso, una inalcanzable persecución de la ‘novedad’ que no produce nada nuevo en la historia –la hacen visibles los rasgos de *esta* temporalidad–, Benjamin nos proporciona la contraimagen directa del enfoque ‘el cielo-en-la-tierra’: ‘Modernidad, el tiempo del Infierno’. La imagen del Infierno es la antítesis dialéctica de la apología decimonónica de la realidad moderna como Edad de Oro, y proporciona su radical crítica [...] Benjamin no estaba sugiriendo que el mito del progreso debía ser reemplazado por una visión conservadora o nihilista sobre la repetición infernal como esencia de la historia en su totalidad. (Criticaba la creencia en ‘el eterno retorno’ como ‘pensamiento ur-histórico, mítico’ en sí.) Por el contrario, el carácter mortalmente repetitivo del tiempo, que es parte de la arcaica imaginería mítica del Infierno describe lo verdaderamente moderno y novedoso de la sociedad de mercancías” (Buck-Morss, 2001, p. 113).

Recientemente, Giorgio Agamben, hace eco esta constatación para la cual el revolucionario, “decepcionado en sus expectativas, [...] conc[ibe] al final de su vida la historia de los hombres como algo que, al igual que el movimiento de los astros, se repite infinitamente y representa eternamente las mismas escenas”, motivo por el cual el autor de *Homo sacer* concluye que se vuelve preciso “abandonar sin reservas la conexión entre la política y las estrellas” (Agamben, 2025).

A contramano de esta lectura, nosotros apostaríamos por leer, en la torsión de la mirada hacia los astros, antes que una sumisión a su condición de encerrado, la ejercitación de una imaginación política para encontrar, en las estrellas, una orientación posible en tiempos marcados bajo el signo del des-astre.

En una carta dirigida a su hermana, Blanqui confiesa que *La eternidad por los astros* fue escrita para defenderse del peligro que veía acecharlo: todo su recurso y toda su defensa estaban contenidos en ese trabajo⁴. ¿En qué puede consistir esta defensa? Lejos de limitarse a postular un determinismo para el que todo, en sus más mínimos detalles, se repite sin alteración alguna; en el universo de Blanqui, “[n]o existe ni un solo punto en donde no estalle incesantemente la perturbación de esta armonía pretendida” (Blanqui, 2002, p. 63). Si todo aquello que tiene lugar en esta tierra está condenado a repetirse por la eternidad, todo lo que *podría* tener lugar, lo *posible*, sufre la misma condena, en otra parte. De este modo se aproxima Joël Gayraud cuando se pregunta:

¿Cómo [para Blanqui], tras haber intentado tantas veces intervenir en la historia e imprimirle un curso radicalmente nuevo, cabría plegarse después a un determinismo absoluto? [...] Desde la amplitud de su visión, el eterno combatiente concibe la infinidad de los posibles, y abre de pronto –en medio de

⁴ “Para mi gran desesperación, nunca quisiste prestar atención a ese manuscrito que estaba en la caja. Lo dejaste allí durante diez días sin mirarlo. Nunca quisiste entender que hice ese trabajo allí para defenderme del peligro que veía acecharme. Todo mi recurso, toda mi defensa estaba en ese trabajo”. Carta de Louis-Auguste Blanqui a su hermana, con fecha del 3 de enero de 1872, citado por Juan Diego García (2025, p. 156).

la distopía espantosa cuya eternidad está profetizándonos– una ventana al horizonte utópico (Gayraud, 2025, p. 164).

La eternidad para Blanqui está otorgada no sólo a lo-que-es –digamos, la derrota por masacre de la Comuna y la larga prisión que ha de sufrir–, sino también a las posibilidades que no se consumaron, a eso que-aún-no-es y, por lo tanto, a la imaginación. En cada minuto se ofrecen mil direcciones diferentes para el curso de los individuos y la historia. Insiste en recordarnos que cada segundo trae consigo su bifurcación, que “todo lo que podríamos haber sido aquí abajo, lo somos en otro lugar”, por lo que “[s]ólo el capítulo de las bifurcaciones permanece abierto a la esperanza” (Blanqui, 2002, p. 97).

Mientras Blanqui se imagina encarcelado en su celda por la eternidad, otra imagen de esa escena –una bifurcación de ella, diríamos– es esbozada en los manuscritos del texto:

En este mismo minuto, en todos los países del cielo, tengo una multitud de sosias royendo los barrotes en la Fortaleza de Taureau. Y piensan, como yo, en sus dobles encarcelados [...] encerrados en una casamata, en compañía de chinches y arañas, sosias entre ellos también, estos compañeros de habitación (cit. Pelosse, 2018, p. 148).

Desde aquí que *La eternidad por de los astros* sea menos un testamento de derrota y más un escrito de autodefensa por medio de la vuelta hacia la imaginación, de una operación que vela por “volver la repetición contra ella misma”, de “jugar una repetición contra la otra”, a tal punto de poder imaginar un giro que otorgue “la chance de la insurrección”, como dirá más tarde Rancière (2002, pp. 23-25).

Sean Bonney da cuenta de cómo las “preocupaciones de Blanqui pasan de ser cuestiones de estrategia a ser preguntas sobre la imaginación, sobre la poética como forma de autodefensa” (Bonney, 2024, p. 8). Obra poética –digna de sus contemporáneas *Una temporada en el infierno* y *Los cantos de Maldoror*, pero también diríamos de un Lucrecio

o un Giordano Bruno–, en una suerte de cosmoanarquismo, intenta imaginar la insurrección a escala cósmica.

Bonney, prestando oído a la imagen de los cometas –esos nihilistas de largas cabelleras y pálidos bohemios, descritos por Blanqui–, muestra hasta qué punto el universo aquí imaginado se transforma en un sistema policial regido por la fuerza de gravedad. Es en ese campo infernal que los cometas porfían por huir a toda velocidad de la órbita que los cautiva:

Los pobres cometas llegan de a miles para quemarse en la incandescencia. Como las mariposas, llegan, ligeras, del fondo de la noche, para precipitar su vuelo alrededor de la llama que los atrae [...] ¿No serían, más bien, cautivos suplicantes, encadenados desde hace siglos a las barreras de nuestra atmósfera, demandando en vano o bien la libertad o bien la hospitalidad? (Blanqui, 2002, p. 45).

Sin embargo, aunque sus triunfos –intersticiales, intermitentes y nómadas– son raros, no así imposibles; “lo fantástico” de ellos es que más de la mitad escapan a nuestra vista y nuestros telescopios y, tras una victoriosa retirada, son capaces de reagruparse y volver a formar las inmensas columnas de su ejército dispersas por el fuego enemigo. El capítulo sobre los cometas no sería otra cosa que la búsqueda de una *chance* en el trazado de un derrotero de estos antagonistas siderales que, por medio de un *clinamen*, del desvío del curso normal de su trayectoria, se resisten a que su andar proceda a la vera del orden y, de este modo, instauran en su interior el desarreglo y la bifurcación.

Así, Blanqui nos viene a recordar que, si las condiciones modernas de dominación son eternas, del mismo modo lo es su negación, “[d]entro de un universo infinito, la derrota siempre es inevitable, pero también lo es la victoria” (Bonney, 2024, p. 9). Cabe la pregunta, entonces, ¿por qué volver a Blanqui? Abensour y Pelosse (2002) la han respondido para afirmar que no se trata más que de “liberar al encerrado”. Al mismo tiempo habría que agregar –trayendo unas palabras de Miguel Valderrama– que:

Quizá la fascinación por Blanqui [...] no sea otra que una fascinación por el sosias de una revolución que se debe pensar cada vez, que a fuerza de insistir en ella una y otra vez abre la posibilidad de otros encuentros, de otros retornos, de giros que permitan remover otras criptas –propias y ajenas, presentes y pasadas (Cabezas & Valderrama, 2014, pp. 130-131).

Referencias

- Abensour, M. & Pelosse, V. (2002). Liberar al encerrado. En A. Blanqui. *La eternidad por los astros* (pp. 101-164). Buenos Aires: Colihue.
- Agamben, G. (2025). Coyuntura y revolución. <https://ficciondelarazon.org/2025/01/16/giorgio-agamben-coyuntura-y-revolucion/>.
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- Benjamin, W. (2012). Zentralpark. En *El París de Baudelaire*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Benjamin, W. (2009). Sobre el concepto de historia. En *Dialéctica en suspenso*. Santiago de Chile: LOM.
- Bergel, R. D. (2003). Biografía de Louis-Auguste Blanqui. *Nombres. Revista de Filosofía*, (18), 227-237.
- Blanqui, A. (2024). El comunismo, futuro de la sociedad. En *Ni dios, ni amo. Antología esencial*. Logroño: Pepitas ed.
- Blanqui, A. (2002) *La eternidad por los astros*. Buenos Aires: Colihue
- Bonney, S. (2025). *Cometas & barricadas. La imaginación insurrecta en el exilio*. Santiago de Chile: Luciole.
- Buck-Morss, S. (2001). *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*. Madrid: A. Machado.
- Cabezas, O. A., & Valderrama, M. (2014). *Consignas*. Adrogué: La ceбра.
- García, J. D. (2025). El eterno retorno de lo posible: tiempo e historia en *La eternidad a través de los astros* de Blanqui. *El banquete de los dioses*, (16), 155-179.

- Didi-Huberman, G. (2010). *Atlas ¿Cómo llevar el mundo auestas?*
Madrid: TF editores / Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía.
- Gayraud, J. (2025). *El hombre sin horizonte. Materiales sobre la utopía.*
Madrid: La Torre Magnética.
- Geffroy, G. (1919). *L'enfermé*. Paris: Bibliothèque-Charpentier.
- Pelosse, V. (2018). La bifurcation. Tours et détours de la réédition (1972
et 2000) de “L'Éternité par les astres” d'Auguste Blanqui. *Lignes*,
56(2), 141-150. DOI: 10.3917/lignes.056.0141.
- Rancière, J. (2002). Prefacio. En A. Blanqui. *La eternidad por los astros.*
Buenos Aires: Colihue.

Filtraciones. Pensar lo otro en la estructura representacional

Leakages. Thinking the other in the representational structure

Aldo Bombardiere Castro¹

Universidad de Santiago de Chile, Santiago, Chile

 <https://orcid.org/0009-0004-1913-1999>
abombardierecastro@gmail.com

Recibido: 19/08/2025

Aceptado: 29/11/2025

DOI: 10.5281/zenodo.18452540

RESUMEN

El presente texto está consagrado a pensar lo *otro* en la estructura representacional. En efecto, si toda representación se muestra a la consciencia en calidad de representación de algo, ese *algo* es un *otro* de la representación, correspondiendo a lo representado. Tal relación correlativa entre la representación y lo representado la hemos llamado “estructura representacional”. En este artículo, no obstante, examinamos esta estructura a la luz de un elemento indómito e irreductible, es decir, un elemento que impide la sutura y la plena unidad de la relación representante/representado: el temblor de un *otro* que introduce una vacilación en la presunta estabilidad estructural que sostendría a cada acto representacional. Este es el punto de partida de nuestra investigación, donde reconocemos una problemática no sólo a manera de filosofema temático, sino –apoyados en nuestras lecturas de Heidegger y Derrida– una clave de comprensión y fuente de conflictividad válidas para el conjunto de la época moderna. Nuestra tarea, así, tendrá como horizonte rastrear y radicalizar el rol que juega lo *otro* de la representación a nivel epocal. Por lo mismo, tras evaluar dos modelos extremos que podría adquirir la estructura representacional (el “eidético platónico” y el “nihilista nietzscheano”), nos centramos en indagar cuál es el rol que representa lo *otro* de la representación en la estructura representacional moderna, específicamente, en la vertiente de la subjetividad trascendental kantiana y de su antecedente filosófico más relevante, el racionalismo cartesiano. Finalmente, y en consecuencia con la naturaleza del problema abordado, daremos cuenta de los desarrollos aporéticos de las indagaciones filosóficas que reflexionan sobre lo *otro* en y desde la estructura representacional. pero, al mismo tiempo, afirmaremos la relevancia de la dimensión existencial y estética que tal otredad desata con su irrupción, principalmente, en cuanto envío y filtración de *acontecimiento*.

Palabras clave: Representación; Solipsismo; Sublime; Envío; Derrida.

¹ Licenciado en Filosofía y Magíster en Filosofía por la Universidad Alberto Hurtado. Profesor adjunto en la Universidad de Santiago de Chile.

ABSTRACT

The present text is dedicated to thinking about the *other* in the representational structure. Indeed, if every representation is shown to consciousness as a representation of something, that *something* is an *other* of the representation, corresponding to the represented. We have called this correlative relationship between representation and the represented the “representational structure”. In this article, however, we examine this structure in light of an indomitable and irreducible element, that is, an element that prevents the suture and full unity of the representative/represented relationship: the tremor of an *other* that introduces a vacillation into the supposed structural stability that would sustain each representational act. This is the starting point of our investigation, where we recognize a problem not only as a thematic philosopheme, but –supported by our readings of Heidegger and Derrida– a key to understanding and a source of conflict valid for the entire modern era. Our task, therefore, will be to trace and radicalize the role that the *other* of representation plays at an epochal level. For this reason, after evaluating two extreme models that the representational structure could acquire (the “Platonic eidetic” and the “Nietzschean nihilist”), we will focus on investigating what role the *other* of representation plays in the modern representational structure, specifically, in the aspect of Kantian transcendental subjectivity and its most relevant philosophical antecedent, Cartesian rationalism. Finally, and consistent with the nature of the problem addressed, we will account for the aporetic developments of philosophical inquiries that reflect on the *other* in and from the representational structure, but, at the same time, we will affirm the relevance of the existential and aesthetic dimension that such otherness unleashes with its irruption, mainly in the form of an *event*.

Keywords: Representation; Solipsism; Sublime; Sending, Derrida.

1. Introducción

Desde la última fase de la modernidad filosófica, específicamente a partir de las primeras décadas del siglo XX, se ha visto acrecentada una cierta sensación de sospecha, crisis y resignación concerniente a la problematicidad que despierta el concepto de “representación”, así como acerca de sus usos en variadas disciplinas del saber, del arte y la política. En efecto, desde el auge de las vanguardias estéticas –donde la representación transgrede su lazo con la inmediatez perceptiva, ampliando el concepto de *mímesis* más allá de la simple *representación* de lo real– hasta los actuales problemas de orden político, propios de las democracias burguesas liberales –donde las formas de gobierno han de mostrar múltiples fisuras a la hora de mantener una relación supuestamente *representativa* con respecto a la soberanía popular que

ellas, en calidad de representantes, *representarian*–, el concepto de “representación” parece contener una problematicidad intrínseca, la cual se expresaría de manera transversal a los distintos contextos de aplicación y campos semánticos en donde aquel ha de insertarse. Por ende, pareciera ser que en la misma médula del concepto “representación” existe un problema esencial e independiente de cualquiera de sus efectuaciones circunstanciales.

En ese sentido, la filosofía acusa explícito recibo de esta problemática a un nivel no menor. Por cierto, en *La época de imagen del mundo*, del año 1938, Martín Heidegger señala el carácter eminentemente histórico del concepto de representación, entendido como rasgo central y definitorio de la época moderna. En efecto, a partir de Descartes el clivaje epistémico sujeto-objeto, correlativo a la diferencia constitutiva entre *res cogitans* y *res extensa*, tendería a reducir la relación del hombre con el mundo a un encuentro de disponibilidad de éste respecto al primero. Tal disponibilidad se plasmaría, en última instancia, a través de una práctica representativa, el ser de cada ente particular ha de presentarse a los sujetos en calidad de representación:

Imagen del mundo, comprendido esencialmente, no significa por lo tanto una imagen del mundo, sino concebir el mundo como imagen. Lo ente en su totalidad se entiende de tal manera que solo es y puede ser desde el momento en que es puesto por el hombre que representa y produce. En donde llega a darse la imagen del mundo, tiene lugar una decisión esencial sobre lo ente en su totalidad. Se busca y encuentra el ser de lo ente en la representabilidad de lo ente. (Heidegger, 1995, p.74)

Esta relación no sólo significaría revestir a la cosa, de manera previa a su misma mostración a la experiencia, con una positividad conceptual cuyo efecto encubriría las posibilidades expresivas de la propia apertura de su ser, precisamente, en cuanto más que coseidad, sino, más importante aún, marcaría la esencia de la época moderna, en tanto necesaria condición de posibilidad del cálculo proyectivo inherente al predominio de

la técnica, anclada en la reducción del mundo a una imagen puesta “ante-la-vista” del hombre.

[...] representar quiere decir traer ante sí eso que está ahí delante en tanto que algo situado frente a nosotros, referirlo a sí mismo, al que se lo representa y, en esta relación consigo, obligarlo a retornar a sí como ámbito que impone las normas. [...] Pero desde el momento que el hombre se sitúa de este modo en la imagen, se pone a sí mismo en escena, es decir, en el ámbito manifiesto de lo representado pública y generalmente. Al hacerlo, el hombre se pone a sí mismo como esa escena en la que, a partir de ese momento, lo ente tiene que representarse a sí mismo, presentarse, esto es, ser imagen. El hombre se convierte en el representante de lo ente en el sentido de lo objetivo (Heidegger, 1938, p.75).

Es este contexto epocal advertido por Heidegger el que reclamará emprender una reflexión acerca del concepto de “representación”, asumiendo, con total radicalidad, la problematicidad intrínseca de su naturaleza.

Por cierto, de esta tarea da cuenta la meditación desarrollada por Jacques Derrida en una conferencia sostenida en Estrasburgo el año 1980 para la cual se apoyará preferentemente en Heidegger. En efecto, Derrida despliega una reflexión sobre la representación más allá de todas sus tematizaciones particulares o contextuales. Si bien admite que tal concepto adquiere peculiaridades específicas dependiendo de la región dentro de la cual haya de tener uso, su intención consiste en pensar la representación de manera esencial; esto es, pensar la *representación sin más*, asumiendo la radicalidad que tal labor pueda implicar.

A nuestro juicio, en el texto derridiano el camino de ingreso a tal acción reflexiva se inicia con una *imagen*, por así decirlo, tan poética como profética. No se trata de una imagen que Derrida haya evaluado como fruto de un proceso filosófico emprendido previamente por sí mismo o de un saber consolidado en la tradición del corpus filosófico. Al contrario, se trata de una imagen poético-profética sobre la cual, entre otras imágenes y casi de casualidad, Derrida se ha detenido. Se trata de una imagen histórica cuya virtud ha sido detener a Derrida para ofrecerle morar y de-

morar en su seno. Hablamos de la asociación entre el término “representación” y el de “envío”, principalmente a partir de las prácticas diplomáticas entre Estados (Derrida, 2017, p. 119).

En efecto, el rol ejercido por los diplomáticos en materias de cancillería y política internacional consiste en constituir *representantes* de los intereses de un país al cual ellos *representan*: el país queda representado por sus representantes diplomáticos. En ese sentido, puede entenderse el término de enviados: los *representantes* diplomáticos de un país, son *enviados* diplomáticos de un país. Un país los ha enviado para que ellos lo representen, para que sean sus representantes, sus enviados. La acción de enviar o representar, acuñada en verbo infinitivo, da origen a un determinado ente, a un sustantivo, a los enviados o representantes. Esta es una de las imágenes privilegiadas gracias a la cual Derrida desarrollará sus reflexiones en función del concepto de representación.

Acto seguido, Derrida reconocerá la conflictividad de su tarea. En efecto, pensar la representación significa, antes que todo y en consonancia con Heidegger, asumirse dentro de ella: pensar la representación desde una modernidad cuyo espíritu de época se encuentra determinado por la representación. En ese sentido, no se trata de una simple reflexión sobre un ente más entre otros. En contraste, Derrida asume la problematicidad que significa adentrarse en el concepto de representación desde una “situación”, esto es, desde un lugar contextual de raigambre representacional. Así, el gesto filosófico de “pensar lo que quiere decir un concepto en sí mismo, pensar lo que es la representación, la esencia de la representación en general” (Derrida, 2017, p.121), ha de realizarse desde un horizonte temporal que, desde ya, encubre y distorsiona el objetivo de esclarecimiento conceptual propio de la labor filosófica. En resumen, el problema consta de pensar la representación a partir de la matriz representacional del lenguaje (Derrida, 2017, p. 123).

Ahora bien, esta conflictividad le brindará a nuestra investigación su punto de partida, permitiéndonos tomar el relevo dejado por Derrida.

2. Estructura representacional

Antes de adentrarnos en nuestra investigación, será necesario definir brevemente el concepto central que la guiará: el de “estructura representacional”.

Todo acto representacional supone una estructura estable y reiterativa. Ella dicta las condiciones, alcances y límites de los actos representacionales. Dicha estructura, a nivel elemental, se compone de dos polos nítidamente distinguibles: de un lado, *lo representado*; de otro, la *representación*. Así, por ejemplo, cuando al momento de leer una novela nos encontramos con el concepto “casa”, éste correspondería al polo de *lo representado*, el cual se encargaría de asegurar un núcleo de eventual universalidad semántica en resguardo de la unidad sintética del concepto mismo. Sin embargo, el modo en que dicha casa se nos presenta a la conciencia, en tanto imagen mental, siempre constaría de un carácter singular, en cuanto sus atributos y propiedades, si bien dependen del concepto, no se encuentran determinadas absolutamente por aquel. El término “casa” nos exige solamente imaginarnos un lugar habitable, de resguardo y privacidad, materialmente circunscrito por paredes y dividido en múltiples sectores funcionales; empero, ello no determina el entorno, siempre singular, en que nos representamos tal casa, ni el color de las paredes con que se nos da su imagen en la imaginación, ni si esa casa es de uno o dos pisos, etc. En suma, este modo de presentarse a la conciencia del concepto “casa” corresponde al polo de la *representación*, donde no sólo se efectúa, de manera singular, nuestro acceso a lo representado conceptualmente, sino, además, el único modo en que lo representado ha de brindarse a la experiencia presente.

En toda representación, el prefijo “re” apela, tanto al carácter iterable del acto representacional, como al poder de presentificación, esto es, de traer al presente un concepto ausente, o, mejor dicho, una imagen ausente relativa a un concepto presente, que sostendría *la representación* a partir del fundamento de *lo representado*.

3. Problema residual

Pues bien, una vez aclarados los elementos configurantes de lo que aquí llamamos estructura representacional, volvamos sobre aquella actual sensación de sospecha, crisis y resignación, de tedio generalizado, que, según mencionábamos a un inicio, hoy pesa alrededor del concepto de representación. A nuestro juicio, tal sensación no yace amparada tanto por un defecto interno a la estructura representacional, como si, tras un exhaustivo análisis de su operatoria, quedase detectada una falencia; o, en nomenclatura lógica, como si se tratara de una “inconsistencia interna” *non sequitur*, de índole formal. Al contrario, más que eso, el tedio que hoy despierta hablar de representación tiene por causa, no una carencia digna de ser perfeccionada, sino una saturación: la representación pareciera agotada, justamente, porque, debido a su propia naturaleza, se muestra incapaz de mostrar aquello que no muestra. En otras palabras, creemos que el clima de tedio que hoy impera alrededor de la representación responde a una agudización del rol que juega el componente de *lo irrepresentable* al interior de la estructura. Se trataría, por ende, de un problema residual, excluido radicalmente de la estructura representacional misma: una dimensión a la cual, por la misma naturaleza de la representación, nos estaría estructuralmente vetado el acceso.

Entonces, siguiendo a Heidegger, si la representación parece el rasgo epocal eminentemente moderno, gracias al cual el ser del ente se

torna imagen disponible ante-la-vista del hombre, ¿qué significaría el hecho de que la representación misma estuviera en crisis? y por derivación directa, acaso, ¿esto no significaría que nuestra moderna autocomprensión de época, ésta que concibe no sólo toda esencia cósmica de los entes intramundanos en calidad de imagen, sino también que concibe la totalidad de lo real, así como el mismo concepto de totalidad, en calidad de imagen, se hallaría históricamente condenada a morar, a imaginar y a comprenderse dentro de los límites impuestos por la estructura representacional? Si asumimos nuestra hipótesis inicial, según la cual el consabido tedio que gira en torno al concepto de representación yace motivado por una cierta obturación de lo irrepresentable, de *lo otro* de la representación, bien vale adentrarse en la estructura representacional misma, como paso obligado para rastrear las diferentes funciones que *eso otro* de la representación adopta al interior de tal estructura. Con ello, buscaremos realizar un ejercicio, por así decirlo, de agudización. Esto será sinónimo a examinar radicalmente la problemática que contiene la estructura representacional para, así, hallar los irreductibles rastros, huellas o vacíos dejados por *lo otro* en el seno de su polar mismidad representación/representado.

4. Problematicidad de *lo otro* al interior de la estructura representacional: dos extremos

Lejos de plantear una imposibilidad para el pensamiento, dicha agudización pareciera vivificarlo aún más. Así, podríamos atrevernos a decir –muy precipitadamente– que pensar la representabilidad de la representación, esto es, la esencia que sustenta y atraviesa a cualquier tipo de representación concreta, demandaría *de suyo* adentrarse en el terreno de lo no-representable.

Pero, ¿cómo se podría acceder a tal campo velado de lo irrepresentable sino por medio de lo ya a-la-vista? Para intentar, para hallar ese acceso, habría que empezar por cambiar de *posición*: indagar en los conflictos propios de la misma estructura representacional, hasta agotar su propia mismidad.

Empecemos reparando en dos perspectivas opuestas hasta los extremos. La primera de estas perspectivas consistiría en establecer un retorno a esa entidad originaria que antecedería a la representación, es decir, a aquel objeto o motivo que operaría como el modelo representado y del cual la representación constituiría mero ejemplar. Esta vía, sin embargo, tan sólo replica el tradicional problema de la mimesis platónica, contenido en el Libro X de *La República*, (Platón, 2020, 595a-602c, pp. 457-466), sobrevalorando la relevancia del original en su calidad de presunta genuinidad, al tiempo que minimizaría y degradaría el valor de cualquier representación que de tal original emanara, haciendo depender su valoración de la relación de cercanía o lejanía con respecto a su modelo original. Lo representado es trascendente a cualquiera de sus representaciones. Por consiguiente, desde esta posición que muy livianamente podríamos denominar “platónica” o “eidética”, la representación nunca podría ser más que una mejor o peor copia. En este sentido, lo *otro* de la representación, en realidad, no significaría algo necesariamente problemático, sino, más bien, un problema desde el primer momento ya conjurado por medio de la violencia de un *aseguramiento*. Se trataría de la seguridad capaz de brindar, a la estructura representacional la tan supuesta como inaccesible presencia de un fundamento impresentable, anclado en lo representado. Como si necesariamente la estructura de la representación yaciera inclinada a privilegiar la impresentabilidad de lo representado en desmedro de la “mera” representación, la cual, degradada, solo cumpliría un rol derivado,

en cuanto deudora (al estar al *debe*) de lo representado, así como de ser funcional (de representar) a tal representado.

En ese sentido, la supuesta presentabilidad primaria y prioritaria, entendida como *Eidos* platónico, sólo se dejaría representar en tanto dependiente de una inexperimentable esencia, prioritariamente conceptual. Por ende, en este tipo de perspectiva, más que hablar de *otro* de la representación, habría que decir que la representación está siendo, desde siempre, otro: un doble imperfecto y falsario en relación con un original que ostentaría el *summum* ontológico de estatus eidético. Es decir, acudimos a la explicación de la experiencia de la *mímesis*.

La influencia de esta lectura conservadora, hegemónica y simplificadora con que se ha interpretado la *mímesis* en Platón, puede rastrearse hasta el día de hoy en diversas disciplinas. El aseguramiento que esta posición ofrece consiste en esencializar y asentar la realidad sobre el polo de lo representado en pro de una sobrevaloración de la inmediatez de la experiencia con un objeto ideativo presente a-la-vista teórica, pero al precio de subestimar cualquier tipo de relación con el polo de la representación misma, asignándole un mero carácter, además de derivado y degradado, instrumental. Así, lo *otro* de la representación no traería consigo ningún pensamiento perturbador ni crítico, pues, desde un comienzo, se asumiría que él residiría en el polo de lo representado: el fundamento y ordenamiento ontológico de lo real en cuanto ideal, sería lo *otro* de la representación, mas no de la estructura representacional.

En efecto, pese a que la estructura representacional que es abordada desde esta perspectiva no impide acceder a lo representado, en cuanto presencia eidética, su aseguramiento demandaría una cierta virtud intelectual, la cual habría que encontrarse –tal vez autoritariamente– ya previamente dispuesta en el funcionamiento de dicha estructura. En consecuencia, desde tal perspectiva, lo *otro* de la representación, esto es, lo representado y originario, conjuraría de

antemano su propia *otredad*. *Lo otro*, constreñido por la estructura representacional, tan solo constituye la *ilusión de lo otro*, en cuanto ya incluido en el polo conceptual y eidético de lo representado.

Una segunda posición totalmente opuesta a la anterior se vincula con un cierto optimismo de la resignación. En efecto, esta posición, asumiendo la imposibilidad de acceso a la dimensión *otra* de la estructura representacional, enfatiza exageradamente el polo de la representación por sobre lo representado. Desde esta perspectiva, ha de considerarse la creación fantasiosa como proliferación de un *eros* capaz de reproducir el caudal imaginativo hasta el infinito. Así, desde esta segunda posición, se encontraría marcado por una erótica imaginativa, donde lo otro de la representación yacería exorcizado de todo pensamiento conceptual o filosófico aún obsesionado con hallar el fundamento originario de la representación en lo representado. En ese sentido, lejos de pretender indagar en la dimensión *otra* que cruza a la estructura representacional más allá de la representación dada ante-la-vista, la erótica de la imaginación se entregaría al elixir patente de la proliferación de imágenes, es decir, al caudal imaginativo que, resignándose a trascender a la representación misma, expresaría la paradójica convicción de arrojarse a la inmanencia de representaciones (imágenes) huérfanas de objetos o conceptos fundantes, renunciando de raíz a un aseguramiento latente y preexistente a las representaciones. Se trataría del imperio de representaciones desprovistas de lo representado; es decir, quedaría abolida la misma estructura representacional, en virtud de una ineludible cadena de presentaciones fantasmáticas sin nada que representar.

En resumen, a la luz de esta segunda posición, la imaginación yacería estimulada por la misma materia de la representación, replicándose hasta el infinito como máscara detrás de máscaras y cadena de representaciones sobre otras representaciones, desfiguradas en la

caleidoscópica variedad de sus formas. Por cierto, se trataría de la recreación y expansión de un universo infinito de representaciones, cuya homogeneidad tornaría irrelevante cualquier posibilidad de terreno para lo *otro* o de un *más allá* fundante.

Así, el anhelo de trascendencia fundante que caracterizaba a la primera posición eidética aquí parece agotarse (por cansancio) en un nihilismo surgido, justamente, gracias a una resignación: el optimismo de refugiarse en la inmanencia de un *aquí*, la presencia de la representación y la disolución de lo representado, es decir, asumiendo lo inaccesible de lo representado en cuanto su lado *otro*. Hablamos de una tiranía de la representación, flujo torrentoso de vaporosas imágenes que ha arrasado con cualquier tipo de aseguramiento esencial en el polo de lo representado, como si se tratase de representar infinitamente algo que no existe. Esto, por cierto, quiere decir aceptar no sólo la pérdida de la universalidad semántico-conceptual de lo representado, sino, aún más, la debacle de la estructura representacional misma.

Gran parte de la última filosofía de Nietzsche, caracterizada por la primacía de la fisiología y la ritmicidad afectiva, en contraste con la pasividad racional de corte apolíneo, se enfoca en superar estéticamente los laberintos de la metafísica. Para ello, emparenta su pensamiento con el estallido erótico de aquella imaginación proliferante y excéntrica, la cual insemna una existencia sin fundamento ni eje gravitatorio más allá del cuerpo. De ahí que una famosa frase de Nietzsche exprese aquella *potencia por resignación* surgida a modo de nihilismo afirmativo: “no hay hechos, sino sólo interpretaciones” (Nietzsche, 2006, p. 222). Así, en esta versión nihilista y nietzscheana de la estructura representacional, la omnipresencia de una representación inmanente anula el orden de lo representado. Con ello también entra en crisis la propia estructura representacional, pues ya no subsistiría modelo externo, de índole

conceptual, susceptible de ser tomado por origen universal y eidético en el que descansen las particularidades de las imágenes representacionales.

Sin embargo, nada de esto, tampoco, aborda el problema de lo *otro* de la representación. Más bien, afirmando la potencia corporal de la existencia vital como único punto desde donde partir, pero, a la vez, también como único punto al cual arribar, podríamos decir que este nihilismo destituye todo fundamento para entregarse a una erótica presentista, gracias a la absoluta asimetría en favor del polo de la representación con respecto al de lo representado. Se trata de una suerte de tiranía, la cual produce que toda representación sea, al mismo tiempo, tanto encarnación como negación de lo representado. Autónomo torrente de imágenes emanadas de una fuente originaria que no requiere existir. Así, lo *otro* parece quedar reducido a lo *mismo*, diluido en lo *mismo*, ahogado en el río vital de la inmanencia absoluta. Alrededor de este asunto emergerá el problema de la escisión entre lenguaje y corporalidad en la obra tardía de Nietzsche².

En definitiva, al igual que en la primera posición, que denominamos “eidética”, en esta segunda, que denominamos “nihilista”, la estructura representacional deviene en crisis. Pero no lo hace debido al aseguramiento de lo *otro* de la representación en subordinación a un plano de mismidad conceptual y universal capaz de determinar toda representación particular en nombre de lo representado. Al contrario, en la posición nihilista la estructura representacional es derogada a causa de la absoluta primacía del polo de la representación, con su proliferante y anárquico afluente de imágenes.

Dicho lo anterior, es momento de preguntarnos lo siguiente: ¿cómo enfrentar la dimensión *otra* de la estructura representacional sin

² Para esto, ver la obra de Nietzsche desde 1880, especialmente *El Crepúsculo*, *La Goya Ciencia* y *El Caso Wagner*.

enaltecerla, es decir, sin concebirla como un original del cual toda representación fuese derivación y degradación mimética? Pero, por otro lado, ¿cómo abordar la dimensión *otra* de tal estructura evitando caer en un desvío nihilista? ¿Cómo abordarla evitando afirmar la potencia corporal de la vida exclusivamente en cuanto resultado de una resignación absoluta acerca de lo conceptual, semántico y universalmente significativo, cuya métrica resuena en cada experiencia particular? En suma, ¿será posible hacer “la experiencia radical de lo radicalmente *otro*” que, colindando con la paradoja o habitando en ella, no deja de atravesar la estructura representacional? ¿Existirá un llamado *a* lo imposible o tan solo habrá algún llamado *de* lo imposible? O, por el contrario, ¿acaso la manera de imaginar, de vivenciar, de describir *lo otro* que cruza y atormenta a la estructura representacional sea, únicamente, a través de *lo mismo*, implicando, así, además de la pérdida de *lo representado*, también el desmoronamiento del conjunto de la estructura representacional? Acaso, ¿es posible abordar tal estructura desde un nuevo ángulo, desde un ángulo no-disolvente? O sea, ¿es posible buscar lo otro de la representación ni desde la *mímesis* eidética ni desde la *erótica* nihilista, orientados por un ángulo cuya posición nos dispongan simplemente a *dejar venir lo otro*, aunque sea en una mínima parte, aunque sea por ilusa rebeldía, esperándolo entre la tierra vacilante de la configuración estructural representación/representado? Y, de ser posible, ¿podremos ya no disponer de *lo otro*, ni invocarlo ni reconocerlo o representarlo, sino tan sólo escucharlo, disponernos a su escucha, a la escucha suya que, tal vez, no sea más que la escucha nuestra? ¿Cuál es la forma sin forma de este, de ése irreconocible y, a primera vista, irrepresentable exceso?

5. Modernidad

A diferencia de las consecuencias disolventes que tendrá *lo otro* de la representación en sus versiones “eidéticas” y “nihilistas”, en la matriz filosófica propia de la modernidad, *lo otro* de la representación instalará una cierta problematicidad: la certeza de una distancia.

Como dijimos, el desafío para el pensamiento no consistiría, por un lado, ni en develar el rostro originario del objeto representado –como si lo hubiera– ni, por otro lado, en buscar consolar esta imposibilidad a través de la circulación de nuevas imágenes reproductivas suscitadas gracias a una representación cualquiera –pues tales imágenes tan solo corresponderían a representaciones gatilladas sobre la homogeneidad ficcional de otras representaciones, pero no de *lo otro* de la representación. En lugar de todo esto, la radicalidad de *lo otro* de la representación pareciera demandar el acto de pensar no sólo otro pensamiento (acerca de ella), sino un *pensamiento otro* (en diferencia con la mismidad del pensamiento representativo). He ahí donde la modernidad filosófica, especialmente en su vertiente trascendental, habrá de remarcar su presencia a la hora de indagar en las condiciones de posibilidad *a priori* y universales de toda experiencia posible³.

Por lo mismo, y siendo consecuentes con nuestra investigación, buscaremos ensanchar, resquebrajar y sumergirnos en la alucinada conflictividad que abre y supura en este tipo de fractura de *lo otro* que atraviesa a la estructura representacional, entre la representación y lo representado. En eso consta nuestro desafío: adentrarnos en las ondulaciones de *otra* modalidad del pensar y –si tenemos suerte– donde

³ Para un análisis más detallado entre necesidad y universalidad en torno al concepto de *a priori* como regente del proyecto de conocimiento moderno, considérese lo siguiente: “en un juicio que posee esencialmente universalidad estricta ésta apunta a una especial fuente de conocimiento, es decir, una facultad de conocimiento *a priori*. Necesidad y universalidad estrictas son, pues, criterios seguros de un conocimiento *a priori* y se hallan inseparablemente ligados entre sí” (Kant, 2009, B5, p. 44)

se anuncia la experiencia de un pensar *otro*. Pensar *otro* –que advierte la catástrofe y el temblor– de la representación, desde la constitución metafísica de la modernidad, en plena crisis de sí misma.

En efecto, intentaremos interrogar y de-morar la fractura moderna, lejos de cualquier pulsión de sutura precipitada, aun cuando no podamos acceder cara a cara al residuo fantasmático, a ese excedente o murmullo inasible, que durante la temprana modernidad sólo llegó a ser conjurado por medio de una violencia *nouménica* metafísica. Entonces, vale la pena explorar, al menos en su sombra, esta dimensión *otra*, tal que la estructura representacional, suele reducir a uno de sus dos polos, es decir, o a la representación o a lo representado.

5.1. El solipsismo en Descartes

La modernidad filosófica abierta por Descartes bien puede entenderse como un movimiento autofundante, el cual posiciona a la conciencia del sujeto en calidad de garante de toda existencia y, consecuentemente, reduce el mundo a las dinámicas representativas y fenoménicas del aparecer a partir de la codificación impuesta por tal conciencia.

En ese sentido, es lícito afirmar que el trayecto de la duda metódica, al establecer como punto arquimídeo al *cogito* (Descartes, 2008, p. 81), cuya solidez operaría como soporte de todo el ulterior edificio del conocimiento, sienta una máxima exigencia epistémica compuesta por tres principios metafísicos profundamente imbricados entre sí: apodicticidad (de la conciencia), transparencia (del autoexamen de la conciencia) e inmediatez (de la experiencia consciente del sujeto en relación al objeto que se le presenta). Dicha triple exigencia sólo ha de ser cumplida por la propia conciencia. Tal movimiento posiciona al sujeto no sólo al centro de la realidad, sino también hace del mundo un núcleo

de realidad objetiva sólo en cuanto sea concebido *por* y (re)presentado *en* la consciencia subjetiva. En una palabra, el sujeto como estructura absoluta se transforma en fundamento justamente en la medida que su conciencia, además de “concebir”, es la que “concederá” existencia a los objetos. Hablamos, por cierto, del sujeto como fundante del orden de la *res cogitans*. Únicamente en segundo lugar, y bajo una relación de dependencia con respecto a este movimiento esencialmente autofundante de la conciencia, habrá de constituirse el conocimiento de los objetos particulares y pertenecientes al dominio de la *res extensa*, esto a través de la operatoria de ideas claras y distintas. En suma, con Descartes asistimos al preludio del proceso de constitución subjetiva propio de la modernidad filosófica: la autofundación de la consciencia constituyente.

Ahora bien, llevando lo anterior al campo de la estructura representacional, podemos señalar que la voluntad teórico-representativa, en cuanto pretende asegurar el punto de certeza absoluta *yo soy, yo pienso*, (Descartes, 2008, p. 83) en el soporte arquimideo de la subjetividad, reduce la labor epistémico-investigativa del mundo al *modo de darse* de lo representable. Esto significa que ese mundo sólo ha de *presentarse* en la medida de su codificación para un sujeto constituyente de dicho mundo, el cual detentaría el rol de soporte de toda representación. Es decir, el mundo ha de presentarse bajo el esquema de la *cogitatio*, teniendo por modo de presentación (y no sólo de representación), necesariamente, a la estructura representacional como forma constitutiva del sujeto en su relación con (representaciones de) objetos.

No obstante, creemos que el punto crítico en Descartes ha de ser encontrado a través de un ejercicio de radicalización de su propio ejercicio metódico-meditativo. Es decir, tal cual el *cogito* impone la aparición del mundo bajo la medida de la representación, será la saturación de esa misma forma omnirepresentativa la que se revelará en su contra: el

solipsismo. En suma, la experiencia consciente del sujeto nunca podrá mantener la existencia del mundo con independencia del sujeto que la soporta “aquí y ahora” (entendiéndose por “aquí y ahora” la “inmediata, transparente y necesaria” presentabilidad de una experiencia consciente). Por ende, el solipsismo implica un movimiento de radicalización de la estructura representacional llevada o retraída hasta su propio fundamento subjetivo, pero, paradójicamente, donde el sujeto jamás ha de poder presentarse ante sí mismo en cuanto sujeto. Remitimos a una acentuación hiperbólica expresada sobre la ya hiperbólica duda metódica: ella es la tierra infértil donde no puede germinar nada salvo el solipsismo. En otras palabras, la acentuación o hiper-hiperbolización de la duda, redundando en una duda ya no solo epistémica sino existencial: la emergencia de un solipsismo que amenaza a la estructura subjetiva con hacer estallar el régimen de la representación, suprimiendo y tornando vano el original o el ejemplo al cual toda representación se asemejaría, lo que trae consigo el fisural afecto de un temblor.

Con ello, la estructura representacional se volvería tan angustiosamente improbable como irrefutable la existencia de un mundo (*res extensa*) con independencia de su *imago cogitativa* constituida y representada por el sujeto. La angustia existencial coincidiría, así, con la entronización absoluta del sujeto, el cual, dada la triada de suma exigencia epistémica (apodicticidad, transparencia e inmediatez de la conciencia) que su propia experiencia impone al objeto, extraviaría irremediablemente la existencia del universo –de toda la *res extensa*–, en cuanto realmente objetiva, autónoma e independiente (de la representación) del sujeto.

Por ende, con el solipsismo la representación deviene en (auto)afección, en estímulos o fantasmas que oscilan sobre el solitario vacío de la propia conciencia, confirmando, al tiempo que amenazando, el trágico triunfo de la subjetividad, es decir, insinuando lo absurdo de

su propia gloria espistémico-solipsista. La distancia entre los representado y la representación ha sido neutralizada en virtud de aseguramiento, ya no de “lo otro en lo mismo”, a partir de la primacía de algún polo de la estructura representacional, sino de un sujeto que “es” constitutivamente, esa estructura (*res cogitans*) con la que constituye al mundo (*res extensa*). Con ello, asistimos a una introyección de la distancia. La certeza de su inmediatez, la claridad de su transparencia y la evidencia de su apodicticidad no residirían más que en su propia posición de autoconfirmación: la de la consciencia subjetiva centrada sobre sí misma como única respuesta satisfactoria ante los estándares de una verdad irrefutable y del aseguramiento de un punto “inconmovible”⁴ y capaz de sostener todo edificio del conocimiento. Descartes señala:

Voy a meditar de nuevo acerca de lo que creía ser en otro tiempo, antes de haberme entregado a estos pensamientos; de lo cual sustraeré luego todo aquello que, por las razones presentadas, pueda ser cuestionado en lo más mínimo, de tal manera que quede así únicamente lo que es cierto e inconmovible (Descartes, 2008, p. 83).

No se trata solamente, por lo tanto, de una simple pretensión de “inmovilidad” de los cimientos. Además de ello, se trata de lo que aquella inmovilidad podría evitar como repercusión afectiva sobre la subjetividad: la conmoción. En efecto, la conmoción, en cuanto transfiguración ante un riesgo que amenaza nuestra existencia, posee una carga semántica asociada a lo dramático. Para decirlo en una palabra: los alcances de la empresa cartesiana no apuntarían exclusivamente a llevar a cabo un mero proyecto de conocimiento científico, donde la suspensión del mundo –que ocurre entre la primera y segunda meditación– dejara de afectar únicamente al mismo mundo y a quienes realizasen a cabo la experiencia

⁴ Aquí se debe mencionar que las primeras páginas del texto de Hamacher (2018), titulado *El temblor de la (re)presentación*, abordan esta cuestión para generar tanto un marco conceptual como una problematización, relativos al posterior análisis de la “kantiana” y célebre narración *Terremoto en Chile*, de Kleist.

meditativa. Al contrario, Descartes y sus lectores se hallan implicados en su proyecto a nivel existencial: no puede dejar de haber una angustia, una intranquilidad esencial y vital para quien se ha propuesto poner en duda todos los conocimientos heredados (mediatamente) por la tradición, la religión y el sentido común, llegando a ponerse, incluso, él mismo en duda.

En ese sentido, la figura del Dios engañador y del Genio maligno, suponen la experiencia de un pensamiento al límite de sí: un pensamiento que se piensa hasta sus últimas consecuencias y, por lo tanto, que angustia y aterra, pues, aunque Descartes tan sólo reconozca muy tenuemente la posibilidad de tal terror al caer “en un profundo abismo” (Descartes, 2008, p. 81), de igual modo permite acariciar, con cierto deleite oscuro, el borde de la locura solipsista.

Ahora bien, la angustia a la que nos referimos no se encuentra tematizada por Descartes. En contraste, Descartes deja que se anuncie lejanamente, pero sin efectuarse. Es así como, ejerciendo un movimiento de repliegue, allí donde nada más que la estructura consciente del sujeto asienta al mundo, Descartes debe anclar en Dios un tipo de aseguramiento máximo, tal que evite disolver el mundo en la homogeneidad de un mar de representaciones flotantes, inherente al solipsismo. En suma, el soporte ontológico del mundo, sostenido gracias al argumento ontológico de la existencia Dios (Descartes, 2008, p. 153) sólo descansará en la garantía de la existencia de un Dios bondadoso, autosuficiente e incapaz de engañar: un Dios garante, ante todo, de que la representación mantenga, al menos, un lazo de semejanza con lo representado. Esta es la función de la *res divina* en la sexta meditación. Con ella, la violencia de una representación desvinculada de lo representado o, mejor dicho, la violencia de una estructura representacional, que introyecta esa separación en una subjetividad constitutivamente coincidente con aquella estructura, resulta subsanada

por la no menos violenta aparición de un Dios garante, cuya función primordial consta de reestablecer tal vínculo. Dentro de los dominios de la subjetividad la separación entre la representación y lo representado adoptará la imagen de una “simple” distancia: la imagen de la imagen, en cuanto a semejanza entre la representación y lo representado.

No deja de resultar curioso que, según nuestra lectura, la mayor amenaza de conmoción para Descartes devenga, antes que lo *otro* de la representación, la *mismidad* omnipresente de ella. Es decir, que, por medio del fantasma del solipsismo, el universo en su totalidad se revela en calidad de representación absoluta a los ojos de un sujeto real, cuya existencia es, en cuanto contenido, lo único indubitable. Sujeto, por cierto, incapaz de concebir tanto la experiencia de un fenómeno positivo, como la propia identidad de sí mismo, esto es, la objetivización de su subjetividad, liberado de la estructura representacional.

En ese sentido, para Descartes, lo radicalmente *otro*, quedaría o bien absorbido por los estratos internos de la razón, como sería el caso de las ideas innatas o juicios analíticos de las matemáticas; o bien sería desviado al ámbito de lo desconocido, pero, a la vez, asegurado bajo el amparo de un Dios garante. Así, en una suerte de escepticismo dogmático, donde *lo otro* se reduce a una identidad interna a la estructura subjetiva, o, al contrario, donde queda reducido a una incognoscibilidad, ya sea *de iure* (inconocible para la razón) o *de facto* (actualmente desconocida pero conocible para la razón), *lo otro* ha sido obturado por Descartes. Ambas, sin duda, son dos maneras de acallar el grito de lo otro (¡de la ausencia de *lo otro*!) que se filtra en la angustia existencial del solipsismo. Por lo tanto, la estructura representacional se consolida como el sujeto mismo pacificando por medio de la imagen de la distancia (imagen de la imagen, en cuanto a semejanza) entre la representación y lo representado.

5.2. Lo sublime en Kant

La violencia representacional expresada en Descartes, además de encontrar un punto de vacilación dentro de las interpretaciones consecuentes que ha de adquirir su obra, se emparenta con un desarrollo relevante realizado por Kant en la *Crítica del Juicio*. Nos referimos al tratamiento de aquel tipo de experiencia que no resiste ser abordada por medio del juicio determinante (juicio de conocimiento), y, más específicamente, a su indagación en la experiencia de lo sublime en contraste con la de lo bello. En efecto, referimos al problema de los límites del juicio determinante (y la insuficiencia de comprenderlo sólo a partir de un *uso regulativo*, en desmedro de contundencia del *uso constitutivo*) lo que, en la experiencia de lo bello, impulsa a Kant a buscar un tipo de juicio donde el particular, pese a no poder subsumirse en un universal dado al modo de regla, esto es, pese a encontrarse impedido de confluir en un concepto, no desista, empero, del empeño subjetivista de engendrar un universal conceptual. La razón, así, motivada por tal impulso (un cierto primer paso del interés metafísico de la razón, en medio de una experiencia moralmente desinteresada como la estética), buscará fijar una regla para construir un objeto conceptual conforme a fin y acorde con el sentimiento de placer y dolor (Kant, 2007, p. 147). Pero, ya que tal objeto no se brinda a la intuición en calidad de dado, para sustituir su ausencia la razón no encontraría más alternativa que escindir la facultad de la imaginación productiva del sujeto (aquella encargada de reunir la diversidad de las sensaciones en una sola sensación) con respecto a la del entendimiento (encargado de unificar los objetos en cuanto conceptos).

Por ello, en la experiencia de lo bello el entendimiento y la imaginación pondrán en marcha un libre juego de las facultades subjetivas, esto es, un movimiento donde el juicio determinante de uso constitutivo (juicio de conocimiento), lejos de conformarse con modificar

su uso a uno regulativo, será derogado en pro de un juicio reflexionante, precisamente estético, capaz de resaltar la motivación subjetiva de la razón (juicio de lo bello) dedicada, en virtud del vacío del objeto conceptual a exponer su mera forma. “No puede haber regla objetiva alguna del gusto que determine, por medio de conceptos, lo que sea bello, pues todo juicio emanado de aquella fuente es estético, es decir, que su fundamento de determinación es el sentimiento del sujeto, y no un concepto del objeto” (Kant, 2007, p. 161).

De esta manera, en el acto de sustitución del juicio y desrealización del objeto, la razón lograría hacer de lo subjetivo “algo” constitutivo (una experiencia indeterminada en cuanto concepto), pero nunca objetivo. En la medida que las apreciaciones contemplativas circunscritas a la esfera del gusto, pese a padecer una desrealización de su objeto, denoten las dimensiones estructurales y universales de la propia subjetividad, la experiencia, sin requerir del juicio determinante, pasa de cumplir un rol simplemente regulativo a un rol constituyente. Es decir, ejerce una labor de irrealización del objeto y de exposición del libre juego de facultades como potencia “virtuosística” de la subjetividad a la hora de operar bajo el juicio reflexionante.

Ahora bien, con la experiencia de lo bello, donde la salida contemplativa resulta armónica con el sistema trascendental, el análisis de lo sublime pareciera llevar a la subjetividad a sus últimas consecuencias, pues la hace contender, justamente, con una experiencia que la excede. Es decir, la enfrenta contra una experiencia que remueve y conmueve, tanto a la propia estructura del juicio determinante como a la formación de objeto conforme a fin propia del juicio reflexionante y de su virtud teleológica. Por ello, Kant atisba en la irrupción de lo sublime un cierto impulso contracultural.

En efecto, la irrupción de lo sublime, a modo de presentación indirecta, parece poner en escena la emergencia de “algo” tan

irrepresentable como inconmensurable. Un exceso aterrador el cual, primero, haría retroceder a la imaginación sobre sí misma para, luego, elevarla violentamente sobre su propia finitud constitutiva. Tras este movimiento, no obstante, se encontraría, subrepticamente, el espíritu de la razón, puesto que “en el juicio estético sobre lo sublime esa violencia es representada como ejercida por la imaginación misma como instrumento de la razón” (Kant, 2007, p. 205).

Por cierto, Kant distingue entre dos modos de experiencia de lo sublime: el matemático y el dinámico. En ambos, el sujeto sufre una primera experiencia de vulnerabilidad ante una, a primera vista, indeterminada presencia que le sobrepasa y expone en su fragilidad y finitud. Así, en el sublime matemático se marcaría la presencia (negativa) de algo absolutamente grande (algo incomparable, o que sólo puede compararse con su propia grandeza), esto es, se trataría de una experiencia atravesada por cierta noción de magnitud. Como ingrediente de la experiencia de sublime matemático, la imaginación sería capaz de trascender y transgredir toda pretensión de síntesis conceptual del entendimiento (el cual aún cumplía un rol activo en el juicio de lo bello), estableciendo su primacía con respecto al entendimiento. Tal imaginación, a su vez, estaría desvinculada internamente, desplegándose a través de una incompatibilidad entre los elementos de “aprehensión” y “comprensión”: la imaginación caería en el vertiginoso movimiento de buscar “aprehender infinitamente” algo “imposible de ser comprendido” por ella dentro de los límites de un objeto o ideal definidos. A nivel fenoménico-afectivo, ello conllevaría dos movimientos: primero, un efecto de caída, o sea, una vivencia abismal cuya explicación subjetiva constaría del repliegue de la imaginación sobre sí misma; posteriormente, un sentimiento de respeto ante una presunta idea de totalidad, nunca presentada más que indirectamente.

El sublime dinámico, por su parte, ya no guarda relación con la magnitud, sino con el poder de una brutalidad natural, esto es, de una fuerza que amenaza con destruir no sólo la existencia del sujeto en cuanto individuo, sino la legitimidad de juzgar (el discernimiento) de la misma estructura subjetiva. Por eso, para decirlo de alguna manera, el sentimiento despertado por el sublime dinámico pone en jaque al mismo juicio reflexionante sobre el cual reposa la experiencia del individuo, como si se tratara de un sentimiento fundado en un exceso reflexionante. Ello es, en definitiva y mucho más allá de la muerte, lo realmente desafiante en aquella experiencia: la locura. He aquí el momento contracultural de la experiencia de lo sublime. Vale decir que tal experiencia no expone al individuo a una vivencia donde las virtudes de índole cultural y civilizatorias se encuentran ausentes, sino, más bien, a una vivencia donde –en la caída abismal del sublime matemático y en la proximidad de la locura del dinámico– dicha cultura está siendo aniquilada, friccionada, transgredida. La razón subjetiva vacilaría sobre sí misma y el interés inherente a su propio despliegue histórico.

Con todo, pese a tal vacilación de la razón, la subjetividad, según Kant, saldría fortalecida, pues haría de la experiencia que la interpela y la asombra, testimonio de la misma potencia subjetiva de la razón, ahora abierta a lo suprasensible. De ahí que, detrás de ello, en un movimiento de subrepción, y, como si se tratase del estremecimiento ante un sentimiento de respeto suscitado por una ráfaga sublime e incapturable que se presenta negativamente, advendría una trascendentalidad: la forma de la subjetividad ya no figurada como libre juego de la imaginación y el entendimiento (que se daba en la conformidad a fin de lo bello), sino de aquélla, con las ideas de la razón. De ahí que se transparente la conexión entre lo sublime y un cierto “sentimiento de respeto”, en tanto preludio de un giro hacia la historia posibilitado gracias a la razón práctica. Efectivamente, el sentimiento de respeto ha de entenderse como

fundamentado en una dimensión apriorística, pero expresado en y tendiente a lo patológico. Por lo mismo, en la *Crítica de la Razón Práctica*, define este sentimiento de la siguiente manera:

la ley moral aniquila toda vanidad. Sin embargo, como esa ley supone algo positivo de suyo, cual es la forma de una causalidad intelectual, o sea, la libertad, resulta entonces que, al *debilitar* la vanidad oponiéndose a esa resistencia subjetiva de nuestras inclinaciones, constituye al mismo tiempo un objeto de *respeto* y, cuando se consigue aniquilar por completo dicha vanidad, humillándola, supone un objeto de máximo respeto, con lo cual constituye también el fundamento de un sentimiento positivo que no tiene origen empírico y es reconocido a priori (Kant, 2013, p. 191).

En ese sentido, la cultura cumple un rol central. Como si una vez apaciguado el vértigo contracultural propio del arrebató sublime, la subjetividad volviera a hermanarse con la cultura de un modo enriquecido. Tras el terremoto de lo sublime la subjetividad, no solo restituiría la cultura sino también, como Kant asevera en sus textos de filosofía de la historia, la haría progresar hacia lo *mejor*⁵. Es decir, la cultura constituiría una idea reflexionante y además teleológica, regida por un homónimo tipo de juicio. El cauce moral que ha de tomar este proceso se encontrara afincado en la noción de “sentimiento de respeto”, componente tan importante de la razón práctica. De esto se desprendería una suerte de *teleología de la eticidad*, manifestada en la *Crítica del Juicio*.

De aquí se deduce que el bien (el bien moral) intelectual, conforme a sí mismo a fin, debe representarse, no tanto como bello, sino más bien como sublime, de suerte que despierta más el sentimiento del respeto (que desprecia el encanto) que el del amor y la íntima inclinación porque la naturaleza humana concuerda con aquel bien, no por sí misma, sino sólo por la violencia que la razón hace a la sensibilidad (Kant, 2007, p. 208).

⁵ Aquí se vuelve necesario mencionar los desarrollos kantianos del juicio reflexionante, específicamente el teleológico, a la hora de concebir el desarrollo histórico, así como la idea de historia afincada en un proyecto cultural de libertad humana y desarrollo de sus disposiciones naturales. Para esto ver: *Idea para una historia universal en clave cosmopolita, Acerca de la relación entre la teoría y práctica en la moral. (En respuesta a unas cuantas objeciones del profesor Garve)* (Kant, 2016), así como *La paz perpetua: proyecto de un arreglo definitivo entre los estados* (2003).

En definitiva, podríamos decir que para Kant, el juicio sublime, pese a significar un mero apéndice en los juicios del gusto, confronta a la subjetividad con el temblor de sus propios límites y, tras superarlos, expresa subrepticamente la mirada *nouménica* con que la razón, en última instancia, recubriría toda experiencia *fenoménica*. La subjetividad, en suma, abordaría lo sublime como un asombro acontecido a raíz de su propia distancia con *telos* orientador, pero nunca efectuable objetivamente. En el afecto, del asombro que recorre y sacude lo sublime, la razón comparece a la forma de su finalidad subjetiva y sin fin: la asintótica idea de plena realización de la cultura humana.

Pues bien, en toda esta exposición kantiana la subjetividad parece salir no sólo airosa, sino robustecida. Pero creemos que ello ha sido así sólo a costa de reducir la experiencia de lo *otro* a una mismidad formal: la de la estructura subjetiva. En ese sentido, si bien el juicio sublime explicaría el sentido de ella, esto lo haría siempre a nivel formal, asumiendo que, en última instancia, todo lo que aparecería *a* la experiencia quedaría reducido al aparecer *en* la experiencia y *según* las condiciones incondicionadas de la subjetividad. La irrepresentabilidad de la presentación negativa o indirecta, así, nunca sería *otro* de (la subjetividad de) uno mismo ni tampoco obtendría réditos a la hora de abrir el acceso a lo radicalmente *otro*; más bien, remitiría a una indagación *al interior* del propio ámbito de la subjetividad. Hablamos de una suerte de distancia interior de la subjetividad consigo misma y, a su vez, de ésta con las representaciones que, amenazando exceder la imagen representacional, termina reforzando su carácter de estructura. Por lo mismo, en *El temblor de la (re)presentación*, Hamacher afirma:

Porque donde sea que el pensar intenta reflexionar sobre su propio rendimiento de aseguramiento, se vuelve a colocar sobre el fondo no asegurado de meros contenidos representacionales. Sin embargo, donde renuncia a esta reflexión, no puede adquirir certeza respecto de su fundamento. El yo, en su fructífera realización de su fundamentación de sí mismo, permanece un otro incontrolable

e inestable que nunca puede ser constatado en tanto *Gestalt* positiva, sino que siempre solo puede (re)presentarse negativamente, en la descomposición de certezas empíricas. El movimiento metódico de la duda no es accesible a una (re)presentación positiva. Su temblor, sin embargo –y Descartes extrajo esta consecuencia–, debido a su no escudriñabilidad ha de ser interpretado en tanto forma del representar mismo. Desde entonces, la metafísica moderna define al ser como posición absoluta, la subjetividad del sujeto como forma de su representar, conocimiento como (re)presentación de sus objetos sobre el fundamento del yo puro, es decir, como representación de su presencia asegurada en la forma del yo (Hamacher, 2011, p. 266).

Por consiguiente, podemos concluir que en este modelo kantiano de lo sublime la estructura representacional detenta un espaciamiento y un movimiento, un leve temblor, que oscila entre el polo de la representación y el polo de lo representado. No obstante, dicha oscilación termina por quedar inserta, establecida y sedimentada dentro del horizonte de la subjetividad, a la manera de un subconjunto subordinado a ella, y con la relevante peculiaridad de connotar una conexión con la filosofía de la historia, es decir, con el despliegue programático-destinal de la razón. La subjetividad, antes que ignorar la inteligibilidad del abismo que resuena en *lo otro*, pareciera incluirlo dentro de sí para, al final, terminar por robustecer y reafirmar la glorificación de su propia mismidad. Allí se plasmaría, una vez más, la prominencia del concepto unificador de lo representado en relación con la ejemplificación de cada una de sus múltiples representaciones. Lo otro se haya cercado, mas no aniquilado, por lo mismo. La estructura representacional, gracias al movimiento legitimador de la razón trascendental, contempla, por un segundo el sublime terror de *lo otro* en clave de asombro ante la vacilación de sus propias condiciones de posibilidad.

6. Envío o a la manera de consideraciones finales

Si pudiéramos formular el asunto de pensar *lo otro* de la representación por medio de una pregunta, tendríamos que decir: ¿será posible pensar un *pensamiento otro* en relación con la representación? Y de serlo, ¿podríamos pensar ese *otro* desde *lo otro* y desprovisto de representación? En una palabra, ¿sería posible pensar, antes que *lo otro desde la representación*, la representación desde *lo otro*?

Y, en el mismo sentido, pero abordándolo a partir de la modernidad, o, en términos heideggerianos de la imagen de mundo que define a la modernidad, podríamos preguntarnos si, acaso, como en Descartes, ¿todo objeto únicamente es susceptible de ser conocido a partir de los *mismos* ojos del sujeto que le brinda existencia? Acaso, como en Kant, ¿aquello de lo cual nos asombramos en la experiencia sublime no es más que la subrepción de la forma de nuestra propia subjetividad, ahora vibrante y metamorfoseada en calidad de idea ética de la humanidad *misma*?

Así, retomando una óptica general de nuestro problema sobre *lo otro* de la representación que recorre y remece a la estructura representacional habría que preguntar: ¿dónde, en cuáles confines, se halla eso *otro* que desborda y hace temblar a lo *mismo*? ¿Será necesario encontrar eso *otro* en cuanto, precisamente, otro? O, ¿acaso no será suficiente tan sólo atestiguar el temblor con que *lo otro*, o la sombra de *lo otro*, no se fatiga de aterrorizarnos por medio de lo imposible?

Aunque parezca una banalidad, tal vez sólo podamos empezar a responder a ello tras ser arrollados por la magnitud (sublime matemático) o la fuerza (sublime dinámico) de un acontecer rupturista: de un *acontecer otro*. Todo ejercicio distinto parecería imposible. Y si existe algún fenómeno capaz de bordear lo imposible ése es el *acontecimiento*.

Ya sea en cuanto a plantear un exceso de sentido que derrame a la representación más allá de sí misma, ya sea, por oposición, una sutil presencia, un detalle de una imagen, capaz de bordear lo imposible justamente por irrumpir contra cualquier vaticinio obstinado en hacer de la representación un mero acto de identificación dependiente de lo representado, la única esperanza de la radical otredad ha de descansar en la intempestividad del *acontecimiento*. Solo allí, en lo que irrumpe sin medida ni condición previa, podemos esperar, temblando de desesperación o rebosantes en esperanza un *fenómeno* cuyo *noúmeno* consista, más que en una cosa-en-sí residual, verdadera e inaccesible, una manera de relacionarse –desde ya y activamente– con la irrepresentabilidad de lo imposible. El asombro que sacude a la experiencia de lo sublime insinúa la afección de una irreductibilidad tan imposible de conocer y representar, como imposible de extirpar, capturar o borrar dentro de la estructura representacional.

Creemos que en virtud de la problematización de estos dos modos de concebir las derivas, usos y desarrollos de la estructura representacional en la modernidad hemos podido entrever algo *otro*, que iría más allá de la misma estructura representacional, pero lo cual sólo habría de insinuarse por medio de la fisura de tal representación. Es ahí que el temblor de *lo otro* haya de ser concebido a la luz de la irrupción y transgresión: su modo de darse radica en el advenimiento de una sacudida sin lugar, coordenadas ni representación unívocas, y, pese a ello, capaz de mostrar (y mostrarse como) la fractura interna de la estructura representacional. En aquella inaprensibilidad, en el destello de un relámpago cuyo único sustrato reside en la misma luz que irradia, la fractura entre la representación y lo representado expone y nos expone al vértigo de un aviso, de un envío sin aseguramiento, de un envío sin *telos*, de un envío incluso, despojado de su remitente.

En este mismo sentido, Derrida destaca la potencia de apertura y radical diferencia que fulgura alrededor del ejercicio reflexivo de descentrar la representación de los dominios de un régimen establecido, unívoco y correlativo. A tal régimen, nosotros lo hemos llamado estructura representacional, cuyo aseguramiento básico, tal cual hemos visto, consistiría en correlacionar *la representación* con *lo representado*, bajo una ilusión de equilibrio y reciprocidad. En efecto, Derrida sostiene que en su conferencia *Envío* ha intentado poner a prueba una diferencia de la representación,

[...] una diferencia que no se ordenaría ya con la diferencia *Anwesenheit* o de la presencia, o con la diferencia como presencia, una diferencia que no representaría ya a lo mismo o la relación consigo del destino del ser, una diferencia que no sería repatreable en el *envío de sí*. Sino envíos del otro, de los otros. Invenciones del otro. (Derrida, 2017, p. 145)

Para decirlo de una vez, nuestra hipótesis significó, más bien, una corazonada: en el mismo temblor del solipsismo cartesiano (por angustia) y de la conmoción del sublime kantiano (por asombro) apreciamos el acontecer de un exceso que sólo ha de presentarse como acontecimiento. Pero tal exceso, lejos de ser cuestionado *quiditativamente*, esto es, reiterando el gesto representativo de la meditación metódica en Descartes o de la imaginación reproductiva que asiste a la empresa trascendental del criticismo en Kant, demanda ser pensado desde un *pensamiento otro*.

Quizás, desde nuestra época, como lo esbozara Heidegger (porque, al menos hoy, no se puede hacer más que esbozar), sólo nos sea permitido concentrarnos en la potencia del temblor, en su murmullo y conmoción: de-morar-nos en él, sin apresurar una solución o moderna captura cartesiana ni kantiana. Mal que mal, lo que vivenciamos en ciertas experiencias existenciales de angustia solipsista o en el asombro minimizante que irrumpe ante la magnitud absolutamente grande en una tela de Caspar David Friedrich, no sea más que el temblor de nuestra

fragilidad y el vértigo de la sinrazón: la advertencia de un acontecimiento que, junto con advertirnos de algo *otro*, es captado (o se dona o se filtra) como incapturable para cualquier razón. No obstante, su envío se continúa filtrando y continúa vibrando.

Referencias

- Derrida, J. (1995). *Psyché: Invenciones del otro* (P. Peñalver, Trad.). Trotta.
- Descartes, R. (2008). *Meditaciones acerca de la filosofía primera seguidas de las objeciones y respuestas* (J. A. Díaz, Trad.). Editorial de la Universidad Nacional de Colombia.
- Hamacher, W. (2018). *El temblor de la (re)presentación*. (N. Bornhauser Trad.). Editorial Metales Pesados.
- Heidegger, M. (1995). La época de la imagen del mundo. En H. Cortés & A. Leyte (Trad.), *Caminos de bosque*. Alianza.
- Kant, I. (2003). *La paz perpetua: Proyecto de un arreglo definitivo entre los Estados* (A. López Baralt, Trad.). Trotta.
- Kant, I. (2005). *Crítica de la razón pura* (P. Ribas, Trad., Notas e Índices). Taurus.
- Kant, I. (2007). *Crítica del juicio* (M. G. Morente, Trad.). Editorial Espasa Calpe.
- Kant, I. (2013). *Crítica de la razón práctica* (R. R. Aramayo, Trad.). Alianza Editorial.
- Kant, I. (2016). Idea para una historia universal en clave cosmopolita y Teoría y práctica. En torno al tópico: eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica. En *¿Qué es la Ilustración?* (R. R. Aramayo, Trad.). Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2006). *Fragmentos póstumos IV* (J. L. Vermal & J. B. Llinares, Trad.). Editorial Tecnos.
- Platón. (1988). *República* (C. Eggers Lan, Trad.). Editorial Gredos.

**Desocupaciones horribles: no-estética y
aceleracionismo postcapitalista***
*Horrific Unemployments: Non-Aesthetics and Post-
Capitalist Accelerationism*

Diego Pérez Pezoa¹

Universidad de Chile, Santiago, Chile

 <https://orcid.org/0000-0002-2327-822X>
p.perezpezoa@ug.uchile.cl

Recibido: 11/11/2025

Aceptado: 29/12/2025

DOI: 10.5281/zenodo.18452544

RESUMEN

La desocupación, el desempleo, el fin del trabajo, en una sociedad diagramada neoliberalmente, resultan ser estados del cuerpo y el alma inimaginables para los individuos que la habitan. La supresión definitiva del trabajo, como forma de vida productiva, se transforma en una distopía cruel y moralmente acuñada por las formas de dominación basadas en el éxito, el rendimiento, el consumo y la producción. Así, la culpa y el miedo, más allá de sus funciones protocristianas, operan como modos sensibles futuristas ante el horror capitalista que normaliza vidas y canaliza energías. El pensador Nick Land ha planteado que “el horror se define a sí mismo a través de un pacto con la abstracción” (2021b, p. 44), lo que permite pensar un modo de aceleración de las fuerzas productivas horribles, a-morfos (Hamacher), no-filosóficas (Laruelle), completamente extrañas a la forma de vida horrorosa diagramada por el capital. De esta manera, pensar la desocupación, sería estar inmersos en una ‘abstracción horrorosa’ de la vida y el tiempo, cuyo objeto extraño es irreductible al arsenal de los objetos deseantes capitalistas. El objeto y el no-objeto, o hiperobjeto –siguiendo a Morton– del horror, tensionan las maneras de pensar el futuro de las formas de vidas contemporáneas. De forma similar, Mark Fisher ha pensado el tiempo por fuera de la lógica capitalista, es decir, “un tiempo experimental, en el que los resultados de las actividades no podían ser previstos ni garantizados; un tiempo que podía llegar a ser desperdiciado, pero que de todos modos producía nuevos conceptos, percepciones, modos de ser” (2020, p. 370). Sin dudas que esos *otros modos de ser* serán extraños y horribles, pero, a la vez, su funcionalidad no-estética (o sea, su manera estética

* Texto presentado en el X Simposio Internacional de Estética: “Estéticas del horror. La fantasía ante la prueba de lo monstruoso”, Instituto de Estética, Pontificia Universidad Católica de Chile, noviembre de 2025. El texto actual contiene varias modificaciones respecto del original, con la intención de ser presentadas en esta ocasión.

¹ Doctor en Filosofía con mención en Estética y Teoría del Arte por la Universidad de Chile; Magíster en Estudios Culturales por la U-ARCIS; y, Licenciado en Historia por la Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

de afectar cuerpos más allá de la experiencia tradicional de Occidente) permitirá superar las formas afectivas y deseantes del capital en un nuevo tiempo extraño.

Palabras clave: Aceleracionismo; Horror; Capitalismo; No-estética.

ABSTRACT

Unemployment, joblessness, the end of work, in a neoliberal society, turn out to be unimaginable states of body and soul for the individuals who inhabit it. The definitive suppression of work as a form of productive life becomes a cruel dystopia, morally coined by forms of domination based on success, performance, consumption, and production. Thus, guilt and fear, beyond their proto-Christian functions, operate as sensitive futuristic modes in the face of capitalist horror that normalises lives and channels energies. The thinker Nick Land has argued that “horror defines itself through a pact with abstraction” (2021b, p. 44), which allows us to think of a mode of acceleration of horrific productive forces, amorphous (Hamacher), non-philosophical (Laruelle), completely foreign to the horrific way of life diagrammed by capital. In this way, to think about unemployment would be to be immersed in a ‘horrific abstraction’ of life and time, whose strange object is irreducible to the arsenal of capitalist desiring objects. The object and the non-object, or hyperobject –following Morton– of horror, strain the ways of thinking about the future of contemporary forms of life. Similarly, Mark Fisher has thought about time outside capitalist logic, that is, “an experimental time, in which the results of activities could not be predicted or guaranteed; a time that could be wasted, but which nevertheless produced new concepts, perceptions, ways of being” (2020, p. 370). Undoubtedly, these *other ways of being* will be strange and horrific, but at the same time, their non-aesthetic functionality (that is, their aesthetic way of affecting bodies beyond the traditional Western experience) will allow us to overcome the affective and desiring forms of capital in a new strange time.

Keywords: Accelerationism; Horror; Capitalism; Non-aesthetics.

Quisiera invitarlos a que realicemos el siguiente ejercicio: imaginemos que, un día cualquiera, hemos sido despedidos de nuestros trabajos. Sin ningún aviso previo, y de manera unilateral, nos comunican el cese de nuestras funciones en un campo laboral determinado. Lugar de trabajo al cual, hace un buen tiempo, le hemos dedicado gran parte de nuestra vida, tiempo y energía. Si seguimos la lógica psicopolítica habitual instalada por la forma de vida capitalista, esta noticia sería motivo de las más horrorosas experiencias humanas: endeudamiento sobregirado, hambre, ausencia de salud previsional, estancamiento del progreso educativo, desalojamiento de nuestras viviendas, desapego con nuestros seres queridos, entre otras cosas. La fuente libidinal también

disminuye, y la diagramación maquina de los deseos comienza a generar angustias y tristezas en los cuerpos azotados por la violencia de la ideología neuronal. Al mismo tiempo, el modo de existencia habitual, completamente amalgamado a la cotidianidad del realismo capitalista, experimenta un proceso de abstracción estético inevitable, donde todos los entramados y dispositivos que nos generan visibilidad o escucha, desaparecen. Y no sólo eso; tal como señala Mark Fisher,

en línea con el razonamiento de [Oliver] James, [...] es necesario volver a discutir el problema creciente del estrés y la ansiedad en las sociedades capitalistas de la actualidad. Ya no debemos tratar la cuestión de la enfermedad psicológica como un asunto del dominio individual cuya resolución es de competencia privada; justamente, frente a la enorme *privatización de la enfermedad* en los últimos treinta años, debemos preguntarnos: ¿cómo se ha vuelto aceptable que tanta gente, y en especial tanta gente joven, esté enferma? La ‘plaga de la enfermedad mental’ en las sociedades capitalistas sugiere que, más que ser el único sistema social que funciona, el capitalismo es inherentemente disfuncional, y que el costo que pagamos para que *parezca* funcionar bien es en efecto alto (Fisher, 2022, p. 45).

Sumado a esta necesidad por dilucidar la lógica psicopolítica, Fisher agrega un ejemplo para comprender el realismo capitalista como reverso de una lógica exitista:

Cuando estaba desempleado, estaba convencido de que entre el trabajo y yo había un abismo ontológico. El trabajo, al igual que ‘estar en una relación’, me otorgaría automáticamente el estatus de Persona Real. Pero la horrible ironía era que uno no podía *lograr* este estatus. No podías conseguir un trabajo y volverte una Persona Real. Era al revés: solo las Personas Reales consiguen trabajo. Estar desempleado no era motivo de vergüenza; era, en cambio, la sensación de vergüenza con la que yo cargaba en el centro de mi ser lo que impedía conseguir trabajo [...] Pero con esa aclaración se sugieren otros mundos, otras formas de ser a las que *nadie*, tal como están las cosas, tiene más acceso que el desempleado disfórico... Y nadie ve la totalidad del sistema capitalista (la forma en la que el trabajo, las relaciones sexuales y las mercancías se entremezclan) (Fisher, 2021, pp. 89-92).

Esto es lo que he denominado *ergocracia* (Pérez Pezoa, 2024b), es decir, el modo de existencia social y político basado en el puro quehacer

productivo que impide imaginar la desocupación como algo real. Ante la desocupación esta lógica se desorbita, y el cuerpo productivo sucumbe en estrés, depresión y ansiedades inimaginables. En otras palabras, sin trabajo el sistema de seguridad humano colapsa y la especie comienza su proceso ineluctable de degradación improductiva (Pérez Pezoa, 2025; 2024a).

No obstante, la desocupación aparecería en la manera más monstruosa que las formas de vida contemporáneas conocen, a saber: el tiempo libre. Este tiempo libre se transforma en devenir de la pura desocupación; no es puramente ocio, sino, la comprensión de la actividad ociosa de un tiempo liberado incluso de las cadenas de la historia humana (Meillassoux, 2018, p. 29). Así, la marcha constante de un tiempo donde no-hacer nada se vuelve escena de complicidad con aquellos deseos caóticos aún extraños para el recién desocupado o desocupada, y el tiempo libre se asume como única comprensión: el aceleracionismo de un tiempo postcapitalista. La historia del capitalismo –tal como lo señala Nick Land– es una historia de horror (Land, 2021b). Comienza como una atemorizante historia de terror –alrededor del siglo XVII–; donde las producciones deseantes de conquista se traducen en grandes empresas de cacería humana, violación y esclavitud. El mercado de cuerpos abigarrados en las costas africanas se transformó en una depredada maquinaria global de extracción energética, inspirada en las prácticas monárquicas de cinegética contra las especies no-blancas, con sus barcos cargados de cuerpos ensangrentados y temblorosos, y que tuvo como circuito de traslación todo el Atlántico, desde Europa hasta la costa este de Estados Unidos. Aquí el film *¡Huye!* (2017), de Jordan Peele, es un buen ejemplo del terror *afrofuturista* ante las grandes sociedades aburguesadas, racistas y blancas que aún habitan en Estados Unidos y Europa, y que tontamente otros rincones del mundo tratan de imitar. El progresismo cultural, en sus intentos de mercantilizar la diferencia en los

bancos de afectos policiales, asoma su cara más fascista, violenta y arcaica: los cuerpos no-blancos siempre van a ser capturados e intercambiados, y nunca reconocidos.

Todas estas apreciaciones gráficas e históricas de las materialidades y tecnologías ocupadas por el capitalismo para desplegar su historia de horror no sólo instalan la necesidad de desocupar un tiempo productivista y capacitista, a la vez, destapan la válvula deseante que remite a otro cuerpo extraño, un cuerpo horrible. Desocuparse de los cuerpos que hoy habitamos exige un mecanismo no-metafísico, orientado a desplegar la plasticidad de nuestras subjetividades. Fantasear, desear, re-imaginar, soñar, ficcionan la materialidad sensible a la cual se encuentran atados nuestros cuerpos. El hábitat tecnológico y cibernético contemporáneo, donde nuestros cuerpos se encuentran insertos en mecanismos algorítmicos, donde la carne se somete a las variaciones semióticas del capital sofisticado, si bien, en un primer momento, puede concebirse como un capítulo más en esta historia de horror del capital, no debería dejar de ilusionarnos con una historia menos horrible que la que pretendemos. El horror del capital es, en realidad, una historia de perversión y terror; mientras que el horror, es aquella historia subcutánea que viaja en un *tiempo ficcionado* de manera latente bajo el terror capitalista.

Generalmente se comprende, desde Feuerbach y Marx, que la historia de la modernidad capitalista es un proyecto histórico que consiste en la alienación de la especie humana, mediante todos los mecanismos tecnológicos y sofisticados que regulan y reproducen los medios de producción social y cultural. Sin embargo, la carga afectiva que ha desatado históricamente esta teoría de la historia humana ha conducido a la especie a una suerte de cinismo global algorítmico, donde la habilidad en la administración de los cuerpos miserables e infames se ha convertido en la propaganda y mecanismo de la política policial contemporánea. Esto

es lo que Nick Land llama “miserabilismo trascendental” (Land, 2021a, p. 65). Con esto quiero señalar lo siguiente: existe un horror no-capitalista. Esos cuerpos horrorosos e infames, que pueblan nuestra existencia, son producto de la historia de terror capitalista, y no habría que desecharlos. Aquí aparece otro horror: la ecología de los cuerpos sobrantes. El mismo Marx, en *El Capital*, se aboca a reflexionar sobre los efectos que en los trabajadores y las trabajadoras desencadenó la instalación industrial de las máquinas en el proceso productivo en el siglo XIX (Marx, 2021, p. 331). Pues, la máquina sustituye la fuerza productiva y desocupa al trabajador. Esta escena para Marx fue una verdadera escena de terror capitalista; pues, esta desocupación implicaba pobreza generalizada y toda su desgraciada asociada. La obra de Marx –si se me permite– puede comprenderse como el único esfuerzo occidental por evitar que los cuerpos infames se rindieran al horror capitalista de la desocupación y quedaran desfondados de ‘realidad social’.

Así, la historia del capitalismo se vuelve una historia de terror, con un reverso horroroso de cuerpos ficcionados. Hoy en día, la alienación de los cuerpos se entrecruza con la cibernética, es decir, con las formas de sintetización de la información de la vida, la cultura y la política. La cibernética nace –según Wiener– como un modo de adaptación de la sociedad entre las incalculables aglomeraciones de cuerpos y sus necesidades junto con las evolutivas maneras de comprender las ciencias de la información y el conocimiento (Wiener, 1988, p. 16). Es interesante señalar que la cibernética, si bien es una expresión de la relación que el capitalismo mantiene originariamente con el desarrollo industrial y tecnológico de la modernidad, incluso incrementando diversos procesos de alienación de los cuerpos, estos *extrañamientos subjetivos* no tendrían razón de ser percibidos como algo nocivo ante las inclemencias perversas y terroríficas del capital. Es en este punto donde quiero concentrar mis

reflexiones sobre una no-estética como desocupación horrorosa de los cuerpos ficcionados postcapitalista.

A mi modo de ver, todo lo que he señalado hasta aquí, se sustentaría en lo siguiente: existiría un campo perceptivo de reconocimiento de los cuerpos capitalistas –productivos, capaces, sanos, creativos, ingeniosos, exitosos, bellos– basado en los fundamentos esenciales del pensamiento estético tradicional. Este campo perceptivo de reconocimiento público es en realidad un gran coladero de cuerpos autoexigentes que luchan cotidianamente por sobrevivir en la maquinaria xenosistémica de las democracias neoliberales que resiste sus inevitables devenires de monstruosidad. Y con esto no nos referimos solamente a un modo de sobrevivencia material –que reproduce el fascismo abstracto del ‘miserabilismo trascendental’–, sino que, en *stricto sensu*, el capital ha volcado todos sus esfuerzos en crear una complicidad entre la experiencia estética moderna del sujeto trascendental con las configuraciones análogas de un cuerpo capacitista –cuerpo del rendimiento, cuerpo productivista. Con esto quiero decir, de otro modo; que la modernidad se puede entender, desde su forma más arcaica, como el proyecto de domesticación de cuerpos concentrados en el constante diseño extenuante de sí mismo.

Este es un gran capítulo de terror de la historia del capital. La estética no es sólo una rama ingenua de la filosofía, creada por Alex Baumgarten a fines del siglo XVIII, para entender las dinámicas y reglas sensibles de las prácticas artísticas desarrolladas por la historia humana. También, es el modo de pensar las maneras de percepción y sensación de la misma especie, junto con sus ilimitadas interacciones con el mundo y la realidad de forma antropológica e inmaterial (Sloterdijk, 2013). El capitalismo estético ha encontrado en las lógicas bienalistas un espacio ecosistémico experimental donde evoluciona un mercado de obras de artes que refuerzan los parámetros y estándares en el diseño globalizado

de sí mismo. El sistema de ego y el sistema de rendimiento son circuitos de reconocimiento medulares del quehacer artístico actual, que refuerzan las diagramaciones y contornos de los cuerpos productivos. Sobre esta base narcisista que sostiene al arte, se incuban las maneras de sobrevivir a un nivel estético en esta gran historia de terror (in)humana. La estética humaniza la carne, pero a su vez diseña a la especie que alimenta al monstruo capitalista. Una gran figura vampiresca que se alimenta de cuerpos bellos (Greenaway, 2024).

Por estos motivos, pretendo instalar una forma especulativa estético-política basada en una no-estética. Un cuerpo desocupado es un cuerpo que inicia todo un viaje hacia la inmanencia objetual. Tal como lo señala Timothy Morton, el *hipersujeto* se abstrae de sus personalidades orgánicas de la humanidad, varoniles, blancas y europeas, y se instala, casi democráticamente, junto a las cosas y los objetos, ahora como *hiposujeto* (2023, p. 20). Esta abstracción es, a la vez, una manera no-estética de existencia; es decir, una abstracción que me aleja del campo perceptivo capitalista, horrorizando mi existencia (im)propiamente humana. Esto no quiere decir que nos desafectemos o nos volvamos insensibles, por dos razones esenciales: primero, no dejamos de percibir una realidad en particular, una realidad irreductible, que incita nuestras formas de atender tanto lo tangible como a lo perceptible. Lo que se desarticula es, en cambio, el perspectivismo que exige el diseño de sí mismo. Y, segundo; plegarse junto a la existencia de las cosas y objetos, es iniciar todo un trabajo imaginativo e inmaterial de reconocimiento de las estructuras estéticas de las cosas mismas. El acercamiento más transparente con las estructuras estéticas internas de las cosas y los objetos es el reconocimiento de los trazos y dinámicas propias que se inscriben en nuevos circuitos autopoieticos y no-humanos. Esto supone –como hipótesis a desarrollar– una *no-estética*. Leyendo las ideas centrales de François Laruelle sobre no-filosofía, podemos concebir que

toda experiencia estética humana descansa, reposa, sobre una no-estética oculta. Esta no-estética no indica algún tipo de insensibilidad, o no-percepción del mundo, las cosas y los objetos. Sino, todo lo contrario. La no-estética sería aquella envoltura impulsiva, un medioambiente de incitación, que opera autónomamente, arrojando a lo humano para que *decida estéticamente*, es decir, para que haga arte, para que haga política, para que haga obra. En este sentido, toda la historia del arte se puede comprender como la serie de acontecimientos de decisiones estéticas que fueron precedidas por exo-relaciones no-estéticas, no-visibles a lo humano.

Ahora bien, ¿en qué consistiría una estética no-humana? ¿Existen parámetros para concebir el pensamiento estético por fuera de la excepcionalidad de la especie humana? ¿Hasta qué punto el pensamiento hegemónico del arte sigue comprometido con una comprensión tradicional del sujeto en un mundo donde el predominio humano parece quedar desplazado por las innovaciones tecnológicas de la IA, el mundo digital y la razón algorítmica? ¿Es posible pensar una noción de estética más allá de lo humano como horizonte último de toda experiencia?, ¿cuál sería la piel de las cosas que nos permite pensar algo así como una ‘afección sensible entre las cosas y los objetos’? ¿Existe alguna chance – por otra parte– para el arte militante, el arte político, cuyo núcleo de intervención es la noción de conciencia humana, la cual ha sido extensamente deconstruida?

El concepto no-estética proviene de una detenida lectura de la obra del filósofo François Laruelle que escribe uno de los textos más desconocidos de las últimas décadas, pero no por eso menos interesante: *Principios de no-filosofía*. Si deseamos resumir la idea general de una no-filosofía –con todo los riesgos que eso implica– podríamos hacerlo de la siguiente manera: el texto es una acuciosa reflexión contra la autoridad epistémica que la filosofía ha mantenido sobre lo Real. Buscando

comprender el fenómeno singular de la práctica filosófica, Laruelle emprende el desafío de demostrar que la autosuficiencia de la filosofía no es más que una ilusión literaria que, de manera jerarquizada, y ensimismada, obvia sus dimensiones oscuras y pre-especulativas, donde *la filosofía aún no es*. Por tanto, lo primero que desmantela Laruelle es la fantástica relación que la filosofía pretende sobre lo Real, a saber: que la filosofía es el dispositivo fiel y transparente de un pensamiento que controla lo Real. La filosofía es una empresa especulativa que no difiere de la ciencia, en la medida en que ambas prácticas están basadas en estrategias de abordamiento de lo Real, mediante –lo que Laruelle denomina– *decisiones*. Una “decisión” responde a una exigencia histórica de la práctica filosófica occidental, relativa a la suficiencia de cualquier propuesta filosófica de superar ambigüedades y oscuridades en sus propuestas de pensamiento. Aquí es clave comprender que una no-filosofía tiene que ver precisamente con la revitalización del pensamiento que se agota en la pura coherencia argumental. También, una no-filosofía no es una anti-filosofía. Todo lo contrario. Es la expansión no iluminada del filosofar, entendiendo que filosofar es entregarse a lo Real, arriesgando la *fuerza (de) pensamiento*, en aquello que no es claro; o, mejor dicho, entregándose al pensar considerando que lo Real es una inmanencia irreductible al gobierno epistemológico de la filosofía y la ciencia –de lo lumínico. Por tanto, una no-filosofía no pretende ser una nueva corriente filosófica, sino más bien, los materiales sensibles desprendidos de lo Real que permiten el trabajo artesanal y oscuro del pensamiento a través de un método global para ser ejercitado particularmente por cualquiera.

De esta forma, la no-filosofía es una zona oscura del pensamiento que ha acompañado toda la historia de la filosofía occidental, como alteridad, como residuo del pensamiento *aún* no-filosófico:

‘No-filosofía’ designa entonces el estado pre-especulativo o la ausencia de filosofía, la ignorancia en la que se sitúa la consciencia natural y popular; ignorancia momentánea, destinada a ser revelada o reemplazada, ‘superada’ en la filosofía misma que no la suprime sin no obstante dar cuenta de su propia virtud; pero también sana inocencia, no especulativa y no solamente pre-especulativa. De ahí que a veces se dé una reconciliación dialéctica de estos dos estados, la igualdad de la consciencia común y de la consciencia filosófica. En este sentido, ‘no-filosofía’ designa una inocencia post-filosófica o un estado sobre-filosófico, una sobrevaloración de lo no-filosófico que va de la mano con su posible desvaloración bajo otras condiciones o en otros sistemas. En todos los casos, se trata de una alteridad, de un residuo periférico o de una condición externa-interna de la actividad filosófica (Laruelle, 2020, p. 60).

Como vemos, la sabiduría de la no-filosofía es la de acompañar el objeto de su contemplación, el objeto de su observación, como quien acompaña algunos seres u objetos para cuidarlos o venerarlos. Toda composición filosófica produce su propio residuo, ejecutando una ecología que ordena y re-ordena los vasos comunicantes de sus ‘decisiones’ –filosóficas. La superación es la fase fantástica de todo proyecto filosófico, instalando los territorios flotantes que se deslizan sobre lo Real. Una no-filosofía no asimila, por lo mismo, a una filosofía deconstructiva; pues,

de hecho, todo el pensamiento contemporáneo, al reemplazar el Ser por el Otro y la Identidad por la Diferencia como eje del pensamiento, acoge *este* concepto restringido y *esta* experiencia secundaria de lo no-filosófico que continúa girando alrededor de lo filosófico. Lo generaliza sin duda más allá de la inocencia pre-filosófica por medio del Otro y de sus efectos; lo incluye, como excluido, en lo filosófico, que así hace pasar de su estado moderno a su estado post-moderno. Sin embargo, deja lo no-filosófico en su marginalidad, de minoría, de fenómeno adyacente, confortando así el poder superior o la suficiencia de lo filosófico, reafirmando su capacidad para dominarlo y regularlo de manera definitiva: el momento de su triunfo en la escena filosófica es el momento de su enterramiento. Esto es todo lo que la filosofía puede hacer para ello: en el mejor de los casos, a veces, con la Deconstrucción, un cierto equilibrio entre lo filosófico y lo no-filosófico que resiste el dominio filosófico y hace síntoma (Laruelle, 2020, p. 61).

Ahora bien, finalmente, podemos apreciar que una no-filosofía no pretende ser una nueva filosofía, pero tampoco se afirma en la pura debilidad espectral de la diferencia. En cambio, una no-filosofía se demora en lo Real. La fuerza (de) pensamiento se agota en su capacidad

de generar identidad con lo Real, creando una fijación en lo Uno –o, como lo denomina Laruelle ‘visión-de-lo-uno’ (de lo Real). No es una realidad universal, sino lo Real como aquello que acompaña el pensamiento singular, sin ningún dejo positivista.

Si la no-filosofía es aquello que acompaña toda filosofía, que acompaña cualquier sistema filosófico, lo no-filosófico como aquella oscuridad del pensamiento, e, incluso, como aquello que acompaña el impropio movimiento de la Diferencia, que tiende a iluminar la diferencia en su aformatividad, apostando por un tipo de indecisión del pensamiento, ¿qué sería aquella zona oscura donde habita todo lo pre-especulativo, todo lo pre-filosófico? Hemos nombrado lo Real, no como referencia exclusiva al psicoanálisis, sino como referencia empírica, como lugar constituido por una diada entre lo trascendental y lo inmanente. Así, toda no-filosofía tendría como vía del pensamiento mantener la tensión de esta diada, sin la fuerza egológica y autoritaria de superación de lo Real, así entendido –ansiedades de superación que esta diada provoca. Lo Real como erótica de la tensión que afecta un pensamiento fantástico ansioso por superar la potencia empírica de las relaciones incalculables de lo tangible. Así, al parecer, lo Real estaría constituido por lo contrario de una estética –de una claridad, de una sensibilidad exclusiva– que advierte las dinámicas relacionales de lo Real. Lo Real, en tanto, estaría constituido por una *no-estética*, es decir, por una oscuridad que provoca al pensamiento a iluminar, o bien, a especular, siguiendo a Meillassoux (2015), eso que permanece latente en lo Real –en absoluta tensión. Tensión absoluta como no-estética, como potencia de un pensamiento cuya fuerza no está en las manos de alguna ejecución individual o creadora, sino en las relaciones que se dan más allá de la sensibilidad humana. De este modo, una no-estética es la tensión que surge de las relaciones que se dan entre las cosas y los objetos no-humanos, y que son mucho más potentes para el pensamiento de lo humano, que la propia

capacidad humana de crear una suficiencia en el pensamiento. Una no-estética es la dosis suficiente de viralización de lo Real que logra alterar el cinturón inmunológico que la suficiencia filosófica ha diseñado para transportar históricamente la especie humana hacia atmósferas de confort y serenidad exclusiva.

Bajo estas premisas, podemos congeniar la idea medular –o bien, como principio fundamental– de que una no-estética es todo aquello que opera como reverso de una decisión filosófica, en la forma ontológica de una no-relación con lo humano que sostiene el absoluto de la especie desde la política hasta las fantasías humanas –que uno podría entender como aquello que se escapa de lo propiamente humano. Siguiendo las reflexiones de Graham Harman podría intuir que, a pesar de la fluidez entre pensamiento y cosas –donde la dimensión trascendental de lo pensable queda en estado flotación–, el asunto es comprender que el propio ejercicio de pensar es un modo de convivencia con los objetos, donde el gesto que solicita un *acceso* no tiene significado ni importancia, pero igualmente solicita una *forma rara*, una materia vicaria –“a deep form”. Habría, más bien, una especie de *atmósfera envolvente* (Harman, 2022, p. 175) mucho más sensible que el simple mundo *a la mano* dispuesto para el Ser (*Dasein*), que logra unificar objeto y sujeto en el mismo espacio de atracción, que logra reunir seres y cosas en el mismo plano igualitario de objetualización profunda. Los objetos reales y autónomos, de este modo, son objetos que se someten a cierto grado de alteridad infinita, exigiendo una “ontografía” (Harman, 2016, p. 119), o bien, una “onto-cartografía” (Bryant, 2014). Para Harman esta alteridad infinita del objeto no es asimilable a la experiencia ética levinasiana, esto producto de que, si bien podemos comprender la base ética relacional entre seres humanos, esta misma base ética interactiva entre cosas u objetos no posee un trasfondo sensible de seducción [*allure*] –no posee rostro.

De esta manera, la mejor base especulativa para comprender lo irreductible de la cosa en sí y sus relaciones oscuras constitutivas generales, es una *estética primera, rara o extraña*, una “no-estética” que posibilita que existan, precisamente, infinitas experiencias sobre los objetos. Por ejemplo, cuando visitamos un museo, o una galería de arte, apreciamos diversos objetos. Cada espectador ofrecerá diversas y múltiples interpretaciones sobre los objetos que aprecia. Cada espectador en sí mismo puede ofrecer infinitas miradas al mismo objeto que aprecia, una y otra vez; si logra establecer una conversación con alguien más, y de esa conversación lo más probable es que aparezcan nuevas interpretaciones que los espectadores están apreciando sobre los objetos. También, nos detenemos en unos objetos, y en otros, francamente, pasamos de largo. Así, se configura una red de interpretaciones sobre los objetos de arte que lo único que demuestran es el profundo sometimiento de lo humano en los objetos mismos, o sea, en profundidades no-estéticas. Pues, los objetos expuestos, más allá de la obra, y más allá de la apreciación humana, es decir, de una labor o adjudicación estética, inician una *retirada* que los vuelve irreductibles tanto a la percepción humana como a las múltiples interrelaciones que hay entre los objetos. No es perspectivismo, es, simplemente, irreductibilidad de la diada inmanencia/trascendental a la superación suficiente de lo filosófico. Esto se puede entender por lo siguiente: para el filósofo Levy Bryant (2011) una orientación hacia los objetos ha permitido leer el mundo y la realidad desde las cosas mismas en una singularidad insuperable; esto quiere decir, que los objetos poseen dinámicas propias, circuitos autónomos de reconfiguración autopoieticos, estableciendo nuevas exigencias para el observador y para las y los artistas. Estas dinámicas propias evidencia una democracia entre los objetos, donde se respetan sus singularidades y sus soberanías, mucho más real y contundente que la experiencia humana de la democracia. Así, el acercamiento más transparente con las

estructuras internas de las cosas y los objetos, es el reconocimiento de los trazos y dinámicas propias que se inscriben en nuevos circuitos independientes y no-humanos.

Por tanto, lo que hacemos cuando vemos objetos de arte –o, Arte, mejor dicho– no es ofrecer nuestra interpretación sobre las cosas que apreciamos, sino, más bien, estamos intentando desafectarnos de la afectación real y primigenia que mantenemos con las cosas y los objetos mediante discursos inmunológicos que se vuelven ellos mismos nuevos objetos (estéticos). En palabras sencillas; cuando apreciamos arte nuestra experiencia estética no es más que el intento por *ser* humano, tratando de salir de la oscuridad no-estética que nos mantiene atado a *otras* inteligencias, “inteligencias paralelas” (Tripaldi, 2023), modos de existencias no-humanas y objetos in-animados.

Para finalizar, es necesario sintetizar la idea de una no-estética como experiencia de afectación de una desocupación horrorosa. El mundo del arte puede ser fructífero hoy en día sólo si es capaz de ofrecer una experiencia extraña, *weird*, horrorosa no-capitalista. Es decir, un modo de afectación alienante que no permita la semiotización desplegada por las lógicas fagocitantes del capital. De este modo, las formas raras que esconde el capital, no deben retrasarse, ni tampoco se refuerza el hedor insoportable del discurso miserabilista trascendental, sino que se acelera el deseo postcapitalista al impulsar las formas deseantes asociadas a la extrañeza de una vida no-fascista y anti-productivista.

Referencias

- Bryant, L. R. (2014). *Onto-Cartography. An ontology of machines and media*. Edinburgh University Press.
- Bryant, L. R. (2011). *The Democracy of Objects*. University of Michigan Library.

- Fisher, M. (2020). *K-punk. Vol. 2. Escritos reunidos e inéditos (música y política)*. Caja Negra.
- Fisher, M. (2021). *K-Punk. Vol. 3. Escritos reunidos e inéditos (reflexiones, Comunismo ácido y entrevistas)*. Caja Negra.
- Fisher, M. (2022). *Realismo capitalista ¿No hay alternativa?* Caja Negra.
- Greenaway, J. (2024). *Capitalismo: una historia de terror. Del marxismo gótico y el lado oscuro de la imaginación radical*. Mutatis Mutandis.
- Harman, G. (2022). *Arquithecture and Objects. Arte after Nature*. University of Minnesota Press.
- Harman, G. (2011). *The Quadruple Object*. Zero Books.
- Land, N. (2021a). Crítica del Miserabilismo Trascendental. En A. Avanesian & M. Reis (comps.), *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo* (pp. 65-68). Caja Negra.
- Land, N. (2021b). *Teleoplexia. Ensayos sobre aceleracionismo y horror*. Holobionte Ediciones.
- Laruelle, F. (2020). *Principio de la No-Filosofía*. Materia Oscura editorial.
- Marx, K. (2021). *El Capital. Crítica de la economía política, Libro I, Tomo I*. Fondo de Cultura Económica.
- Meillassoux, Q. (2018). *Hiper-Caos*. Holobionte Ediciones.
- Meillassoux, Q. (2015). *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Caja Negra.
- Morton, T. (2023). *Hiposujetos*. Holobionte Ediciones.
- Pérez Pezoa, D. (2025). *Orgasmosofía. Sobre la improductividad de los cuerpos*. Alma Negra.
- Pérez Pezoa, D. (2024a). *El imperativo ocioso. Ensayo sobre la desocupación*. Metales Pesados.
- Pérez Pezoa, D. (2024b). Ergocracia. Una breve reflexión sobre hiperproducción de la vida y colapso sensible. En D. Pérez Pezoa, R. I. Pradenas & C. Aguayo-Bórquez (coords.) *Del consenso a la*

posdemocracia. Ensayos sobre restauración neoliberal y progresismo reaccionario (pp. 74-107). Gráphō ediciones.

Sloterdijk, P. (2013). *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*. Pre-Textos.

Tripaldi, L. (2023). *Mentes paralelas. Descubrir la inteligencia de los materiales*. Caja Negra.

Wiener, N. (1988). *Cibernética y sociedad*, Editorial Sudamericana.

Apuntes sobre el lineamiento estratégico del *How to do things with words* de J. L. Austin
Notes on the strategic line in J. l. Austin's *How to do things with words*

Rodrigo González Oliva¹

Universidad de Chile, Santiago, Chile

 <https://orcid.org/0000-0002-9690-4033>
rodrigoalexis.gonzalez@gmail.com

Recibido: 30/08/2025

Aceptado: 17/11/2025

DOI: 10.5281/zenodo.18452551

RESUMEN

Cómo hacer cosas con palabras de J. L. Austin es, a pese a su claridad, un libro complejo que combina distintos lineamientos filosóficos, tales como el pragmatismo, la analítica, la fenomenología lingüística y el pensamiento estratégico. El siguiente artículo se centrará en rastrear este último lineamiento, considerando la formación en inteligencia militar de Austin y el impacto del marxismo y la revolución soviética en el contexto académico de Oxford, con el fin de comprender la articulación intrínseca del poder y la política en el plano del performativo primario.

Palabras clave: Acto performativo; Acto perlocucionario; Performatividad primaria; Poder; Política.

ABSTRACT

How to Do Things with Words by J. L. Austin is, despite its clarity, a complex book that combines different philosophical lines of thought, such as pragmatism, analytic philosophy, linguistic phenomenology, and strategic thought. The following article will focus on tracing this last line of thought, considering Austin's military intelligence training and the impact of Marxism and the Soviet revolution in the academic context of Oxford, in order to comprehend how power and politics are intrinsically articulated in the primary performative.

Keywords: Performative act; Perlocutionary act; Primary performativity; Power; Politics.

¹ Investigador del Centro Interdisciplinario de Estudios en Filosofía, Artes y Humanidades de la Universidad de Chile. Su formación ha cruzado la Pedagogía en Filosofía de la UMCE, el Magíster en Pensamiento Contemporáneo de la UDP, el Doctorado en Psicoanálisis de la UNAB (parcial) y actualmente el Doctorado en Filosofía mención Estética y Teoría del Arte de la UCH.

Preliminar

En la discusión sobre el acto performativo, la filosofía continental ha desarrollado los alcances de la ‘performatividad’, circunscribiendo críticamente a John Langshaw Austin, el creador de la noción, dentro de una concepción restringida de la soberanía (Butler, 2004, pp. 15-79; Derrida, 2001). Así, autores como Derrida y Butler ‘repolitizaron’ el performativo desde una perspectiva externa al planteamiento austineano, en un caso como “la institución en derecho” de la ficción o simulación soberana del poder (Derrida, 2003. p. 287); en el otro como “la esfera en la que el poder actúa como discurso” (Butler, 2002, p. 316). Sin embargo, ninguno de estos autores consideró el problema de la “teoría general” ya esbozado por el propio Austin en su *How to do things with words* (1975, p. 148), y por consiguiente, tampoco consideraron las fuentes clásicas que influyeron en Austin, ni el liderazgo de Austin dentro de la denominada “revolución oxoniense” (Berlin, 1973; Strawson, 2011; Urmson, 1962, cfr. Austin, 1975, p. 3).

Frente a este estado del arte nos proponemos retornar a Austin con el objetivo de articular una política inmanente al performativo. Con este propósito, intentaremos desentrañar el lineamiento estratégico del análisis situado del acto performativo en Austin, es decir, su propuesta de analizar el acto de habla como unidad de fuerza enunciativa dentro de una situación de habla (cfr. Austin, 1975, p. 153). Para ello reinterpretaremos el lineamiento estratégico de su obra principal, *How to do things with words*, a la luz de la experiencia de Austin en inteligencia militar y de la reinterpretación marxista-leninista del análisis situado.

1. Del despliegue estratégico del *How to do things with words* al acto perlocucionario

Pese a la intención clarificadora de Austin, sus conferencias en Harvard, póstumamente tituladas *How to do things with words* por Urmson y Sbisà (1975), no presentan una argumentación lineal, sino un despliegue estratégico donde, como señala al comienzo, “todo lo dicho en esta sección es provisional, y sujeto a revisión a la luz de las secciones posteriores” (1975, p. 4, nota 1). El trayecto del libro, repleto de maniobras y cambios de direcciones, nos traslada desde el aislamiento preliminar o “teoría especial” del acto performativo hasta la problematización de una “teoría general” del acto situado (cfr. 1975, pp. 4 y 148). En este trayecto el ‘acto performativo’ es sometido a distintos criterios analíticos, de modo tal que Austin abandona su primer enfoque en el performativo como acto de habla aislado (por ejemplo, el acto de prometer al decir ‘te prometo’), y plantea la hipótesis de un “performativo primario” o de una preminencia de la enunciación en la realización de todo acto de habla convencional (por ejemplo, puedo gritar ‘¡eh!’ para expresar, según la convención implícita, una amenaza o un saludo).

El performativo primario introduce la perspectiva general de la performatividad en Austin, y dentro de esta ‘teoría general’ Austin reconcebirá el acto de habla como una “maquinaria” (concepto estratégico de Clausewitz, al que volveremos más abajo) que combina, disocia y complica internamente otros actos (1979, pp. 175-180), principalmente los siguientes tres: (a) el acto locucionario de decir la locución, (b) el acto convencional o ilocucionario con que la locución es tomada o usada en la situación, y (c) el acto perlocucionario de tomar o usar una fuerza ilocucionaria para producir un efecto no-convencional (1975, pp. 94-108). Bajo esta reinterpretación de la complejidad del acto de habla, Austin

resaltará que el acto sólo constituirá un fenómeno de análisis en cuanto sea localizado en una situación histórica de habla. Pero la situación no es para Austin el contexto discursivo ni la ocasión de habla, sino una disposición histórica de fuerzas que “nunca puede ser completamente descrita” (Austin, 1979, p. 185; 1962, pp. 333-334).

Esta perspectiva general de la performatividad incorpora los lineamientos estratégico, pragmático y fenomenológico, al análisis de habla, para reemplazar el dualismo palabra-cosa en favor de la tríada fuerza-acto-situación, donde todo acto es una unidad de fuerza que, para expresarse en una situación de habla, ‘implica necesariamente’ (*entails*) un acto convencional (considérese el ejemplo anterior: ‘¡eh!’, puede implicar, según la situación, el acto convencional de amenazar o saludar)².

Durante *How to do things with words* Austin abordará la situación como una disposición *infeliz* de las fuerzas hacia la realización del acto de habla convencional. Sólo mediante la implicación de un ‘acto convencional’ puede una ‘fuerza’ validarse dentro de la situación de habla. Por ejemplo, ‘quitarse el sombrero’ implica ‘saludar’, ‘poner monedas sobre un tablero’ implica ‘apostar’, pero la ejecución o invocación del acto convencional está, desde la propia ejecución de la fuerza, expuesta ‘infelizmente’ a no ser tomada como un acto convencional. En la medida que no hay realización plena del acto aislado (lo que Aristóteles concebía bajo el término *ἐντελέχεια*), ni hay un dominio sobre la ‘infelicidad’ de la

² Derrida interpreta la fuerza en Austin en un sentido nietzscheano cuando señala: “esto es lo que, en este pensamiento que no es nada menos que nietzscheano, me parece señalar hacia Nietzsche; éste se ha reconocido a menudo una cierta afinidad con una vena del pensamiento inglés” (Derrida, 1994, p. 363). No obstante, Nietzsche no es citado por Austin ni constituye una referencia fundamental para el contexto oxoniense, ergo, la atribución es inadecuada. Nos parece que el concepto austineano de fuerza cuenta con dos precedentes clásicos. Primero, la tradición empirista inglesa, donde Hume marca un precedente relevante, ya que en él la fuerza constituye un plano inmanente que no permite la fundamentación de un orden racional trascendental. Un segundo precedente a considerar es la concepción dinámica de la “fuerza total” en Leibniz, lo cual permite entender el uso de las nociones de ‘fuerza’ y ‘totalidad’ en Austin.

situación, sólo desde el acto puede ser analizada estratégicamente la situación y, al mismo tiempo, inducir un giro o transformación en esta.

Esta estrategia es problematizada con la categoría inventada por Austin de “acto perlocucionario”, el cual es caracterizado en *How to do things with words*, como “el logro de ciertos efectos al decir algo” (1975, p. 121). Con esta caracterización Austin busca distinguir el efecto no-convencional implícito frente al uso de la fuerza convencional o ilocucionaria. Así, mientras el acto convencional o ilocucionario se realiza al explicitar una fuerza, el perlocucionario desencadena su efecto mediante el acto convencional explícito, efecto diferido que será revelado según las condiciones de infelicidad de la situación. Por ejemplo, un acto convencional o ilocucionario como decir ‘reivindicamos’ explicita la fuerza de reivindicación. Ahora bien, si esta reivindicación ha sido causada e impugnada por el orden legal vigente, sólo la ‘organización’ concreta de un poder alternativo puede proponer una vía de solución. ‘Al reivindicarnos, nos organizamos’, es decir, al hacer un acto convencional o ilocucionario desencadenamos un efecto perlocucionario y estratégico que induce un giro en la secuencia convencional de la situación³.

A diferencia del acto performativo que explicita verbalmente su fuerza convencional o ilocucionaria, el perlocucionario es un tipo de acto de habla que no se realiza al ser explicitado en el enunciado (por ejemplo, no organizo al decir ‘organizamos’, no engaño al decir ‘te engaño’, ni insinúo que me gustas diciendo ‘te insinúo’). Ciertamente ‘organizar’, ‘engañar’ e ‘insinuar’ son actos tan convencionales como ‘reivindicar’, ‘apostar’ o ‘prometer’, no obstante, lo no-convencional es que los perlocucionarios acontezcan *mediante* estos actos (por ejemplo, ‘organizo

³ J. L. Austin, figura del ambiente burgués oxoniense, se posiciona políticamente en la socialdemocracia antes que en una perspectiva revolucionaria, no obstante, teóricamente presenta el concepto del performativo como una revolución en filosofía (1975, pp. 3-4; 1979, p. 234). Para una profundización crítica de este punto, ver *Marxism and the linguistic turn* de Maurice Cornforth y *Words and things. A Critical account of linguistic philosophy and study in ideology* de Ernest Gellner.

al reivindicar, *‘engaño al prometer’*, *‘insinúo al conversarte’*). En este sentido, un acto perlocucionario puede ser entendido como un efecto histórico diferido de un acto convencional.

Austin no reduce esta dimensión no-convencional del acontecimiento a la comunicación estandarizada. Esta dimensión no-convencional propia del enfrentamiento⁴, está presente en el *clímax* del *How to do things with words*, cuando Austin expone sintéticamente, hacia el final de sus conferencias, el programa definitivo de su teoría general señalando: “El acto de habla total en la situación de habla total es el único fenómeno actual que, en última instancia, estamos comprometidos (*engaged*) a elucidar” (1975, p. 153). Advirtiendo la complejidad de los conceptos aquí involucrados y enfocándonos netamente en rastrear el lineamiento estratégico, cabe subrayar que el uso del término *‘engage’* comporta un doble significado: (1) primero, *‘estar envuelto’*, *‘involucrar’* o *‘comprometer’*, y (2) el significado militar específico de *‘enfrentar’* o *‘entablar combate con’*. Por tanto, en este pasaje Austin parece considerar que el análisis del acto en la situación compromete tanto un fenómeno de comunicación estandarizada como un enfrentamiento acontecimental o no-convencional.

⁴ Como dice Deleuze en *Lógica del sentido*, “la batalla no es un ejemplo de acontecimiento entre otros, sino el Acontecimiento en su esencia” (Deleuze, 1989, p. 116). Austin aborda explícitamente al acontecimiento en dos momentos de su obra. Primero cuando señala que disparar es un acontecimiento que develaría hechos irreductibles al acto material de presionar el gatillo (1975, p. 113) —un ejemplo que será recreado como *‘puñalada’* por Deleuze y Guattari a partir de Bréhier (2004, pp. 90-91)—. Segundo, cuando plantea en *A plea for excuses*: “Difícilmente advertiremos ni siquiera las más patentes excepciones o dificultades (¿es el pensar algo, o el decir algo, o el tratar de hacer algo, hacer una acción?), nos inquietamos, en la embriaguez de las grandes profundidades, si las llamas son cosas o acontecimientos” (1979, p. 178). Si tenemos presente que la filosofía de primera mitad del siglo XX está caracterizada por dos grandes giros, el “giro acontecimental” de la filosofía continental (como lo llama Lazzaratto) y el “giro lingüístico” de raíz analítica (como fue planteado por Bergman y posteriormente Rorty), cabría decir que Austin conduce ambas tendencias al terreno pantanoso de la enunciación, cruzando la analítica y la creación continental de conceptos, la lingüística y lo extralingüístico.

2. De la distinción táctica-estrategia a la estrategia de “no tener forma” en Sun-Tzú

Austin se formó en inteligencia militar en Matlock, 1940. A partir de allí desarrollará un papel importante en la preparación de la invasión y recuperación de Normandía en 1944⁵. Probablemente durante esta formación Austin estudió por primera vez a Sun Tzú y Clausewitz, a quienes refiere indirectamente en sus *Philosophical Papers* (1979, pp. 171, 190 y 201; Rowe, 2023, p. 543). Clausewitz definió en el ámbito militar la táctica como “el uso de las fuerzas armadas en el combate (*engagement*)”, mientras que la estrategia “usa los enfrentamientos (*engagement*) en función del objetivo de guerra” (Clausewitz, 2007, p. 74). Lo central es entender que la distinción táctica-estrategia obedece a un despliegue concreto y no una distinción abstracta de medios-fines. La situación concreta propicia los nuevos medios de combate a partir de los cuales se redelimita el objetivo estratégico.

En el milenario *El arte de la guerra* (2023), Sun Tzú proponía enraizar la estrategia no en el simple abatimiento de la fuerza contraria (lo cual debilitaría las armas, fuerzas y moral), sino en el equilibrio de la fuerza propia apoderada de las fuerzas del enemigo vencido (2023, p. 35). Sun Tzú parte de una apreciación de la situación previa al despliegue de la maquinaria militar bajo la finalidad de evaluar las diferencias posicionales entre la fuerza propia y opositora, en función de favorecer la primera para planificar los objetivos militares⁶: atacar, combatir,

⁵ Entre julio de 1942 y enero de 1944, Austin ejerció como comandante mayor del ejército británico. Como señala el biógrafo M. W. Rowe, lo que marca este período es el fracaso de los aliados (Estado Unidos, Inglaterra y Unión Soviética) en la ocupación de Dieppe y el éxito de la invasión a Normandía en el día D. En la medida que el fracaso en el puerto de Dieppe da una lección equívoca a Hitler –proteger sus puertos principales descuidando Normandía– Rowe concluye que los aliados obtuvieron “una victoria estratégica precisamente debido a su fracaso táctico” (Rowe, 2023, p. 240). Este engaño de Alemania fue en gran parte orquestado por un teatro de operaciones de los aliados dentro de la cual la sección militar de Austin tuvo un rol crucial.

⁶ Una muestra de la reconocida influencia de Sun Tzú en el marxismo-leninismo se plasma en el *Manual #4 Pauta para el análisis de la situación política* de la formación militante del MIR. El documento parte señalando:

movilizar, prepararse, evitar, escapar, mantenerse, o como último recurso, asediar.

Sun Tzú no plantea un modelo militar rígido, sino una estrategia flexible que combina el análisis detenido de la situación con la ofensiva sorpresiva. No obstante, Austin se apoya en Clausewitz para considerar que aun cuando se implemente una estrategia correcta en términos de Sun Tzú⁷, esto no garantiza una detallada apreciación de la situación y un plan de acción eficiente (1979, p. 171). Clausewitz concibe el despliegue militar como una “maquinaria” que no sólo se enfrenta a las irregularidades del terreno y el azar, sino también a la propia resistencia provocada por la fricción o roce entre los distintos agregados que la componen. Esta fricción es definida como las “pequeñas circunstancias insignificantes” que obstaculizan el despliegue de la maquinaria aun cuando la estrategia y táctica sean correctas (Clausewitz, 2007, pp. 118-121, p. 183). El problema advertido por Clausewitz es que si se desea aplastar la fricción sólo con el uso directo de la fuerza bruta, se aplasta también la maquinaria como tal. Para Clausewitz, sólo el hábito del ejercicio real de la guerra permite disminuir la fricción y mantener la maquinaria (2007, p. 122).

En la medida que esta situación es incierta y “parece no tener forma”, Sun-Tzú recomienda abiertamente: “No tener forma” (2023, p. 70). Con ello Sun Tzú no está oponiéndose al principio de la formalidad, sino que está dando a la forma un valor de uso no-convencional –‘per-forma-tivo’ si se quiere– tal como se demuestra en el ‘agua’ que cambia

“El objetivo del análisis de la situación política es el estudio de la situación actual, es decir, el análisis de la coyuntura con vistas a la elaboración de una línea de acción por parte del Partido y de las masas que permita variar la situación actual en forma favorable para las propias masas” (MIR, 2025, p. 107). En este artículo haremos constantes referencias a documentos del MIR para sintetizar y ejemplificar aspectos teórico-prácticos del marxismo-leninismo derivados de la concepción estratégica de Sun-Tzú y el análisis militar de Clausewitz.

⁷ Austin se refiere aquí a “las cinco reglas de oro para la victoria militar” de Sun Tzú: (1) Saber cuándo luchar y no luchar, (2) saber manejar tropas grandes y pequeñas, (3) unidad de objetivo entre oficiales y soldados, (4) saber prepararse para las ocasiones propicias, (5) contar con un general y un soberano capaces (2023, p. 43).

acorde al terreno para reventar como cascada. Para Sun Tzú se trata de concebir una circularidad entre lo convencional y lo no-convencional, lo ordinario y lo extraordinario, la disposición de fuerza y la ocasión de embestida⁸. ‘No tener forma’ es volverse indetectable respecto a los hábitos y la forma en que actúa el enemigo, desplegarse con flexibilidad táctica, es decir, adaptándose a los medios dispuestos por la situación, sin imponer un plan rígido de medios y fines que pueda ser reconocible para el enemigo. Para Sun Tzú “la guerra es el arte del engaño” (2023, p. 24), y lo que se trata es de engañar al enemigo haciéndolo proteger o movilizarse hacia lugares que no son de interés con el fin de dividir su fuerza.

3. Del análisis situado del poder a la maquinaria orgánica

Con anterioridad a la Segunda Guerra, en la década del treinta, Austin concluyó su formación en estudios clásicos y comenzó a interesarse en corrientes filosóficas contemporáneas, dentro de las cuales el marxismo-leninismo ocupaba una posición influyente. En su viaje a la Unión Soviética en 1934 recogerá la admiración por Marx y Lenin, que se verá reflejada en su interés hacia figuras como Ralph Fox (novelista, historiador y periodista comunista) y Sandy Lindsay (académico oxoniense y candidato independiente a diputado en 1938 apoyado por Austin)⁹. Su propuesta de analizar ‘el acto de habla total’ en la ‘situación de habla total’ anuda distintas influencias, como la fenomenología de Merleau-Ponty, el debate metaético británico, y, al mismo tiempo, el

⁸ Esto es planteado en el Capítulo 5 de *El arte de la guerra* (2023, pp. 59-68), titulado 勢 (shì), donde se expone una oposición complementaria entre 勢 (shì) que ha sido traducido en innumerables versiones como ‘energía’, ‘fuerza’, ‘potencia’, ‘situación potencial’, ‘poder latente’ o ‘energía dispuesta’; y 節 (jié) que ha sido traducida como ‘ocasión adecuada’, ‘momentum’, ‘descarga’, ‘disparo’.

⁹ Berlin, 1973, p. 7; Krishnan, 2024, pp. 100-102.

marxismo-leninismo. En palabras del propio Lenin: “lo que es la esencia misma, el alma viva del marxismo: el análisis concreto de una situación concreta” (Bambirra y Dos Santos, 2023, p. 8).

Como destaca Lenin en sus apuntes sobre Clausewitz (Lenin, 1979, pp. 49-98), para el estratega prusiano la guerra constituye un medio cuyo motivo y fin es político. En este sentido, para Clausewitz, el objetivo de guerra de destruir al enemigo está políticamente limitado a asegurar la victoria con el fin de conducir a la paz. Apunta Lenin en su cuaderno sobre Clausewitz que la guerra parece más política cuando es más guerrera y más guerrera cuando es más profundamente política (Lenin, 1979, p. 51). Laclau y Mouffe señalaban que la influencia de Clausewitz en el marxismo no habría hecho más que “poner un límite a la lógica deconstructiva de la hegemonía” (Albamonte y Maiello, 2017, p. 38). No obstante, lo que subraya la interpretación leninista de Clausewitz es “la influencia a veces ilimitada” de la política sobre lo militar (Lenin, 1979, p. 78). Así Lenin toma la famosa proposición militar de Clausewitz, “la guerra es la política continuada por otros medios” (2007, p. 51), añadiendo que esta no es la política de Estados como suponía Clausewitz, sino “la política de clase, de la cual la guerra es una continuación” (2013 v. 2, p. 46).

La guerra es una amplificación de la escala de la lucha de clases, y la táctica de Lenin consiste en combinar las formas de lucha legales e ilegales, incorporando las nuevas formas a la luz de los acontecimientos revolucionarios. En este punto, la táctica leninista pareciera comprender profundamente la recomendación de ‘no tener forma’ de Sun Tzú, especialmente cuando Lenin señala que se debe dominar y estar preparado –antes y después del asalto al poder– para una abrupta sustitución de una forma por otra (2013 v. 2, p. 493).

En sus análisis situados en la revolución de febrero de 1917¹⁰, Lenin plantea que entre el 27 de febrero y el 4 de julio de 1917 se abre un período de avance pacífico de la revolución, caracterizado, por un lado, por la caída del zar a la que sigue el gobierno provisional burgués de Kérenski y, por otro lado, por el poder incipiente de los soviets, conformando entre ambos un doble poder. Para reducir el primer poder a un “poder formal” e incentivar el segundo como “poder efectivo”, Lenin propone la consigna *Todo el poder a los sóviets*. Cabría inferir que esta es la consigna que orienta el acto y la conducción del período. Lenin repite constantemente que el error más grave de los revolucionarios marxistas consiste en confundir palabras y hechos, de modo que esta consigna “deducida de la suma de particularidades de la totalidad de las características específicas de una situación política concreta” (2013 v. 2, p. 114; cfr. 2013 v. 1, pp. 119, 120, v. 2, p. 466), plantea una orientación que permite redireccionar la revolución burguesa hacia la revolución proletaria (2013 v. 2, pp. 44, 113 y 117).

Para prevenir toda radicalización discursiva desprovista de acción, Lenin proponía el concepto de vanguardia, entendida como la conducción de las masas a cargo de un partido. Conducción sin pedagogía, proselitismos ni promesas vacías. Para Lenin la vanguardia no enseña, actúa. Para actuar, aprende de las masas, esto es, de las ‘nuevas formas’ de lucha insurreccionales que surgen de la agudización de la crisis revolucionaria. La vanguardia no es el fundamento representativo del partido, sino la expresión del aprendizaje o avance político en la

¹⁰ Tomaremos como base fundamental: *El doble poder* (2013 v. 2, pp. 36-38), *Todo el poder a los soviets* (2013 v. 2, pp. 104 y 105), *¿Dónde está el poder y dónde la contrarrevolución?* (2013 v. 2, pp. 110-113). *Sobre las consignas* (2013 v. 2, pp. 114-119). Deleuze y Guattari (2004, pp. 81-117) fueron los primeros autores en plantear un paralelo entre este último texto de Lenin y Austin, mientras que Shoshana Felman fue la primera autora en vincular la concepción materialista de la historia en Austin con Marx, a partir del ‘cuerpo hablante’ y no de la contradicción (2012, pp. 140-145).

autoactividad de masas¹¹. No se trata de reivindicar un sujeto de derecho ni de entender el poder bajo las formas de la lucha reivindicativa, el oportunismo electoralista o de un vanguardismo militarista desprovisto de política. sino, como señalase Guillermo Rodríguez, se trata desarrollar un poder popular autónomo a través de las acciones directas de masas (Rodríguez, 2017, pp. 33-34; Gaudichaud, 2013, pp. 359-366).

Ahora bien, el 5 de julio, Lenin llega a una conclusión abrupta y aparentemente circular: “no hay poder, y no lo habrá hasta que el paso del poder a los sóviets siente las bases para crear el poder” (2013 v. 2, p. 113). Con esta frase Lenin critica directamente la moderación del Sóviet de Petrogrado dirigido por mencheviques y eseristas, y a su vez plantea un problema filosófico sobre el poder: si la acumulación de fuerzas en la situación prerrevolucionaria no logra ‘sentar las bases’ de viabilidad del poder alternativo, entonces, una vez movilizada por el problema mayor de la guerra, esta fuerza se torna contrarrevolucionaria (cuestión que de hecho ocurrió el 5 de julio, cuando Kérenski acusa a los bolcheviques de ser agentes alemanes encubiertos, obligándolos a pasar a la

¹¹ Lenin en *¿Qué hacer?* (2013 v. 1, pp. 69-207) propone su teoría del partido como vanguardia del proletariado, en el contexto de 1902 de extensión del Partido Obrero Socialdemócrata entre las masas y de clandestinización de los cuadros revolucionarios. Pero en textos posteriores a la revolución de 1917 Lenin enfatiza en la vanguardia como vínculo político entre la masa y la dirección, donde “si alguien olvida estas ruedecillas, si se ocupa sólo de la dirección, el resultado será desastroso” (XI Congreso del PC(b)R. Informe político del CC, citado Bambilra y Dos Santos, 2023, p. 255). En Latinoamérica, los partidos comunistas oficiales se centrarán en la concepción orgánica del centralismo democrático de Lenin, mientras que la interpretación leninista de la insurrección de masas influirá determinante en la germinación de movimientos y organizaciones revolucionarias por fuera del partido comunista, inspiradas por la revolución cubana. Por su parte, Lenin en la carta al comité central de septiembre de 1917, señala: “para poder triunfar, la insurrección debe apoyarse, no en una conspiración, no en un partido, sino en la clase de avanzada. Eso en primer lugar. La insurrección debe apoyarse en el ascenso revolucionario del pueblo. Esto en segundo lugar. La insurrección debe apoyarse en ese momento de viraje en la historia ascendente de la revolución cuando la actividad de la vanguardia del pueblo está en su apogeo, en que son mayores las vacilaciones en las filas del enemigo y en las filas de los débiles, fríos, indecisos amigos de la revolución” (2013 v. 2, p. 222). En su Introducción a *Miguel Enríquez y el proyecto revolucionario en Chile*, los historiadores Ahumada, Garcés, Naranjo y Pinto, plantean que “de lo que se trata es de ponerse a la cabeza de la lucha independiente de las masas para generar una nueva situación sobre la base de las conquistas posibles de lograr en ese período” (2004, p. 21). Cabe señalar que ya en un documento de 1970 titulado *Análisis y perspectiva de la situación nacional* el MIR caracterizaba el ‘poder popular’ como el poder autónomo de la movilización de masas.

clandestinidad). Para llevarlo a los términos de Austin, el poder efectivo es para Lenin una actividad que se sostiene tanto en la estrategia (perlocucionaria) de toma del poder, como en la táctica de creación y desarrollo (performativo) de un poder autónomo.

Esta concepción del poder nos redirige hacia el concepto filosófico de “autoactividad”. Lenin, a través de la interpretación de Feuerbach, posiciona a Leibniz como uno de los precursores de este concepto, al concebir la sustancia como una fuerza activa, en contraposición a Spinoza (Lenin, 1977, pp. 71-81). Ahora bien, Leibniz –autor a quien Austin dedicó sus primeros textos¹²– no sólo concibe la autoactividad interna de la sustancia simple, sino la autoactividad corpórea o maquínica de la composición entre mónadas. Para Leibniz las mónadas componen un organismo donde hay una mónada dominante que representa el alma o el centro de su percepción y apetencia, y el resto de las mónadas que componen su cuerpo. Esta composición orgánica, fundamentada en la armonía preestablecida y no en una distribución entre mónadas, es denominada por Leibniz “máquina divina”, y agrega Leibniz que en esta máquina, a diferencia de la máquina construida por el hombre, cada una de sus partes repite la proporción del todo y así hasta el infinito (Leibniz, 1989, p. 207, *Princ.* § 3; p. 221, *Mon.* §64)¹³. En la máquina orgánica todo está ligado y hasta las partes infinitamente pequeñas

¹² “El más listo de los sabios producidos por la Europa Cristiana” son las palabras que dedica Austin a Leibniz en una carta de juventud a su hermana (Rowe, 2023, pp. 98-99). Los primeros textos de Austin corresponden a una presentación para la Balliol Society en 1932 (mismo año en que asiste al curso de Joseph sobre Leibniz) y “The Russell Couturat. Thesis about Leibniz”, una presentación oral que Austin creó entre 1936-1938, refutando la reducción analítica de Leibniz propuesta por Russell.

¹³ Para una lectura panorámica de esta tópica considérese el estudio de las siguientes obras: *El discurso sobre la metafísica, Monadología y Principios de la naturaleza y la gracia basados en la razón* (Leibniz, 1989, pp. 35-69; 213-225; 206-213). En la *Monadología* la idea se esboza con el bello paisaje sobre el jardín y el estanque: “Puede concebirse cada porción de la materia como un jardín lleno de plantas y un estanque lleno de peces. Pero cada rama de una planta, cada miembro de un animal, cada gota de sus humores, es todavía un jardín o un estanque” (p. 222, *Mon.* § 67).

poseen un movimiento o autoactividad que en algún grado actúa sobre cada una de las demás partes.

Como caso concreto de esta maquinaria orgánica y de partido leninista cabría nombrar al MIR. Bajo la estructura de un partido leninista revolucionario, acoplado a las masas y cerrado en sus cuadros, el MIR formaba integralmente a sus militantes (ideológica, cultural, política, militar, organizativa y éticamente), incentivando la autosuficiencia de sus bases y promoviendo el análisis de la situación política “en los diversos niveles de la organización”, de modo tal que la estructura formativa del partido pudiese ser regenerada a nivel de cada célula. Bajo la exigencia de un compromiso irrestricto de sus militantes y en consideración del desborde coyuntural de la movilización popular durante la Unidad Popular (1970-1973), el MIR promovió la creación y desarrollo de estructuras autónomas, los frentes intermedios, incentivando el fortalecimiento de la lucha de masas por sobre la tesis militar del partido, con la finalidad de incentivar el desarrollo de la consciencia, organización y capacidad de los trabajadores “a través del desarrollo de sus propias luchas” (MIR, 2025, pp. 17, 107, 108 y 138)¹⁴.

Por último, cabe resaltar que hay una resonancia entre la concepción de la maquinaria orgánica de Leibniz y la organicidad política de la maquinaria militar de Clausewitz, especialmente cuando el teórico prusiano plantea:

Podemos considerar la guerra como un todo orgánico cuyos diversos elementos son inseparables y donde, por consiguiente, cada acto individual contribuye al total y es originado en sí mismo en el concepto central, entonces quedará perfectamente claro y seguro que el punto de vista supremo para la conducción de la guerra, el punto de vista que determina sus principales líneas de acción,

¹⁴ Diversos autores y militantes han discutido la eficiencia de los frentes intermedios durante este período tanto por razones asociadas al verticalismo y la postergación del congreso nacional del partido (debido a las coyunturas del período), como al objetivo interno de orientar los frentes hacia los ‘comandos comunales’, lo que en la práctica significó valorar diferidamente instancias organizativas extra e interpartidistas como los cordones industriales. Para una revisión historiográfica de los frentes intermedios, véase Navarrete (2023).

solo puede ser el de la política (Clausewitz, 2007, p. 255; cfr. Lenin, 1979, pp. 83-84).

Ahora bien, para Clausewitz la guerra o la maquinaria de acción militar no es una totalidad autónoma y sólo puede ser concebida, a su vez, “como parte de otro todo, cuyo nombre es política” (Clausewitz, 2007, p. 253; cfr. Lenin, 1979, p. 81). La política define los motivos y fines del plan militar, mientras que la guerra define los medios, que son específicamente militares y no políticos. Esto exige interrogar y reconcebir la estrategia de poder militar dentro de un plano político general de las fuerzas. En términos austineanos, esto exige integrar el efecto perlocucionario o no-convencional al plano de vinculación convencional de fuerzas, es decir, interrogar el vínculo entre el efecto perlocucionario y el plano dinámico de lo que el autor llamó ‘performativo primario’.

Referencias

- Albamonte, E. y Maiello, M. (2017). *Estrategia socialista y arte militar*. Buenos Aires: IPS.
- Austin, J. L. (1962). “Performatif-Constatif. Discussion”. En *Cahiers de Royaumont. La Philosophie Analytique* (pp. 271-301). Paris: Minuit.
- Austin, J. L. (1975). *How to Do Things with Words: The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*. Oxford: Clarendon Press.
- Austin, J. L. (1979). *Philosophical Papers*. Oxford: Oxford University Press.
- Bambirra, V. y Dos Santos, T. (2023). *Estrategia y táctica en Lenin*. Madrid: Dos cuadrados.
- Bensaïd, D. (2013). *La política como arte estratégico*. Madrid: Viento Sur.
- Berlin, I. (1973). “J. L. Austin and the Early Beginnings of Oxford Philosophy”. En Berlin et al., *Essays on J. L. Austin* (pp. 1-23). Oxford: Clarendon Press.

- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis.
- Clausewitz, C. (2007). *On war*. Oxford: Oxford University Press.
- Derrida, J. (1994). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Derrida, J.. (2001). *La Universidad sin condición*. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (2003). *Papel Máquina*. Madrid: Trotta.
- Deleuze, Gilles (1989). *Lógica de sentido*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). “20 noviembre 1923 -Postulados de la lingüística”. En *Mil Mesetas: capitalismo y esquizofrenia* (pp. 81-116). Valencia: Pre-Textos.
- Ahumada, M., Garcés, M., Naranjo, P. y Pinto, J. (2004). Introducción. En Enríquez, M., *Miguel Enríquez. El proyecto revolucionario en Chile*. Santiago: LOM.
- Felman, S. (2012). *El escándalo del cuerpo hablante. Don Juan con J. L Austin [y Lacan], o la seducción entre dos lenguas*. México: Ortega y Ortiz.
- Gaudichaud, F. (2004). *Poder popular y cordones industriales*. Santiago: Siglo XXI.
- González, R. (2024). La influencia aristotélica en la conceptualización de la performatividad en Butler. *Síntesis. Revista de Filosofía*, 7(1), 59-81.
- Krishnan, N. (2023). *Una aventura terriblemente seria. La filosofía de Oxford de 1900 a 1960*. Barcelona: Paidós.
- Latour, B. (2022). “Irreducciones”. En *Pasteur: Guerra y paz de los microbios seguido de Irreducciones* (pp. 213-317). Buenos Aires: Isla desierta.
- Leibniz, G. W. (Ariew, R. & Garber, D., eds.). (1989). *Philosophical essays*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Lenin, V. I. (1977). *Obras Completas. v. XLII*. México: Akal.

- Lenin, V. I. (1979). La obra de Clausewitz *De la guerra*. Extractos y acotaciones. En Ancona et al., *Clausewitz en el pensamiento marxista* (pp. 41-98). México: Pasado y presente.
- Lenin, V. I. (2013). *Obras selectas (Vols. 1 y 2)*. Buenos Aires: IPSA.
- MIR. (2010). *Con todas las fuerzas de la historia. Documentos del MIR 1968-1970*. Santiago: Segunda Independencia.
- MIR. (2025). *Documentos de formación militante*. Santiago: Larga marcha.
- Navarrete, J. (coord.) (2023). *El MIR y los movimientos populares (1970-1973)*. Santiago: Tiempo robado.
- Petrey, S. (1988). *Realism and Revolution. Balzac, Stendhal, Zola and the Performances of History*. Ithaca-Londres: Cornell University Press.
- Petrey, S. (1990). *Speechs acts and literary theory*. Nueva York-Londres: Routledge.
- Rodríguez, G. (2017). *De la Brigada Secundaria al Cordón Cerrillos*. Santiago: Escaparate.
- Rowe, M. W. (2023). *J. L. Austin: Philosopher and D-Day Intelligence Officer*. Oxford: Oxford University Press.
- Strawson, P. F. (2011). "The post linguistic thaw". *Philosophical Writings* (pp. 71-77). Oxford: Oxford University Press.
- Sun-Tzú. (2023). *El arte de la guerra*. Barcelona: Ariel.

**Sobre el debate entre individualismo y holismo
metodológico en ciencias sociales**
*On the methodological individualism-holism debate in
social sciences*

José Tomás Santiago Paredes¹

Universidad de Chile, Santiago, Chile

 <https://orcid.org/0009-0002-5703-0203>
jose.santiago@academia.cl

Recibido: 13/10/2025

Aceptado: 22/12/2025

DOI: 10.5281/zenodo.18452555

RESUMEN

Este trabajo busca describir el contraste entre las posiciones metodológicas holista e individualista con respecto a cuáles son o deben ser las mejores explicaciones que pueden ser ofrecidas cuando se investiga en ciencias sociales. Durante la exposición de las posiciones se harán explícitas las críticas internas y ventajas propias que ofrece cada postura al interior del debate. Todo esto tiene por objetivo llegar a una conclusión acerca de la cuestión más bien concreta sobre si es atractivo para los investigadores de las ciencias sociales realizar una toma de postura respecto a este debate, Lo cual es primeramente un objetivo de carácter evaluativo de la discusión, para finalmente establecer la respuesta a una pregunta más práctica: ¿se debe preferir la utilización únicamente de una de estas posibilidades metodológicas de explicación al realizar una investigación. Esto no solo implica entender la importancia del debate en sí –y sus diversas ramificaciones epistemológicas y ontológicas– sino también observar los contornos del asunto para poder proyectar nuevas posibilidades en el debate o futuras investigaciones pertinentes a estos temas.

Palabras clave: Individualismo metodológico; Holismo metodológico; Ciencias sociales; Metodología.

ABSTRACT

This work seeks to describe the contrast between holistic and individualistic methodological positions regarding the best explanations that can be offered in social science research. During the presentation of these positions, the internal criticisms and advantages of each stance within the debate will be made explicit. The ultimate goal is to reach a conclusion about the more concrete question of whether it is worthwhile for social science researchers

¹ Licenciado en Filosofía por la Universidad de Chile.

to take a position in this debate. This is primarily an evaluative objective of the discussion, ultimately leading to an answer to a more practical question: Should one of these methodological approaches be preferred when conducting research? This involves not only understanding the importance of the debate itself –and its various epistemological and ontological ramifications– but also observing the contours of the issue in order to project new possibilities for the debate or future research relevant to these topics.

Keywords: Methodological individualism; Methodological holism; Social sciences; Methodology.

Introducción

La ciencia como actividad humana nos ha acompañado ya por algunos siglos y cada día se perfecciona más en su objetivo de revelarnos los aspectos del mundo. Desde sus orígenes esta disciplina nos ha brindado diversas explicaciones acerca de los fenómenos que nos rodean y, dentro de éstas, ciertamente unas perspectivas han tenido más éxito que otras, ya sea por su simplicidad, su poder explicativo, su rigurosidad, o todas las cuestiones mencionadas con anterioridad a la vez. De esto se desprende que existen, o al menos teóricamente deberían existir, parámetros que nos permitan calificar a una explicación científica como más apropiada que otras con el fin de entender la ocurrencia de un fenómeno en particular. La explicación es el concepto fundamental de la ciencia en tanto que es el medio para alcanzar su objetivo, su fin último, el conocimiento. Por lo mismo es importante detenerse y reflexionar acerca de qué es lo que la ciencia entiende como una buena explicación. Sin embargo, existen muchas ciencias y cada una con un objeto de estudio particular. Cada objeto de estudio tiene, en la mayoría de los casos, sus propias complejidades metodológicas respecto a cuáles son, o pueden ser, las mejores formas de abordar su estudio y cuáles son las explicaciones que deben ofrecerse para comprenderlos. Dado ello, es preciso establecer que los márgenes sobre los cuales se preguntará acerca

de la explicación en el caso de este trabajo serán los márgenes establecidos por las ciencias sociales.

¿Existe discusión respecto a lo que es una explicación apropiada en ciencias sociales? La respuesta contundente a esta pregunta es sí, y uno de dichos debates, sino el más importante, es el que se desarrolla al interior de estas disciplinas entre las posiciones denominadas como individualismo y holismo metodológicos, debate que se caracteriza, como expresa Zahle en “¿hasta qué punto las explicaciones de las ciencias sociales deben girar en torno a los fenómenos sociales y los individuos, respectivamente?”² (2016). Hasta el momento, dentro de la disputa acerca del carácter prescindible de los tipos de explicaciones que son aceptables ofrecer para la comprensión de los fenómenos sociales se pueden diferenciar tres posturas³:

- 1) Individualismo metodológico: esta postura plantea que las explicaciones que deben proponerse para los fenómenos en ciencias sociales únicamente deben hacer referencia a los individuos, sus acciones y sus comportamientos. Tratar de explicar los fenómenos sociales por medio de otros fenómenos sociales como lo pueden ser las instituciones o estructuras sociales es incorrecto ya que en última instancia el individuo es la base de la sociedad, y es este, junto a sus relaciones y comportamientos, quien posee todos los poderes causales para explicar un fenómeno social dado.
- 2) Holismo metodológico fuerte: esta postura implica que únicamente deben ser propuestas explicaciones holistas a los fenómenos sociales. Explicar los fenómenos sociales por medio solamente de los individuos es incorrecto y las explicaciones

² Traducción propia. En el original: “to what extent should social scientific explanations revolve around social phenomena and individuals respectively?” (Zahle, 2016).

³ Esta caracterización de las posturas puede encontrarse en Zahle y Collin (2014).

individualistas deben ser descartadas, ya que los individuos son, de alguna manera, influenciados por estructuras sociales e instituciones que tienen sus propios poderes causales, de forma que, al estar los individuos, sus relaciones y comportamientos, constreñidos por fenómenos sociales más grandes, estos no sirven como fundamento de la explicación social.

3) Holismo metodológico débil: En esta variante tanto las explicaciones individualistas como las holistas deben ser propuestas con el fin de comprender un fenómeno social. Esta postura estima que ambos tipos de explicación son indispensables para la correcta comprensión de los fenómenos que se buscan explicar. Este enfoque, más conciliador, presenta más posibilidades que los dos anteriormente mencionados y no niega la ocurrencia de fenómenos sociales que pueden ser explicados únicamente de forma individual o de forma holista, sin embargo, expone que restringir el uso de ambas explicaciones a solo una es un error.

Ciertamente alguien con un mayor nivel de conocimiento dentro de este debate podría, sagazmente, acusarme de omitir ciertas posturas dentro del individualismo metodológico con el objetivo de mostrar esta posición menos fuerte y versátil de lo que realmente es, sin embargo, este no es el caso. La verdadera razón por la cual no he tomado en consideración las posturas que dentro de la disputa se pueden entender como parte de un “individualismo metodológico inclusivo”⁴ es porque estas posturas plantean la posibilidad de integrar en las explicaciones individualistas fenómenos o estructuras sociales más grandes o extensas que el individuo, siempre y cuando, dichos fenómenos y estructuras se encuentren en una situación de dependencia ontológica con los individuos.

⁴ No se utiliza directamente esta expresión, pero preferí abarcar todas las propuestas en un solo término. Usualmente a estas posturas se les denominan simplemente propuestas inclusivas.

Esto traslada el debate hacia la discusión de “niveles de explicación”, porque supone la existencia de un nivel individual y uno supraindividual, pero que, sin embargo, emerge del nivel individual. Esta concepción del debate, aunque interesante, ha sido bastante criticada en las últimas investigaciones, por ejemplo, las realizadas por Zahle (2021) en su trabajo “Limits to Levels in the Methodological Individualism-Holism Debate” en el cual concluye que “[e]l debate no es apto para ser caracterizado en términos de niveles” (p. 6453). No es asunto de este trabajo revisar, ni profundizar, en la argumentación que se suscita en ese trabajo, pero no está demás exponer que la razón por la que no he incluido las nociones inclusivas del individualismo metodológico es porque aquellas presentan muchas dificultades para defender su carácter de explicaciones a nivel individual.

Habiendo situado estas cuatro posiciones en el debate es menester centrar ahora los esfuerzos en la pregunta motivadora de este trabajo, la cual es: ¿existen argumentos suficientes dentro del debate como para generar una adhesión mayor a alguna de estas posturas? Esta pregunta debe entenderse desde la perspectiva de quien aplica una metodología para una investigación en ciencia social, puesto que para evaluar temas metodológicos no hay mejor prueba que la de quienes deben aplicar tales metodologías. Aparte de intentar responder esto, se espera poder también clarificar, de manera secundaria pero igualmente importante, ¿cuáles son los atractivos y las limitaciones que presentan las diversas posiciones? Junto a ello se explicitarán las críticas más relevantes. Para realizar el análisis y las críticas me basaré principalmente en las contribuciones de Julie Zahle, Harold Kincaid y Petri Ylikoski quienes han investigado estos temas con profundidad en diversos trabajos. No obstante, lo anterior, también se revisarán argumentaciones y opiniones más generales con el fin de responder a los objetivos de este trabajo de la manera más integral posible.

Delimitación del debate

Es crucial delimitar y acotar este debate extenso y de larga data, a las perspectivas actuales y a las posiciones más fundamentadas, de manera que habrá que dejar de lado ciertas posiciones y argumentos que, aunque interesantes para una caracterización completa del problema, no tienen relevancia significativa para este trabajo. En este entendido, la primera postura en ser despejada es el holismo metodológico fuerte, pues no parece que muchos investigadores estén dispuestos a defender esta posición. Como comenta Zahle (2016) “la tesis del holismo metodológico fuerte ha gozado de relativamente poco apoyo y hoy cuenta con pocos defensores, si es que tiene alguno”. Esto nos deja dos perspectivas en el debate, por una parte el individualismo metodológico y, por otra, el holismo metodológico débil. Por una cuestión de orden, rigurosidad histórica y simplicidad, estimo conveniente presentar primero la posición que defienden los individualistas metodológicos, sus fortalezas, críticas internas y por último la que considero su versión más fuerte respecto al debate. Luego se realizará lo propio con la perspectiva del holismo moderado o débil.

Individualismo metodológico

El individualismo metodológico es la postura que estima que todos los fenómenos sociales, en última instancia, pueden y deben ser explicados, a través de los individuos como base fundamental de todo lo social. Sin lugar a dudas una posición como esta se ajusta muy bien a los estándares y los requisitos metodológicos que, en general, las ciencias poseen para generar explicaciones. La existencia de una base simple y el cómo a partir de ella se construyen fenómenos más complejos, es en

general, la manera como la ciencia funciona, por medio de la reducción y el mecanicismo. No es de extrañar entonces que cuando, en 1952, Watkins propone el individualismo metodológico como la forma esencial y correcta de afrontar la investigación en ciencia social, esta posición se asentara y generara una profunda marca en los espíritus de los investigadores y los filósofos de las ciencias sociales, cierto es también que hubo algunas críticas, pero parecían tender más a problemas que se volvían discrepancias más semánticas que metodológicas. No sería hasta mucho después que esta posición se vio realmente cuestionada. El hecho aquí es que el individualismo metodológico pasó a ser el estándar de lo que se consideraba una buena explicación en ciencias sociales, logrando dar y unificar una metodología a estas disciplinas junto con proponer un modelo de evaluación de la investigación, que fuera simple y que permitiera explicar todo por medio de adición o composición de entidades fácilmente identificables caracterizadas como individuos y su agencia.

¿Todo lo que brilla es oro? En general cuando algo se presenta como demasiado conveniente, tanto en ciencia como en filosofía, es debido a que es intuitivo y llega a ser considerado trivial, o, es una propuesta muy general que implica realizar algunos ajustes para hacer calzar todo en su lugar. Lo peligroso en este caso para las ciencias sociales es que este tipo de posturas suelen no recibir críticas apropiadas al ser consideradas como lo evidentemente más razonable. En palabras de Ylikoski (2017), “[o]ne of the most surprising features of the MI debate is that many of the participants treat their position as obvious and find any opposition hard to understand. For people like Watkins and Elster, MI is almost trivially true once it is properly understood”⁵ (pp. 137-138).

Así, el individualismo metodológico parece haber encontrado una cuestión fundamental para el desarrollo metodológico de las ciencias

⁵ La idea general de esta cita es mostrar que el individualismo metodológico se asume por sus defensores como autoevidente y trivial.

sociales, estos es, que el individuo como base de la sociedad tiene un rol privilegiado respecto a la explicación social, y su objetivo se plantea como el intento por disipar las oscuridades metodológicas que pueden surgir cuando se proponen entidades poco claras distintas a los individuos como base de la explicación social: “the definition of MI is mainly a tool for ruling out these dubious ideas about social explanation. More generally, methodological individualism is regarded as a useful antidote against fuzziness and general conceptual obscurity”⁶ (Ylikoski, 2017, p. 138).

La principal crítica interna que existe entre quienes postulan el individualismo metodológico es la falta de claridad acerca de las definiciones e implicancias respecto a las propiedades individuales y no individuales, lo que, a su vez, genera múltiples concepciones de lo que es el individualismo metodológico, propiciando una falta de acuerdo que demuestra la poca claridad que existe dentro de la propia posición (Ylikoski, 2017. p 139). De las diversas maneras en las que puede manifestarse el individualismo metodológico estimo que el individualismo metodológico débil planteado por Ylikoski (2017, p. 141) es la postura mejor estructurada y la que a su vez está mejor preparada para afrontar los embates y argumentos presentados por los defensores del holismo metodológico débil, aunque, como veremos más adelante esto sucede porque nuevamente las líneas divisorias entre individualismo y holismo parecen difuminarse en función de una flexibilidad metodológica que se muestra como necesaria en los contextos actuales. El individualismo metodológico débil se caracteriza como aceptando que “[n]on-individual properties are explanatorily legitimate as long as they have satisfactory microfoundations in acceptable individual explanatory factors” (Ylikoski, 2017, p. 141). Esto implica sostener que, en última instancia, las

⁶ “La definición de MI es mayormente una herramienta para normar estas ideas cuestionables acerca de la explicación social. Más generalmente el individualismo metodológico es reconocido como un antídoto útil contra imprecisiones y oscuridades conceptuales en general” (traducción propia).

estructuras sociales como instituciones, Estados, entre otros, aunque tengan propiedades explicativas, se basan en la agencia de individuos, por lo que sigue existiendo un privilegio explicativo en la agencia individual: “On this interpretation individualists are not denying the existence of these things, nor are they denying that they can engage in causal relations. What they are claiming is that explanatory understanding of these things requires connecting them to human agency” (Ylikoski, 2017, p. 143). Ylikoski concluye de esta manera que la mejor defensa que se puede hacer del individualismo metodológico es centrar el peso argumentativo en que no se puede brindar ninguna explicación a fenómenos sociales sin hacer –de una u otra manera– referencia a la agencia de individuos. Esta, a mi parecer, es la posición más sólida, ya que no discute si ontológicamente existen propiedades no individuales, ni tampoco busca restringir el poder explicativo de dichas propiedades no individuales, sino que simplemente busca establecer una meta menos ambiciosa la cual es mantener la primacía y la permanencia de la agencia de los individuos en la explicación, y así, sostener la esencia del individualismo metodológico, aun cuando se deja de lado la pretensión de exclusividad explicativa que es, en general, el centro del más acalorado debate entre las posturas holistas e individualistas. Recordemos que el holismo débil no niega el individualismo, sino su rechazo a las explicaciones holistas y en ese sentido esta concepción de individualismo evita ese problema.

Holismo metodológico

El caso del holismo metodológico es más difícil de defender que el individualismo, dado que su aceptación implica sostener muchas posibles concepciones de entidades sociales supraindividuales y sus respectivos

poderes causales, factor que los individualistas consideran que puede llevar a oscuridades y confusiones metodológicas, y que, por tanto, debe ser evitado. Pero para esto han sido integradas a las ciencias sociales conceptos tales como ‘superveniencia’ o ‘emergencia’, que, aunque pueden explicar y sostener el holismo, también tienden a complejizar y volver de sobremanera contraintuitiva la relación entre los individuos y tales entidades supraindividuales.

Aun con estas desventajas, hay que tener presente que el holismo metodológico débil no busca negar la existencia ni la importancia de las explicaciones basadas en los individuos, evidencia de que su aspiración es más bien mesurada, y, en general, su complejidad y distanciamiento de los presupuestos del método científico tradicional, no le quitan –o mejor dicho– no desmerecen su posibilidad de ser una buena alternativa como metodología para fundamentar la explicación de un fenómeno social.

Creo importante, antes de realizar una revisión de argumentos en favor del carácter indispensable del holismo metodológico, recordar que el holismo metodológico no se erige como una posición contraria al individualismo y que encuentra fallos conceptuales medulares en el hecho de ofrecer únicamente explicaciones a partir de las condiciones de agencia de los individuos, sino como una postura que vislumbra insuficientes las explicaciones basadas únicamente en individuos cuando se intentan abordar fenómenos sociales, que, ya sea por su envergadura o por sus múltiples implicancias, es difícil establecer o delimitar una localidad del fenómeno social sin que se pierdan aspectos importantes del mismo. Ejemplos de fenómenos de este tipo pueden ser los flujos económicos cada vez más globalizados o las migraciones masivas. No parece ser muy acertado ni eficiente afrontar tales fenómenos a través de un enfoque únicamente individualista, ya que ello, por una cuestión metodológica, nos conduciría únicamente a respuestas parciales.

Pero la utilización de una metodología holista no está exenta de problemas porque, aunque se pueden conseguir explicaciones más generales, es muy poco probable que la utilización de explicaciones holistas iguale la rigurosidad que puede brindar una explicación individualista y más local de un fenómeno dado. Con esto no busco adelantar ninguna conclusión, sino más bien poner a la vista que entender este debate en un sentido de disputa entre meras posiciones intelectuales acerca de la metodología en las ciencias sociales no permite observar claramente su importancia y su relación directa con los cambios cualitativos que han tenido los fenómenos sociales a través de la historia.

¿Por qué las explicaciones holistas son indispensables? El primer argumento que considero digno de mención es el de los distintos intereses explicativos, el cual afirma que las explicaciones holistas son indispensables en la medida en que son capaces de satisfacer intereses explicativos distintos de los que pueden satisfacer las explicaciones individualistas (Zahle, 2016), en particular, intereses explicativos asociados a cuestiones más generales. El ejemplo más común de esto es la diferencia entre información modal e información contingente: mientras que la explicación individual sólo puede brindar información contingente, una explicación holista puede ofrecer información modal, esto es así porque al referirse a aspectos más generales en que, dadas las mismas condiciones o similares en otros mundos posibles, tendría que repetirse el mismo fenómeno social. Básicamente esto quiere decir que si mi objetivo como investigador social es establecer relaciones de necesidad entre fenómenos sociales macro las explicaciones holistas se vuelven indispensables en tanto me pueden proporcionar dicha información, mientras que las explicaciones basadas en individuos no pueden.

El segundo argumento es el de las preocupaciones pragmáticas, el cual afirma que si las explicaciones holistas son indispensables es una cuestión de si son pragmáticamente preferibles a las explicaciones

individualistas. Este argumento se basa en el supuesto de que siempre que sea posible una explicación holista de un acontecimiento, también será posible una explicación individualista del mismo. Se afirma que la elección entre estas dos explicaciones debe hacerse apelando a consideraciones pragmáticas. Sobre esta base, se concluye que las explicaciones holistas son indispensables (Zahle, 2016). Ciertamente existen más argumentos, pero estos dos que han sido presentados me parecen los más fuertes si aludimos únicamente a la perspectiva de quien investiga los fenómenos sociales en la práctica.

Síntesis y agencia individual

Si nos atenemos meramente a la condición de indispensables de las explicaciones individualistas y holistas, hasta ahora se puede establecer que ambas son indispensables, dado que las posiciones que quedan como aquellas más robustas, a saber, el individualismo débil y el holismo débil no se posicionan como negando la capacidad explicativa de ambos tipos de explicaciones. La única diferencia notable entre estas dos posiciones es que el individualismo metodológico débil aún conserva la pretensión de establecer la primacía de los individuos por medio de su agencia; en otras palabras, se acepta el poder explicativo de las explicaciones holísticas siempre y cuando se acepte que los fenómenos sociales –en última instancia– refieren a la agencia de los individuos que dan lugar a dichos fenómenos. Es sobre este último punto donde todavía se pueden hacer algunas precisiones antes de tomar una decisión final.

Julie Zahle y Harold Kincaid en su trabajo “¿Por qué ser un individualista metodológico?” (2019) expresan sobre esta pretensión del individualismo metodológico débil que,

la afirmación sobre la explicación no se deduce del punto ontológico sobre la agencia individual. Los holistas metodológicos pueden conceder la primacía de la agencia individual y, al mismo tiempo, mantener su opinión de que las explicaciones puramente holistas son satisfactorias sin añadir explicaciones sobre el papel desempeñado por los agentes individuales. El argumento alternativo de la agencia no socava esta convicción (p. 669).

De esto se deriva que incluso esta distinción, al menos dentro del debate puramente metodológico, no posee una relevancia preponderante, y, por lo tanto, neutraliza una posible inclinación a tomar una postura individualista por considerarla necesaria para sostener cualquier explicación holista. A partir de ello, Zahle y Kincaid sostienen que

demostramos que ninguna de estas consideraciones en apoyo del individualismo metodológico –en forma de MI1[individualismo metodológico fuerte] y MI2[individualismo metodológico débil]– es persuasiva. Así, aunque puede haber ocasiones en las que las explicaciones individualistas o microfundacionalistas sean superiores, no encontramos ninguna razón para pensar que esto deba ser siempre así (2019, p. 672).

Personalmente después de haber revisado ambas posturas concuerdo plenamente con la conclusión presentada por dichos autores, y estimo que ahora existen todos los elementos para responder la pregunta planteada en un inicio.

Conclusión

Este ha sido un análisis bastante general del debate, pero que intenta captar las sutilezas y la imbricación de problemas filosóficos aún sin resolver dentro de la metodología de la investigación en las ciencias sociales.

Tomar o decidir comulgar con un enfoque más individualista o más holístico en sus variantes aquí presentadas, siempre y cuando la decisión

deba ajustarse únicamente a su importancia metodológica y valor explicativo para un investigador en un escenario real, es a mi juicio, del todo inoficioso. El contexto del debate holismo-individualismo metodológico en el último tiempo ha tomado un giro en que las líneas diferenciadoras de ambas posturas se han ido difuminando progresivamente. Como se ha expuesto aquí –y como han establecido otros autores– el holismo no invalida la potencia explicativa del individualismo y al individualismo parece serle cada vez más difícil mantener al holismo como un apéndice dependiente de su influencia. Esto, muy probablemente, se debe a las nuevas normas del juego que se reflejan en fenómenos sociales cada vez más complejos. Para un investigador parece ser indispensable poder contar con ambas posibilidades metodológicas de explicación cuando afrontan los fenómenos sociales contemporáneos, concluyendo así que tomar postura no es atractivo para los investigadores de las ciencias sociales, ya que únicamente limita sus posibilidades explicativas. Esta conclusión no implica, claro está, que en el futuro puedan encontrarse o esgrimirse razones fundadas para que los investigadores encuentren una primacía entre alguna de estas dos posiciones, aunque observando la poca claridad del debate y las dificultades que existen en delimitar con claridad los fenómenos sociales y sus entidades, es posible estimar que esta conclusión se mantenga con relativa fuerza al menos por un tiempo.

Referencias

- Ylikoski. P (2017). Methodological individualism. En L. McIntyre & A. Rosenberg (eds.), *The Routledge Companion to Philosophy of Social Science* (pp. 135-146). Routledge.
- Zahle, J. (2021). Limits to Levels in the Methodological Individualism-Holism Debate. *Synthese*, 198(7), 6435-6454.

Zahle, J & Kincaid, H. (2019). Why be a Methodological Individualist?. *Synthese*, 196(2), 655-675.

Zahle, J. (2016). Methodological Holism in the Social Sciences. En E. N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en línea en <https://plato.stanford.edu/entries/holism-social>

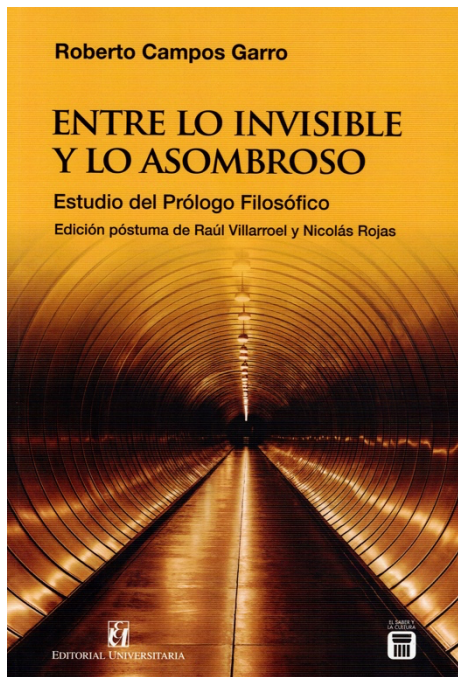
Zahle, J. y Collin, F. (2014). Introduction. En *Rethinking the individualism-holism debate. Essays in the Philosophy of Social Science* (pp. 1-14). Springer.



PRENSA

**Comenzar filosofando. El Prólogo como obra
filosófica**

*Reseña de Entre lo invisible y lo asombroso: estudio del
prólogo filosófico de Roberto Campos Garro.*



Roberto Campos Garro
2025

Entre lo invisible y lo asombroso: estudio del
prólogo filosófico
Editorial Universitaria
Santiago de Chile
195 páginas
ISBN: 978-956-11-3115-6

José Díaz Fernández¹

Universidad Arturo Prat, Iquique, Chile

 <https://orcid.org/0000-0002-5378-6508>

jdiazfer@unap.cl

DOI: 10.5281/zenodo.18517723

¿Los prólogos son solo invitaciones a una lectura prístina del texto filosófico? O, más bien, ¿una invitación de carácter retórico y seductor, a la vez que pedagógico y tramposo, hacia una experiencia de suyo compleja

¹ Doctor en Filosofía con Mención en Política y Moral por la Universidad de Chile. Magister en Filosofía por la Universidad de Chile, Magister (c) en Educación Inicial en Didáctica de las Matemáticas y el Lenguaje por la Universidad Andrés Bello de Chile y Licenciado en Filosofía por la Universidad de Chile. Académico de la Carrera de Educación Parvularia Intercultural, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Arturo Prat, Iquique, Chile.

y abierta a múltiples caminos por los cuales el prologuista intenta conducirnos, perpetuándonos o cercándonos en su sendero? O, en palabras de R. Campos, quizá solo un barruntar esperpéntico del animal que promete filosofía, en lo que denomina “la confesión de la limitación” (p. 81).

La provocación que este libro exalta es la “extraña” reflexión filosófica que pone el foco en la tradición escritural filosófica: una filosofía sobre la filosofía, una filología filosófica del entramado prologal de una obra. Si se quiere, de una parte menor, desatendida, invisible, externa, accidental, impropia o exenta de autor filosófico; pero que no es nada menos que su inicio. Estas dimensiones son analizadas y tensionadas mediante un estilo de escritura que exige una ardua labor interpretativa, junto con una comprensión acabada de la panorámica histórico-filosófica occidental, desde las fuentes griegas hasta la antimetafísica contemporánea. De este modo, el lector transita desde la erudición clasicista y disciplinar hacia un ejercicio interpretativo que interpela la propia escritura filosófica del presente.

La pregunta procedimental de esta obra es, en apariencia, simple - como toda trampa-: “¿Por qué hay prólogos en las obras filosóficas?” (p. 171). La respuesta se despliega mediante una mirada histórica, panorámica, descriptiva, sistemática, conceptual y reflexiva, circunscrita a una metodología hermenéutica analógica -inspirada en la obra de Mauricio Beuchot (1997a; 1997b)- orientada al análisis de los rastros escriturales que dejan las prácticas discursivas, en un horizonte problemático abierto por Michel Foucault (1970). Esta perspectiva permite al autor estructurar su propuesta en tres ejes interpretativos: comunicativo, explicativo y reflexivo.

Entre lo invisible y lo asombroso se organiza en tres secciones. La Sección I, *Antecedentes sobre el prólogo*, presenta un erudito recorrido por la tradición histórico-filosófica occidental, desde los antecedentes en

el teatro, la poética y la literatura griega hasta la filosofía contemporánea. La Sección II, *Hermenéutica del prólogo filosófico*, desarrolla los tres ejes interpretativos propuestos. La Sección III, *Conclusiones*, ofrece una síntesis del itinerario analítico desplegado.

La obra incluye, además, un Epílogo, *Postscriptum para el prólogo de una obra no terminada*, escrito por los editores de esta publicación póstuma -al igual que la *Presentación*-, Raúl Villarroel y Nicolás Rojas, así como un *Prólogo del autor*, donde se explicita la apuesta del libro: “constituir la apertura a un ámbito de reflexión filosófica capaz de realizar una contribución original al conocimiento de la propia Filosofía” (p. 23). Con mayúscula Filosofía.

La publicación persigue, en efecto, instalar en el contexto nacional una reflexión filosófica sobre un espacio escritural históricamente desatendido por las prácticas tradicionales de lectura e interpretación de textos filosóficos. Dichas prácticas suelen manifestarse en advertencias -sutiles o formales- acerca de la inconveniencia de comenzar la lectura filosófica por prólogos o introducciones, bajo la promesa de acceder así a una experiencia filosófica rigurosa. Aquello que R. Campos denomina “el prólogo filosófico como plan de lectura” (p. 134).

Las operaciones de instalación, lectura e interpretación constituyen ejes transversales en la revisión que R. Campos realiza del canon filosófico occidental. Estas problemáticas se entrelazan a lo largo de su recorrido analítico, configurando una obra que, en última instancia, puede leerse como una reflexión crítica sobre las formas históricas de leer filosofía. En este sentido, el carácter de filología filosófica de la propuesta adquiere especial relevancia en un campo académico que, cuando ha desplazado su atención desde la discusión temática, ha tendido a instalar narrativas de crisis disciplinar o revisiones historiográficas marcadas por hitos conmemorativos. En este escenario, han sido escasos los espacios destinados a una hermenéutica del propio quehacer filosófico.

El texto recoge una temática previamente trabajada por la teoría literaria para situarla, al alero de autores como M. Heidegger, E. Levinas y J. Derrida, en la discusión filosófica contemporánea. Tanto la escritura de Campos como su tipología del prólogo resguardan un rasgo fundamental de la reflexividad hermenéutica: “estado siempre abierto del acto comprensivo” (p. 96).

La operación, central en la obra, resulta particularmente sugerente al concebir el prólogo como un espacio invisibilizado del inicio, pero también como un territorio de libertad expositiva donde el prologuista puede prescindir parcialmente de las exigencias argumentativas tradicionales. El prólogo aparece así como el “lugar elegido para la comunicación del contenido esencial del pensamiento de un filósofo” (p. 101) y, simultáneamente, como el borde o envoltura del cuerpo de la obra filosófica (p. 19). Esta tensión entre prólogo y obra es tematizada bajo el influjo de Kierkegaard.

Entre lo invisible y lo asombroso, como ya señalamos, decanta en tres momentos claves de análisis de su tipología prologal: “El prólogo filosófico comunicativo” (pp. 103-118), donde se enfatiza el carácter dialógico de la exposición prologal; “El prólogo filosófico explicativo” (pp. 125-139); y “El prólogo filosófico reflexivo” (pp. 147-161). El segundo de ellos es sintetizado de la siguiente manera:

En esta dimensión el prólogo filosófico articula sus contenidos teóricos recurriendo a operar dos vertientes expositivas de larga data en la Historia de la Filosofía. La primera es aquella que organiza y prepara -escolar y pedagógicamente- las condiciones de posibilidad y adquisición del contenido filosófico de la obra misma: sea esta la propedéutica o metodología o administración de los conocimientos; sea el prolegómeno o dispositivo de exposición didáctica y pedagógica que vuelve preclaros los elementos esenciales del discurrir filosófico. Así, como también, aquella forma explicativa basada en la enunciación de un desiderátum preciso, acotado y técnico, tanto en la forma como en el fondo de la expresión, y que dota al prólogo filosófico de un carácter inequívocamente programático capaz de trazar el derrotero investigativo seguido por su autor (p. 125).

Y el tercero, donde estarían presentes aquellas “específicas formas discursivas, características de la exposición reflexiva y autorreflexiva” (p. 147), que describe de la siguiente manera:

Una posible tipología para estas formas de instalación y operación abarca a aquellos prólogos que contienen: referencias explícitas a sí mismos, a modo de autorreferencias, y aquellos que llaman a prólogos de otras obras, del mismo autor y/o a las de otros autores; también, con aquellos prólogos que proponen el examen crítico de sus propios presupuestos expositivos, sea aceptándolos, o bien, negándolos; además, con aquellos que sostienen enunciaciones de proposiciones filosóficas que constituyen formulaciones de tesis sobre el mismo prólogo filosófico; y con la formulación de propuestas de experimentación expositiva, que instalan y operan en el prólogo filosófico, formas que reconfiguran y amplían los límites de la exposición filosófica, sea esta la promoción del espacio prologal, o sea, la clausura de sus ulteriores posibilidades comunicativas (p. 147).

Prólogo-dispositivo, prólogo de autocrítica, generador de coordenadas de lectura y regulador del poder escritural de la filosofía constituyen algunos de los tópicos que configuran la arquitectura conceptual del libro. No obstante, resulta sugerente que la obra solo esboce una problematización sistemática de las relaciones entre poder y saber asociadas al dispositivo prologal, cuestión que abre un campo de investigación todavía fértil.

R. Campos construye una obra dialógica, seductora y retóricamente vasta. Su escritura mantiene una tensión constante con la tradición de la filosofía temática al asumir el “borde” como materia filosófica. Este gesto se materializa en un registro erudito y, en ocasiones, deliberadamente ecléctico, que se distancia de ciertas convenciones de la escritura filosófica contemporánea. Tal estrategia le permite rescatar y tensionar la tradición filosófica desde un espacio escasamente atendido por la reflexión disciplinar.

Entre lo invisible y lo asombroso constituye, en este sentido, una advertencia crítica sobre los modos en que la filosofía se escribe, se transmite y se legitima, así como también, se desatiende y deslegitima. La obra invita a repensar el prólogo no como un umbral accesorio, sino como

un espacio donde la filosofía ensaya sus condiciones de posibilidad. En este marco, el texto se configura como una reflexión sobre el oficio de la escritura filosófica o, más precisamente, sobre la filosofía en su dimensión escritural. La obra deja entrever una dimensión pedagógica discreta, respetuosa y cercana; un diálogo humilde, atento y amable con la tradición filosófica, sostenido desde una profunda sensibilidad formativa.

Referencias

- Beuchot, M. (1997a). *Perfiles Esenciales de la Hermenéutica*. UNAM.
- Beuchot, M. (1997b). *Tratado de Hermenéutica Analógica*. UNAM.
- Foucault, M. (1970). *La arqueología del saber*. Fondo de Cultura Económica.

