

## ARTÍCULOS

“Guerra civil e institucionalización del Nuevo Régimen en Chile”

Encarnación Lemus  
Robert Wells  
“Las pasiones tristes de Eduardo Mallea”

“Claves filosóficas de la idea de “pueblo” en la obra de Ortega: Un aristócrata en la plaza”

Leonardo Eiff  
“Esbozo de dificultad. Sobre derechas y democracia”

Alejandro Fielbaum  
“Las ambigüedades del performativo: La crítica política a la literatura en Carl Schmitt y Jorge Dotti”

Pablo Pérez Wilson  
“La unión de los católicos”

Graciela Montaldo  
“Todo vale contra el pueblo”

## COLABORACIÓN

José Luis Villacañas  
“La leyenda de la liquidación de la Teología Política”

## TRADUCCIÓN

Rodrigo Andrés Zamorano  
(Universidad de Chile)

## RESEÑAS

Karen Glavic  
Alexandra Martínez Ruiz  
Marcela Rivera Huitel  
Alessandro Fornazzari  
Mía Draganic  
Miguel Ruiz Stull  
Paulina Aroch Fugelli  
Felipe Victoriano  
Luis García

*escripciones  
americanas*

Revista editada por el Departamento de Filosofía de la  
Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación

# escripciones americanas



Vol. 3 N°2  
Otoño 2018



REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA  
SANTIAGO DE CHILE

Vol. 3  
N° 2  
Otoño  
2018

# Guerra civil e institucionalización del Nuevo Régimen en Chile<sup>1</sup>

Encarnación Lemus  
Universidad de Huelva

## Resumen:

La primera parte de este texto aborda una pregunta bastante frecuente, si el golpe de Pinochet en Chile sigue un modelo de golpe militar clásico o bien obedece a la estrategia de la Doctrina de la Seguridad Nacional. En esta línea de análisis, se plantea que, tras la denominación *guerra civil*, se ocultan varias dimensiones de conflicto –una guerra civil preventiva, una guerra civil cohesiva para cortar la politización militar y una guerra civil para impedir disidencias hacia la centralización del poder y reacciones a la revolución neoliberal. Por otra parte, al observar el proceso de institucionalización se destaca la radical originalidad que logra la dictadura, el efecto de la desmovilización por consumismo y se señala el uso perverso de términos como transición, democracia y constitución, en otra radical originalidad, el uso por parte del régimen de un lenguaje desvirtuado que vaciaba los conceptos de su significado original.

**Palabras clave:** Chile, Dictadura, Guerra Civil, Hispanismo, Neoliberalismo.

## Abstract:

The first part of this text deals with a fairly frequent question, whether the Pinochet coup in Chile follows a classic military coup model or obeys the strategy of the National Security Doctrine. So, it is stated that, after the denomination of civil war, several dimensions of conflict are hidden: a preventive civil war, a cohesive civil war to cut off

<sup>1</sup> El artículo se inscribe en el Proyecto I+D ORYRE: HAR2015-65909-R del Ministerio de Ciencias, Innovación y Universidades del Gobierno de España.

military politicization and a civil war to prevent dissidences on the road to centralization of power and reactions to the neoliberal revolution. On the other hand, observing the process of institutionalization we highlight the radical originality achieved by the dictatorship, the effect of the demobilization by consumerism and the perverse use of terms such as Transition, Democracy and Constitution, through the use of a distorted language that emptied the concepts of their original meaning.

**Key words:** Chile, Dictatorship, Civil War, Hispanism, Neoliberalism.

## **1. Guerra civil y Doctrina de la Seguridad Nacional: subversión en Chile y España**

La investigadora Verónica Valdivia Ortiz de Zárate titula así un artículo: “¡Estamos en guerra, Señores!”, tomando la referencia de la alocución que el comandante Gustavo Leigh Guzmán dirige a la población el 11 de septiembre de 1973<sup>2</sup>. En Chile el planteamiento de la Guerra civil ocupa el escenario central desde el primer momento, como expresa el conocido Primer Comunicado de la Junta Militar ese mismo día 11:

Teniendo presente que: 1.- La gravísima crisis social y moral por la que atraviesa el país; 2.- La incapacidad del Gobierno para controlar el caos; 3.- El constante incremento de grupos paramilitares entrenados por los partidos de la Unidad Popular que llevarán al pueblo de Chile a una inevitable guerra civil, las Fuerzas Armadas y Carabineros deciden:

[...]

2.- Las FF.AA. y Carabineros están unidos para iniciar la histórica y responsable misión de luchar por la liberación de la Patria y evitar que nuestro país siga bajo el yugo marxista; y la restauración del orden y la institucionalidad”<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Valdivia Ortiz de Zárate, Verónica. “¡Estamos en guerra, Señores! El Régimen militar de Pinochet y el ‘Pueblo’, 1973-1980”. Historia, nº 43 I (ene-jun), 2010, pp. 163-210.

<sup>3</sup> El Mercurio, 13 de septiembre de 1973, p. 3.

La “razón” de la Guerra interna avaló los sucesivos golpes de Estado y el desarrollo de la máxima represión en las dictaduras militares del Cono Sur, pero en el contexto de la Doctrina de la Seguridad esa conceptualización se definía como Guerra Subversiva y, de hecho, con esa expresión se intentaba justificar la legitimidad del acto que se acometía y la extensión y残酷 de la represión<sup>4</sup>; por otra parte, tras la formulación chilena resuena un eco que recuerda la Guerra Civil española, como buscando entroncar con el carácter fundacional que la Guerra española había proporcionado a la dictadura del general Franco y también porque se había establecido una similitud entre la experiencia de la Unidad Popular y la propia II<sup>a</sup> República española<sup>5</sup>.

La investigación ha señalado la influencia del franquismo en el régimen militar chileno, me voy a referir a ello con amplitud, pero mi interés radica, más bien, en constatar que, con toda probabilidad, esos dos usos de Guerra civil – uno real como la española y otro simulado- se superponen en los primeros enunciados tras el golpe en Chile. No obstante, Augusto Pinochet era plenamente consciente de la diferencia en el doble significado de esa expresión, así declara en agosto de 1975: “Si el 11 desobedece una sola unidad, habría significado la guerra civil”. No hubo desobediencia, pero tampoco unidad de criterio como demuestra Augusto Varas, al subrayar la existencia de constitucionalistas sobre los que se aplicó, según sus palabras, una fuerte represión en el inicio y luego su aislamiento. En el primer momento, constitucionalismo y represión se reflejan en el apartamiento del general Carlos Prats<sup>6</sup>.

A mi modo de ver, el franquismo proporcionó un telón de fondo en el que colocar la escenografía del autoritarismo chileno, pero la historia impone un marco propio y nos exige definir los dos fenómenos; así, el

- 
- <sup>4</sup> Chateau, Jorge. Seguridad Nacional y Guerra Antisubversiva, Documento de Trabajo, Programa FLACSO-Santiago de Chile, n° 185, julio 1983.
- <sup>5</sup> Sobre ello ha llamado la atención M<sup>a</sup> José Henríquez Uzal en su tesis doctoral: Los 1.000 días hispano-chilenos, 1970-1973. UAM, Madrid, 2008. En <https://repositorio.uam.es/handle/10486/1352> [18/12/2017]
- <sup>6</sup> La Tercera, 24 agosto de 1975. He tomado la referencia de Varas, Augusto. Los militares en el poder. Régimen y Gobierno militar en Chile, 1973-1986. Chile: Pehuén Editores, 1987, p. 46, véase también p. 25.

golpe del 11 de Septiembre obedeció a una reacción contra la evolución de las políticas de la Unidad Popular en el contexto de los setenta en el Cono Sur. Este texto defiende, en primer lugar, un esquema de estratificación en las dos influencias, el tratar de homologarse con una guerra civil convencional -con un ejército y una población dividida- para poder legitimar el golpe en sí y la sistemática represión y, por otra parte, la aplicación en la práctica de la estrategia de guerra contrasubversiva, en el contexto de la Doctrina de la Seguridad Nacional.

La sublevación contra la República española se proyectó como una Cruzada frente el marxismo y buscó la creación de una Nueva España, a la que se quiso ver libre hasta la raíz de cualquier sombra del derrotado republicanismo. Terminada la contienda, persiste la persecución a través de una legislación que justifica la represión sin cuartel de toda oposición, tachada unánimemente como marxista<sup>7</sup>. La larga duración del franquismo ocasionó que aquella dictadura anómala, superviviente de la Europa de Entreguerras, confluyera, en un contexto de Guerra Fría, con el anticomunismo norteamericano de los cincuenta y entroncara con la Doctrina de la Seguridad Nacional de los setenta, de forma que también en España los conceptos Guerra Civil y anticomunismo adquieren nuevos matices, que nunca borran del todo los primeros contextos, pero se renuevan.

El lenguaje en España también se actualiza, porque los conceptos fluyen y se adaptan a los usos del momento, de forma que si en los años cuarenta la literatura represiva alude esporádicamente a la subversión, será en los setenta cuando también en España se interioriza por el régimen el concepto de subversión y Guerra antisubversiva que alcanza su apogeo

7 “Acaso ningún factor, entre los muchos que han contribuido a la decadencia de España, influyó tan perniciosamente en la misma y frustró con tanta frecuencia las saludables reacciones populares y el heroísmo de nuestras Armas, como las sociedades secretas de todo orden y las fuerzas internacionales de índole clandestina [entre las segundas] figuran las múltiples organizaciones subversivas en su mayor parte asimiladas y unificadas por el comunismo [...]”

Estos graves daños inferidos a la grandeza y bienestar de la Patria [...] culminan en la terrible campaña atea, materialista, antimilitarista y antiespañola que se propuso hacer de nuestra España satélite y esclava de la criminal tiranía soviética [...]”, Ley de 1 marzo 1940 de Represión de masonería y comunismo, Boletín Oficial del Estado (BOE), Madrid, 1 marzo 1940

en la práctica de la Seguridad Nacional y, a lo largo de esa década, esa subversión incluirá tanto a los comunistas que renovaron su oposición a la dictadura -si bien no armada en acuerdo con su declaración de la Reconciliación nacional desde 1956- como a un terrorismo revolucionario nuevo que surgió a finales de los sesenta y en el que destacaron por su violencia, ETA V Asamblea, el Frente Revolucionario Antifascista Patriótico -FRAP- y Grupo Revolucionario Antifascista Primero de Octubre -GRAPO-, además de otros menores como el Movimiento para la Autodeterminación e Independencia del Archipiélago Canario -MPAIAC- y el Front d'Alliberament Catalá -FAC-.

En el análisis de discursos y estrategias del golpe de Pinochet y las influencias de la dictadura franquista sobre el golpe y la ideologización del régimen chileno, creo que hay que distinguir entre hispanismo y franquismo y hay otra distinción más, que ya no es influencia sino la llegada simultánea del Cono Sur y España a las políticas militaristas y represivas propias de la Doctrina de la Seguridad Nacional, que en España tal vez han sido menos percibidas y enunciadas porque ya se estaba en Dictadura. Al igual que el Cono Sur, la península Ibérica era una pieza en la estructura defensiva norteamericana frente al comunismo, aunque visto desde Washington la península estuviera en un círculo menos prioritario que el subcontinente americano.

Los días 18 y 19 de diciembre de 1973, Kissinger realizó una visita oficial a España, el 19 se entrevistaría con el recién nombrado jefe de Gobierno, almirante Luis Carrero Blanco -que al día siguiente fallecería víctima de un espectacular atentado terrorista de la banda ETA, precisamente enfrente de la embajada de los Estados Unidos en Madrid- en la conversación estuvo presente la preocupación de los dirigentes de ambos países por combatir el comunismo internacional, personalizado en la URSS: “Carrero: ‘But there are three ways for the Russians to gain victory: by general war, by limited war (such as Vietnam or Korea) and subversive war. The least probable is general war. They may go for the other two –particularly subversion’”<sup>8</sup>. Y no

---

8 NARA, RG59, Memorandum of Conversation, 19 diciembre 1973.

obedecía a una situación excepcional: en 1975 se editaba una serie de estudios técnicos sobre la subversión, y en el preámbulo del primero de ellos, *La Subversión*, se explicaba que era una “recensión del libro de Roger Mucchielli, *La Subversión*, publicado por la Editorial Bordas de París, en 1972”<sup>9</sup>. España se sitúa, por tanto, en la misma fuente de transmisión teórica de la antisubversión, la experiencia francesa –tras Vietnam y Argelia- que señala Genaro Arriagada para el Cono Sur<sup>10</sup>.

## 2. Las distintas dimensiones de “una guerra civil”

Valdivia Ortiz de Zárate reconoce el nacimiento del MIR como grupo armado, pero pequeño y escasamente amenazante, “entre los comunistas la vía armada no tenía cabida. En pocas palabras [la izquierda] era partidaria de la vía pacifista, institucional, de tendencia antiimperialista y antioligárquica”<sup>11</sup>. Si bien en Chile, la izquierda radicalizó su discurso y apoyó acciones de violencia no armada (ocupaciones, huelgas ilegales) no revestía amenaza militar. La escasa respuesta al golpe queda breve pero claramente descrita por Peter Winn al explicar que, incluso en las fábricas más revolucionarias y los cordones militares más combativos, apenas se resistió al golpe: “El ‘pueblo armado’ de la propaganda izquierdista, los diez mil cubanos y los escondites masivos de armas de la propaganda derechista eran solo mitos”<sup>12</sup>.

Prácticamente hay una unanimidad entre los analistas del comportamiento político de los militares en Chile, y del golpe en particular, al destacar esta falta de amenaza militar real por parte de la izquierda y también en que no fue precisamente tal el motivo de la intervención, e igualmente, sobre el hecho de que el argumento de la guerra obedeció a una estrategia y no a realidad previa militar, con lo que señalan la distancia con los países del entorno en los que la subversión guerrillera sí pesó en la actuación militar.

9 Efectivamente se trataba de la obra Roger Mucchielli, Paris: Éditions Bordas, 1971.

10 Arriagada Herrrera, Genaro. *El pensamiento político de los militares (estudios sobre Chile, Argentina, Brasil y Uruguay)*. Chile: Aconcagua, 2<sup>a</sup> ed. 1986, p. 185.

11 Valdivia Ortiz de Zárate, Verónica. “¡Estamos”, p. 168.

12 Winn, Peter. *La revolución chilena*. Santiago: LOM, 2013, p. 125

Como reconstruyen Ascanio Cavallo y otros, “Días después del golpe, la Junta determinó que eran necesarios, que había una guerra interna, que había un enemigo. Hicieron un análisis retroactivo y aplicaron categorías bélicas a todo lo que había ocurrido durante la Unidad Popular”<sup>13</sup>. Junto con destacar ese sentido artificial, aunque estratégico, al señalar una guerra, me interesa mucho el análisis del golpe que realizan investigadores como Valdivia Ortiz de Zárate y Augusto Varas quienes remarcan principalmente que nunca hubo una posición única ni en la forma de la intervención ni en el procedimiento de la represión ni en los objetivos por los que se ocupaba ilegalmente el poder sino, como ellos lo definen, más bien un inicial acuerdo de mínimos; tampoco lo hubo en el golpe de Estado en España, con varias cabezas, sin unidad de mando y aunando distintos objetivos e ideologías que sólo convenían en su antirrepublicanismo y repulsa de la falta de orden social<sup>14</sup>.

De la inicial divergencia en el colectivo militar, arranca el estudio de Augusto Varas que va sucesivamente analizando la evolución posterior hasta alcanzar el caudillismo de Pinochet que es cuando el historiador establece que el régimen chileno se asemeja fuertemente a la experiencia franquista de los años setenta, a partir de una multiplicidad en el momento del golpe con presencia de constitucionalistas e incluso de partidarios de la gestión gubernamental y observando que si bien hubo una “coordinación de las actividades militares, el conjunto de los elementos convergentes [...] no participaba de la misma estrategia, y menos aún de idéntico cuerpo doctrinario o ideológico”<sup>15</sup>.

Por su parte V. Valdivia afirma que “[e]l respaldo que el golpe haya tenido dentro de las filas militares no era sinónimo necesariamente de la unidad de pareceres respecto a lo que ocurriría una vez poder en

13 Cavallo Ascanio, Sepúlveda Óscar, Salazar Oscar. *La historia oculta del régimen militar. Chile 1973-1988*. Santiago: Uqbar editores, 2008, Chile, p. 55.

14 Garretón Merino, Manuel Antonio, Roberto y Carmen se refieren a esto mismo como un acuerdo mínimo en eliminar una situación dada y en asumir las consecuencias inmediatas de tal acción, en *Por la fuerza sin la razón. Análisis de los textos de los bandos de la dictadura militar*. Santiago: LOM, 1998, p. 13.

15 Varas, Augusto. *Los militares*, pp. 204 y 28.

mano [...] solo había un consenso amplio, aunque no total, en torno a que la gestión de la UP no podía continuar”<sup>16</sup>. Aunque la tesis principal de esta investigadora se centra en estudiar la reacción contraria a la adopción del neoliberalismo por parte de amplios sectores militares, me centro en sus observaciones sobre el golpe y en la evolución posterior de las FF.AA., que Augusto Varas caracteriza como bonapartismo, por lo que define al golpe del 11 de septiembre como una acción preventiva, golpe preventivo, para evitar una ruptura en el interior de las FF.AA. Me interesa subrayar esa opinión, porque a mi manera de ver y, dada la ya destacada y generalmente aceptada, falta de unidad de criterios, objetivos y doctrina, el enunciado de Guerra Civil y la adopción de la Doctrina de Seguridad se enarbolaron para conseguir no solo la coordinación previa sino la cohesión posterior y la aplicación larga y arriesgada hacia la institucionalización del régimen en la persona de Pinochet y el equipo de civiles técnicos y asesores por la vía de autoridad, jerarquía, profesionalización y exclusión de las FF.AA.

En consecuencia, ese carácter de golpe preventivo lleva asociada una guerra civil que aúna tres niveles de interpretación: “preventiva” en palabras del régimen, porque previene –se adelanta- a la revolución preparada desde el gobierno de Allende y apunta, apelando a la Seguridad Nacional, al enemigo interior/exterior; “preventiva”, también, para evitar el quiebre del Ejército ante su politización -como muy bien analizan Valdivia, Varas, Arriagada- e igualmente “preventiva” para seguir manteniendo la adhesión interna y la unidad de acción (o inacción de los contrarios) en el camino doble de represión y concentración de poder. Un proceso que generó desavenencias entre las tres armas de las FF.AA. y reticencias a la concentración de autoridad en el Ejército, en el que se recurrió a la obediencia jerárquica y a la profesionalización y exclusión del conjunto del estamento de las FF.AA. del gobierno real y la administración de la República, hasta el total control de Augusto Pinochet y el grupo de sus asesores y

---

16 Valdivia Ortiz de Zárate, Verónica. El golpe después del golpe. Leigh vs. Pinochet. Santiago: LOM, 2008, p. 99.

técnicos neoliberales<sup>17</sup>. Es decir, mantener el estatus de guerra para conducir el proceso de centralización –caudillismo, el golpe dentro del golpe- y anular a los detractores evitando que sobreviniera, como en España, una auténtica Guerra civil, el largo y arriesgado proceso, en definitiva, hacia la institucionalización del régimen, que como explican los hermanos Garretón Merino implica una “nueva traición” a los partidarios del golpe que no deseaban una solución autoritaria de largo plazo<sup>18</sup>.

Hay una insistencia en la cohesión, que aparece en el ya citado punto segundo del manifiesto del 13 de septiembre –“Las FF.AA. y Carabineros están unidos para iniciar la histórica y responsable misión de luchar por la liberación de la Patria y evitar que nuestro país siga bajo el yugo marxista; y la restauración del orden y la institucionalidad”-, una cohesión que fue impuesta por la fuerza en múltiples ocasiones a ciertos sectores militares. Explica Arriagada cómo sucesivamente Pinochet va deshaciéndose de los principales organizadores del golpe militar: “Los generales Torre, Vivero y Nuño pasaron a retiro antes del año; Bonilla murió en un accidente aéreo; Arellano, el auténtico organizador dentro del Ejército de tierra dejó el servicio activo en 1976 y Javier Palacios, que había ocupado la Moneda, lo hizo en 1977”<sup>19</sup>. Las reticencias internas se observan en situaciones como la investidura de Pinochet para la Presidencia de la República, con motivo del referéndum ante las quejas de la ONU –enero 1978-, en el camino hacia la constitución, en los plazos hacia la institucionalización y finalmente, las declaraciones de Leigh en el verano de 1978 y su destitución.

Nos interesa analizar los principales contenidos del Discurso de octubre, pronunciado por Augusto Pinochet al mes de haberse constituido la Junta de Gobierno. Y en su inicio aparece la siguiente afirmación:

17 Arriagada Herrera, Genaro. *Por la razón o por la fuerza. Chile bajo Pinochet*. Santiago: Editorial Sudamericana, 1998, p. 97.

18 Garretón Merino, Manuel Antonio, Roberto y Carmen. *Por la*, p. 52.

19 Arriagada, Genaro. *Por la*, p. 47.

Esta lucha heroica, no es una lucha fratricida; por el contrario, es la batalla constante para extirpar de raíz el mal de Chile, y que sólo habremos obtenido la victoria definitiva cuando impere la justicia y la paz social que todo pueblo anhela y merece. Así, quienes precipitadamente exigen o emiten juicios aventurados sobre la actuación de las Fuerzas Armadas y Carabineros, no nos ayudan, y olvidan que es misión fundamental hacer de un país en ruinas una nación próspera; lo cual no es tarea para demagogos ni se resuelve en horas.

El párrafo resulta interesante porque en él quedan enlazados tres ítems fundamentales: guerra contra el mal, recuperación económica –nación próspera- y los plazos. El tema de los plazos cierra al final el discurso unido a una invocación mesiánica en la que sí se podría citar al franquismo que acuñó moneda con la leyenda “Caudillo por la gracia de Dios” y, desde luego, el ya referido carácter de cruzada:

Reconstruir siempre es más lento y más arduo que destruir. Por ello sabemos que nuestra misión no tendrá la transitoriedad que desearíamos, y es así como no damos plazos ni fijamos fechas” y en el mismo argumento prosigue: “Para acelerar estas metas, pedimos a Dios su ayuda” y el alegato final: “pido al Altísimo que nos ilumine y nos dé fuerzas para afrontar las difíciles tareas de Gobierno<sup>20</sup>.

Entre principio y final, el discurso se centra en el caos económico y su reversión buscando soluciones en la no política, en el pragmatismo, las decisiones técnicas, el corporativismo empresarial, en la empresa como comunidad y la vía del orden para lograrlo: sociedad estructurada –corporativismo, familia y educación en los valores de la chilenidad.

Transcurrido el tiempo y como dice la expresión “a toro pasado”, lo que más llama la atención es la evidencia –tan poco oscurecida por la

---

20 Discurso pronunciado por el Sr. Presidente de la Junta de Gobierno. En <https://stamartaelectivo.wordpress.com/2013/03/15/discurso-pronunciado-por-el-senor-presidente-de-la-junta-de-gobierno-general-de-ejercito-don-augusto-pinochet-ugarte-al-cumplirse-un-mes-desde-la-fecha-de-constitucion-de-la-junta-de-gobierno/> [24/02/2018].

demagogia del momento- de que, bajo tanta denuncia de ideas foráneas, marxistas, que había que “derrotar en la conciencia de los chilenos”, se trataba en el inicio de una sempiterna alianza de clase para remontar la crisis económica, asegurar una versión de la libertad individual asentada en la propiedad privada, reponer los valores tradicionales y el orden social y, para hacer posible todo lo anterior, prescindir de la política, porque en ésta, en la política, habían irrumpido las nuevas mayorías sociales.

Y la alianza de clases afirmada tras el control de las FFAA se articula en base a tres corrientes: la Seguridad Nacional, los valores del catolicismo tradicional y la ideología neoliberal de mercado, de forma elástica, concediendo un pragmatismo que permitía su adaptación a la evolución de las situaciones sin rigideces ideológicas, y lo que comienza como una solución militar autoritaria relativamente clásica alcanza una institucionalización experimental radicalmente innovadora, algo que Arriagada ya apuntaba al considerar que entre 1975 y 1976 el régimen consolidó la característica que iba a ser su esencia y su contradicción, un fuerte autoritarismo en lo político y un extremo liberalismo en lo económico<sup>21</sup>. Un arranque tradicional terminó generando un sistema innovador a nivel internacional y precursor del futuro, lo que mantiene vigente el interés por esta evolución.

### 3. Una institucionalización novedosa para un problema clásico.

En realidad, estamos ante una situación clásica en la historiografía, el choque de intereses en un proceso de modernización política entre la llegada al control del poder político y económico de mayorías sociales y la reacción violenta de las oligarquías económicas en un marco muy concreto, Latinoamérica, la Guerra Fría y el respaldo norteamericano a las intervenciones militaristas. Lo novedoso radicó en el afianzamiento del proyecto neoliberal, no de forma fragmentada como pudieran ser el desarrollismo español o el neoliberalismo argentino, sino como todo un

---

21 Arriagada, Genaro. Por la, p. 72.

conjunto en un laboratorio de pruebas<sup>22</sup>. Además, en paralelo, en un proyecto social basado en el individuo consumidor y en la sustitución del Estado Benefactor por el Estado Subsidiario.

Resulta premonitora la observación que G. Arriagada describía en los primeros años ochenta, al destacar cómo el Chile de Pinochet abandonaba la conexión con el intervencionismo económico que había sido esencial en los modelos de Estado organicista del que se partía y abanderaba la disminución de la participación del Estado en la economía<sup>23</sup>.

No podemos cansarnos de insistir en la radical innovación que esto supone, no solo para Chile sino para el mundo de hoy. Nos encontramos con el eslabón que engarza el pasado, la aspiración al Estado del Bienestar como modelo, con la Globalización. Una contrarrevolución que ha generado un Nuevo Chile, además de una nueva sociedad, según se afirmaba en los discursos iniciales de la Junta de Gobierno. La dictadura forma hoy parte del pasado pero su creación, ese Nuevo Chile y esa nueva sociedad, no. Por el contrario, por esa vía neoliberal, iniciada en Chile se ha ido precipitando la sociedad globalizada. No hubo en la dictadura franquista nada parecido, ya que incluso en la etapa desarrollista se mantuvo la centralidad del Estado y se incrementó su peso económico a través de las empresas estatales del Instituto Nacional de Industria.

Por otra parte, autores ya clásicos como Luis Vega<sup>24</sup> desarrollan ampliamente la influencia nazi en Chile y en general dentro de la Doctrina de la Seguridad Nacional<sup>25</sup>. A veces, este autor no discrimina

22 Un perspicaz análisis de las dos verificaciones del neoliberalismo en Chile y Argentina se halla en Boisard, Stéphane et Heredia, Mariana. « Laboratoires de la mondialisation économique. Regards croisés sur les dictatures argentine et chilienne des années 1970 ». Vingtième Siècle, Revue d'histoire n° 105, 2010/1, pp. 109-125. Los autores también señalan los diferentes resultados entre una experiencia y otra y apuntan a la importancia y el auténtico sentido experimental del caso chileno. En <https://www.cairn.info/revue-vingtieme-siecle-revue-d-histoire-2010-1-page-109.htm> [11/12/2018]

23 Arriagada, Genaro. Por la, p. 224.

24 Vega, Luis. Estado militar y Transición democrática en Chile. Madrid: El Dorado, 1991

25 Igualmente Rama, Carlos M. Chile. Mil días entre la Revolución y el Fascismo, Barcelona: Espejo del Mundo, 1974.

entre la línea nazi y la influencia del falangismo español y, llegados aquí, resultan innegables las reminiscencias del autoritarismo español tanto por las reiteraciones de ideas de un pensamiento ultraconservador como en situaciones comparables entre las dos dictaduras. Algo que resulta lógico porque, para 1973, el franquismo se aparecía como una dictadura exitosa económica y políticamente, con alto grado de aceptación social y con más de 35 años detentando el poder.

Se podrían enumerar conceptos paralelos que, con mayor o menor contenido real, llenaron los discursos: Patria/Nación, Pueblo, Chilenidad/Hispanidad, Orden, Moralidad, Autoridad, Tradición. Todos ellos conceptos encadenados en el engranaje de un ideario reaccionario. Pero también se observan paralelismos más refinados como los que aparece ya en el reiteradamente citado discurso al cumplirse un mes: Chile como una Unidad de destino que es análogo a la versión falangista España es, ante todo, una unidad de destino en lo Universal que integra el primero de los 26 puntos del programa nacionalsindicalista del Estado español en 1940. Al igual que, el apuntado Mesianismo del discurso pronunciado al mes del golpe, una invocación a Dios, como recogía el lema del franquismo “Por el Imperio hacia Dios”, que declaraba los afanes expansionistas de la primera etapa de la dictadura española, unidos con el catolicismo.

Al marcar estas transferencias y el empleo de este tipo de ideas/fuerza, que proporcionan una fuerte carga emocional al nacionalismo no solo en el momento del golpe sino con mayor amplitud a partir de marzo de 1974 con la Declaración de Principios de la Junta Militar de Gobierno, se ha ido estableciendo una cierta confluencia entre hispanismo y franquismo como referentes de la dictadura chilena. Se produce con mucha frecuencia esta identificación porque la línea más difundida del hispanismo corresponde a su versión ultraconservadora y “fascistizada”. Este es uno más de los daños producidos por la dictadura franquista a la cultura y el pensamiento españoles, porque es el fascismo militarista y dictatorial español el que tiene máximo empeño en apoderarse del hispanismo anterior y lo hace a través de la línea tradicionalista de Juan Vázquez de Mella y Ramiro de Maeztu,

minimizando, si no olvidando, el hispanismo liberal de Unamuno, Ortega y, principalmente, de Rafael de Altamira que lo difundió por toda América Latina. Uno de los mecanismos que empleó la dictadura fue precisamente el utilizar esa denominación para su “agencia” cultural en América, el Instituto de Cultura Hispánica.

Es cierto que la cultura hispánica que se difundió no fue otra que la franquista, pero no hay que identificarlas. En este sentido, creo que con acierto, cuando Isabel Jara habla de la proyección del franquismo sobre la dictadura de Chile, habla ampliamente del hispanismo pero lo califica como de un “hispanismo franquista” impulsado en la Guerra civil española<sup>26</sup>. Creo que sería posible completar ese nivel de la influencia ideológica que tan bien analiza esta investigadora con algo igualmente esencial, la creación de un movimiento cívico, el pinochetismo, iniciado por el Frente Juvenil de Unidad Nacional en 1978 y que es una directa traspisión del franquismo social. En este sentido, el fenómeno político que vivió España recientemente y denominado como “Recuperación de la Memoria Histórica” recoge la dimensión más social y lógicamente la dimensión política y denuncia la represión sistemáticamente ejercida durante la Dictadura de Franco. Durante un tiempo, por la propia残酷 del proceso que se iba reconstruyendo, la investigación académica se centró en la represión (ajusticiamientos, encarcelamientos, campos de trabajo, represión económica) y pudo distorsionarse la explicación de la exitosa consolidación del régimen a finales de la década cuarenta y en los cincuenta, tomando violencia y miedo como principales agentes de explicación.

Ya con posterioridad, se ha ido reconstruyendo la institucionalización teniendo en cuenta la confluencia de distintos mecanismos: represión/violencia/miedo conjuntamente con adoctrinamiento/persuasión/cooptación y, además, la táctica de crear una clase de beneficiados económicamente y, por ello, de nuevos adeptos<sup>27</sup>.

26 Jara Hinojosa, Isabel. De Franco a Pinochet. El proyecto cultural franquista en Chile, 1936-1980, Santiago, LOM, 2006, p. 33.

27 Arco Blanco, Miguel Ángel del. “El secreto del consenso en el régimen franquista: cultura de la victoria, represión y hambre”, Ayer n° 76, 2009, pp. 245-268.

En el caso del Cono Sur esta explicación compleja no se ha hecho esperar tanto y en este sentido, explica muy bien Mariana Ponisio cómo conviene olvidar las explicaciones dicotómicas que enfrentan regímenes militares/oposición para empezar a pensar las complejas relaciones que se establecieron entre las sociedades y sus regímenes “consenso subyacente”: consentimiento, aprobación, conformidad o no oposición de la gente corriente<sup>28</sup>; no toda, está claro.

Son muy numerosos los estudios en Chile que abordan este fenómeno desde distintas perspectivas, la aceptación de la dictadura por sectores sociales amplios y las vías abiertas para ello, desde la Educación<sup>29</sup>, desde la movilización dirigida y doctrinaria de la Dirección General de Organizaciones Civiles a través de sus cuatro Secciones -la Secretaría Nacional de la Mujer, del Frente Juvenil de Unión Nacional, Gremios y Cultura, según una reforma de 1976<sup>30</sup>, así como por las afirmaciones permanentes a favor del objetivo de la justicia social y de la erradicación de la pobreza, porque eran el caldo de cultivo de la subversión.

En definitiva, el uso sistemático de mecanismos de cooptación que, además del miedo y represión, garantizaron la disciplina social y V. Arrieta analiza el excelente uso de disciplinas como la Historia para tal fin. Esta materia, según diversas directivas, tenía que redundar en la formación de la nacionalidad y el pueblo de Chile; la unidad nacional; “las grandes hazañas bélicas, económicas, culturales y cívicas y se destacará a sus mejores valores individuales, especialmente a quienes han sacrificado su vida e intereses en el servicio de la patria”<sup>31</sup>.

- 
- 28 Ponisio, Mariana “El ciclo de las dictaduras del Cono Sur: los casos de Argentina, Chile y Brasil. Estrategia de abordaje para el aula”. Historia Regional, nº 32, 2014. En: [http://historiaregional.org/ojs/index.php/historiaregional/article/view/11/153#\\_edn1](http://historiaregional.org/ojs/index.php/historiaregional/article/view/11/153#_edn1) [20/X/2018]
- 29 Como muy pronto se plantea en Brunner, José Joaquín. “La cultura autoritaria y la escuela”, Cuadernos Políticos, número 46, 1986, México, D.F., Ediciones Era, pp. 55-73 y más recientemente, Arrieta Sanhueza, Víctor H. (2014), Ciudadanía, Dictadura militar, Educación, Santiago, Universidad de Chile, 2014. En: <http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/116116> [23/XII/2018]
- 30 Jara Hinojosa, Isabel. “La ideología franquista en la legitimación de la dictadura militar chilena” en Revista Complutense de Historia de América, vol. 34, 2008, pp. 233-253.
- 31 Directiva Presidencial, 1979, en Arrieta Sanhueza, Víctor H. Ciudadanía, p. 41

Pero por debajo de todo ello, la aplicación neoliberal convirtió la educación en un producto más del mercado y sirvió no a las declaraciones propias del discurso político sino al objetivo real de formar y adoctrinar a “un nuevo tipo de individuo que no responde a las características de un ciudadano, sino a la de un sujeto funcional apto para las condiciones que el régimen necesitaba, este es un ser nacionalista, patriota, con evidentes intereses individuales, que busca el éxito y encuentra en el consumo su realización máxima”<sup>32</sup>. En un régimen dictatorial que controla la comunicación hay que considerar cómo influyó en una base social más amplia el discurso del consumo, G. Arriagada ejemplifica el indudable éxito de mensajes sobre el enriquecimiento social como el lanzado por José Piñera: “en 1980 existía un vehículo por cada 5,2 familias y en 1985 podría disponerse de un vehículo por cada 2,5 [...] el 15% de la población con televisión a color se elevaría en 1985 a un 70%, al igual que España, Austria e Italia”<sup>33</sup>.

Como bien analiza Isabel Jara en *De Franco a Pinochet*<sup>34</sup>, la experiencia franquista y sus declaraciones sobre Patria, Nación, voluntad de Imperio –reformuladas por hispanistas chilenos como Jaime Eyzaguirre u Osvaldo Lira, bien a través del Instituto Chileno de Cultura Hispánica, bien a través de los intelectuales ideólogos del régimen como Jaime Guzmán-, inspiraron iniciativas y discursos de la dictadura hasta 1980. Pero en la intensa y larga labor de Guzmán, más que estas declaraciones retóricas, lo que se impone –en mi opinión- es una doble situación de fondo que puede que viniera inspirada en el análisis de la larga duración del franquismo: el apoliticismo pragmático y el enriquecimiento social (relativo en España si se miraba a Europa, incuestionable si se comparaba con su pasado). En el primer caso, lo esencial es la facilidad de la dictadura de Franco para ir pasando por distintas etapas –fascista/nacionalsindicalista, la militar/ católica/ anticomunista y tecnócrata/desarrollista- y mantener la alianza oligárquica. En el segundo, consecuencia del pragmatismo, el abandono

32 Arrieta Sanhueza, Víctor H. Ciudadanía, p. 48.

33 Arriagada, Genaro, *Por la*, p. 110, que toma la cita de Vergara, Pilar, *Auge y caída del neoliberalismo en Chile*. Santiago: FLACSO, 1982, p. 256.

34 Jara Hinojosa, Isabel. *De Franco*

de políticas autárquicas –defendidas por militares y falangistas- en pro del desarrollismo tecnócrata que extendió la propiedad y un bienestar socialmente estabilizadores.

Sin embargo, si así fuera, si hubiera habido tal inspiración, el pinochetismo transformó el pragmatismo político y económico en neoliberalismo ultra, una fórmula radicalmente diferente del precedente franquista, pero que sirvió para mantener intocado lo esencial del modelo económico y social de la dictadura en la transición hacia el Chile democrático<sup>35</sup>. No en vano, ya explica la investigadora Henríquez Uzal que Jaime Guzmán también asumió la enseñanza de la “falta de interés que Falange despertaba en las postimerías del régimen y del desmantelamiento posterior de las instituciones franquistas” y analizó detenidamente el proceso español para identificar lo que no debía ocurrir en Chile<sup>36</sup>.

#### 4. Y un uso innovador del lenguaje para argumentar la institucionalización

En el camino hacia la institucionalización se juega con tres términos sustanciales: Constitución/Transición/Democracia. Coyunturalmente, la situación española, a partir de 1976 se conducía también por ese camino, aunque el orden de los factores era distinto: se trataba de una transición hacia la democracia y con el objetivo inicial de sustituir el cuerpo legislativo de la Dictadura por una Constitución (1978), por ese orden. En tanto que, en Chile, se busca la institucionalización de la Dictadura y se juega con la aplicación de los tres conceptos en un camino institucional inverso.

Habría muchas formas de dirigir la vista hacia el extenso tema del lenguaje en la institucionalización del régimen dictatorial en Chile, pero he pensado en una sintética y sencilla que focaliza la mirada

35 “Al principio, la Concertación abrazó el neoliberalismo por pragmatismo [...] pero cuando esta estrategia económica se demostró exitosa y sustentó el ‘milagro chileno’ hasta los socialistas pasaron a ser verdaderos creyentes del neoliberalismo” Winn, Peter. La Revolución, p. 142.

36 La investigadora refrenda su apreciación con una referencia a Carlos Huneeus en nota 1162. Henríquez Uzal, M.º José. Los 1.000, p. 531.

alrededor del empleo de conceptos centrales en la democracia a los que se vacía de su significado histórico para llenarlos de un contenido nuevo, afín a los intereses del régimen. En esta fase, entre 1977 y 1981 se observa una tensión entre los grupos oligárquicos cercanos a la Presidencia, ya no en el interior de las FFAA, desalojadas del ejercicio del poder político, sino en los grupos civiles, gremialistas y neoliberales, que estaban respectivamente representados por Pablo Rodríguez Grez –líder del movimiento ultraderechista Patria y Libertad- y el pragmático Jaime Guzmán que había evolucionado desde el gremialismo falangista al neoliberalismo de Chicago.

La discusión sobre la institucionalización entraña con el dilema de los plazos, etapas de evolución que el régimen fija. En el Discurso de Chacarillas, en julio de 1977, ante el Frente de Juventud pinochetista, establecen tres etapas: la llamada de Recuperación abarcaría desde septiembre de 1973 a diciembre de 1981; la prevista Transición, hasta 1985; y posteriormente la Normalidad en la que textualmente: “El Poder será ejercido directa y básicamente por la civilidad, reservándose constitucionalmente las Fuerzas Armadas y de Orden el papel de cautelar las bases esenciales de la institucionalidad y la seguridad nacional en sus amplias y decisivas proporciones”<sup>37</sup>.

En regímenes dictatoriales como el español y el chileno se destinó un esfuerzo sobresaliente a redefinir el concepto democracia, apellidándolo. En el español se la caracterizó como democracia orgánica; en el chileno como la nueva democracia, la democracia autoritaria o la democracia protegida, una versión que Juan de Dios Carmona, ponente en la redacción de la Constitución, trataba de definir como una versión que “compatibilice la autoridad con la libertad. Es la fórmula de la autoridad fuerte, pero impersonal y sometida a la ley”<sup>38</sup>. Sobre el mismo punto, Rodríguez Grez teoriza sobre la obsolescencia de la democracia parlamentaria liberal tal como se conocía habitualmente en Occidente, porque: “Todo sistema político es una respuesta a las características de

37 “Etapas y fechas en vía institucional”, *Hoy* nº 7, 13-19 julio 1977.

38 Millás, Hernán. “Democracia autoritaria y protegida. Juan de Dios Carmona analiza esos conceptos y opina del rol de los partidos”. *Hoy* nº 3, 15-21 junio 1977.

cada tiempo y que, por lo mismo se agota, indefectiblemente, cuando la realidad que regula evoluciona y cambia [...]”<sup>39</sup>. Así que aboga por un sistema corporativo en el que los partidos que obedecían a una organización de clase fueran sustituidos por nuevas organizaciones sociales que correspondían a la diversidad de intereses.

Hay otra caracterización más, añadida a esta versión de la obsolescencia de la democracia a secas, que también fijaba la historicidad de los sistemas políticos y habiendo llegado la historia a la etapa de la tecnología, neoliberalismo y técnica debían enriquecer igualmente a la nueva democracia tecnificada de Enrique Ortúzar, presidente de la Comisión Constituyente: “Los técnicos, los que conocen realmente los problemas deben ser oídos y tomados en cuenta, especialmente hoy, en que la naturaleza de los problemas es más de carácter técnico o socioeconómico que de carácter doctrinario”<sup>40</sup>.

En los años siguientes Jaime Guzmán redundaría en ello: “Resulta evidente que para la tarea de resolver los destinos del país, no todos los ciudadanos se encuentran igualmente calificados. Tratándose de una función específica como cualquiera otra, es indudable que habría siempre algunos más aptos que otros para adoptar una decisión política [...]”<sup>41</sup>.

Portugal y España, las jóvenes democracias europeas se hallaban en Transición y Chile también, según estos mensajes. Entre junio y julio de 1977, la prensa internacional comentaba el éxito de las primeras elecciones democráticas españolas e informaba de la apertura de un Parlamento que iba a abordar una nueva Constitución. En Chile se coincide en las palabras, estableciendo un significado propio para la Transición, denominando así a la progresiva institucionalización prevista por el régimen hasta 1985. Edgardo Boeninger denunciaba ese uso corrupto: “Un proceso llamado transición que es nada más que la consolidación de un régimen autoritario en que como de alguna manera formal el Presidente de la República continúa en su cargo 6

39 Rodríguez Grez, Pablo. “Democracia y partidos”. *Hoy* nº 6, 6-12 julio 1977.

40 Verdugo, Patricia. “Los cinco apellidos de la democracia”, *Hoy* nº 9, 27 julio-2 agosto 1977.

41 J.M.H. “El Sr. Guzmán y el sufragio universal”, *Ánálisis* nº 16, agosto-septiembre 1979.

años y, cosa inaudita en la historia del mundo, designa por su voluntad unilateral un Congreso de 150 personas”<sup>42</sup>.

En opinión de Enrique Cañas, esa transición impuesta y vacía comienza, sin embargo, a cobrar realidad a partir de la movilización de ciudadanía y partidos que tras 1986 va a preparar finalmente la Campaña por el No<sup>43</sup> para 1988, cuando llegaría, entonces y no antes, una Transición.

A un doble juego se somete también la palabra Constitución, la renovación de la ponencia constitucional se realiza en Chile prácticamente en coincidencia con la formación de la ponencia española emanada del primer parlamento democrático, segundo semestre de 1977, Como señalaba Patricio Aylwin Azócar, tras la misma palabra aparecían dos realidades muy distintas:

El pueblo español acaba de aprobar la nueva Constitución Política en su patria. [...] El proyecto así generado por los legítimos representantes del pueblo español, elegidos por sufragio universal y bajo el pleno imperio de las libertades públicas es el que ese mismo pueblo aprobó en el plebiscito del miércoles último.

Ese procedimiento democrático de gestar una Constitución Política [...] constituye un ejemplo de mucha actualidad en nuestro país.

Porque aquí se ha dado recientemente a conocer un proyecto de nueva Constitución que fue elaborado en estricta reserva, a lo largo de más de cuatro años, por una pequeña comisión designada por el Gobierno e integrada solamente por personas de su exclusiva confianza. Ahora ese proyecto está sometido al informe del Consejo de Estado, organismo también constituido por un reducido número de personas de notoria adhesión al pensamiento oficialista en su mayoría nombradas por el Ejecutivo [...].<sup>44</sup>

---

42 Boeninger, Edgardo. “Análisis sobre nueva Constitución. Análisis nº 9, noviembre-diciembre 1978.

43 Cañas Kirby, Enrique. “Transición chilena en los años ochenta: claves de una transacción exitosa en perspectiva comparada”. En Stuven, Ana M., “Democracia en Chile: ¿Terminó el proceso de Transición?”, dossier Revista de Ciencia Política, vol. 16, nº 1 y 2, 1994, pp. 41-65.

44 Aylwin Azócar, Patricio. “El pueblo y la Constitución”. Hoy nº 81, 13-19 diciembre 1978.

## 5. Conclusiones

En definitiva, aunque los ecos de la Guerra Civil española pudieran resonar en la explanada de La Moneda el 11 de septiembre de 1973, su repercusión real sería más bien limitada porque el golpe en Chile se enmarcaba en el intervencionismo propio de la Doctrina de la Seguridad Nacional y, más bien al contrario, hasta España llegó también el impacto de la Guerra antisubversiva a través de los mismos teóricos franceses que nutrieron a los responsables de la represión en América Latina.

La retórica de la Junta Militar habló de “una guerra civil” que no existió, mantuvo la amenaza de una guerra interior para justificar el golpe, como estrategia cohesiva para prevenir cualquier división en las FF.AA., para mantener la represión, forzar la concentración y acallar cualquier disidencia ante el tratamiento de choque del neoliberalismo.

Por otra parte, aunque el franquismo y el hispanismo franquista –que no todo el hispanismo lo es- ofrecieran marcos de referencia, también su rápido desmantelamiento sirvió de principal aprendizaje y probablemente radica aquí la fundamental transferencia desde España. Así, un golpe y una dictadura que se iniciaron como estrategias clásicas adquirieron una institucionalización innovadora, una revolución económica y social absolutamente nueva, para Chile y para la Historia.

Se instituyó al mismo tiempo que una Constitución que fundamentaba el autoritarismo, un modelo económico basado en la libertad de mercado a ultranza, la reducción del papel del Estado y sus funciones y el consumismo como ideología. La puerta para salir de la dictadura se abrió precisamente porque la institucionalización política marcaba un referéndum para que la Presidencia de Pinochet se prolongara una nueva década y el dictador nunca creyó que lo pudiera perder. Pero el modelo neoliberal prevaleció, señalando el camino por el que todos los países se moverían a finales del pasado siglo y en lo que llevamos del presente.

El lenguaje también se transformó y se habló de Democracia, Transición, Constitución, como nuevos significantes, en la idea del giro lingüístico de que la palabra crea realidad.

## Bibliografía

- Arco Blanco, Miguel Ángel del. “El secreto del consenso en el régimen franquista: cultura de la victoria, represión y hambre”, Ayer nº 76: Madrid, 2009, pp. 245-268.
- Arriagada Herrera, Genaro. El pensamiento político de los militares (estudios sobre Chile, Argentina, Brasil y Uruguay). Chile: Aconcagua, 2<sup>a</sup> ed. 1986.
- Arriagada Herrera, Genaro. Por la razón o por la fuerza. Chile bajo Pinochet. Santiago: Editorial Sudamericana, 1998.
- Arrieta Sanhueza, Víctor H. (2014), Ciudadanía, Dictadura militar, Educación, Santiago, Universidad de Chile, 2014.
- Boisard, Stéphane et Heredia, Mariana. «Laboratoires de la mondialisation économique. Regards croisés sur les dictatures argentine et chilienne des années 1970 ». Vingtième Siècle, Revue d'histoire nº 105, 2010/1, pp. 109-125.
- Brunner, José Joaquín. “La cultura autoritaria y la escuela”, Cuadernos Políticos, número 46, 1986, México, D.F., Ediciones Era, pp. 55-73.
- Cañas Kirby, Enrique. “Transición chilena en los años ochenta: claves de una transacción exitosa en perspectiva comparada”. En Stuven, Ana M<sup>a</sup>, “Democracia en Chile: ¿Terminó el proceso de Transición?”, dossier Revista de Ciencia Política, vol. 16, nº 1 y 2, 1994, pp. 41-65.
- Cavallo Ascanio, Sepúlveda Óscar, Salazar Oscar. La historia oculta del régimen militar. Chile 1973-1988. Santiago: Uqbar editores, 2008.
- Chateau, Jorge. Seguridad Nacional y Guerra Antisubversiva. Documento de Trabajo, Programa FLACSO-Santiago de Chile, nº 185, julio 1983.
- Garretón Merino, Manuel Antonio, Roberto y Carmen. Por la fuerza sin la razón. Análisis de los textos de los bandos de la dictadura militar. Santiago: LOM, 1998.
- Henríquez Uzal, M<sup>a</sup> José. Los 1.000 días hispano-chilenos, 1970-1973. Tesis doctoral, UAM, Madrid, 2008.
- Jara Hinojosa, Isabel. De Franco a Pinochet. El proyecto cultural franquista en Chile, 1936-1980, Santiago, LOM, 2006.

- Jara Hinojosa, Isabel. “La ideología franquista en la legitimación de la dictadura militar chilena” en Revista Complutense de Historia de América, vol. 34, 2008.
- Muccielli, Roger. *La Subversion*. Paris: Éditions Bordas, 1971.
- Ponisio, Mariana “El ciclo de las dictaduras del Cono Sur: los casos de Argentina, Chile y Brasil. Estrategia de abordaje para el aula”. Historia Regional, nº 32, 2014.
- Rama, Carlos M. Chile. *Mil días entre la Revolución y el Fascismo*, Barcelona: Espejo del Mundo, 1974.
- Valdivia Ortiz de Zárate, Verónica. *El golpe después del golpe. Leigh vs. Pinochet*. Santiago: LOM, 2008.
- Valdivia Ortiz de Zárate, Verónica. “¡Estamos en guerra, Señores! El Régimen militar de Pinochet y el ‘Pueblo’, 1973-1980”. Historia, nº 43 I (ene-jun), 2010, pp. 163-210.
- Varas, Augusto. *Los militares en el poder. Régimen y Gobierno militar en Chile, 1973-1986*. Chile: Pehuén Editores, 1987.
- Vega, Luis. *Estado militar y Transición democrática en Chile*. Madrid: El Dorado, 1991.
- Winn, Peter. *La revolución chilena*. Santiago: LOM, 2013.

# Las pasiones tristes de Eduardo Mallea

Robert Wells  
William Jewell College

*“La civilización no es una aventura”*  
– Ramiro de Maeztu, Defensa de la Hispanidad

## Resumen:

Este artículo indaga en el ensayo autobiográfico-sociológico de Eduardo Mallea, Historia de una pasión argentina, en que se destaca el enfrentamiento angustioso entre la Argentina visible y la Argentina invisible. “Enormemente popular” cuando fue publicado en 1937 durante el apogeo de la década infame, las tesis tan apasionadas como autoritarias de Mallea se encuadran con las mismas del filósofo español, José Ortega y Gasset, sobre Argentina, su tal “segunda patria”. Entonces, se plantea aquí que la historia nacional argentina sobre la cual escribe Mallea – cuyas pasiones afectivas serán denominadas como “humanistas” en el sentido originario romano y también “tristes” en el sentido elaborado por Baruch Spinoza – no es meramente elitista y espiritualista sino reaccionaria, racista, y xenofóbica. Por ende, se evidenciará cómo el ideario malleano efectivamente estetiza la retórica nacionalista argentina que marca la época.

**Palabras clave:** Mallea, Ortega, Sur, Década infame, nacionalismo argentino.

## Abstract:

This article inquires into Eduardo Mallea’s autobiographical-sociological essay, History of an Argentine Passion, which itself focuses on the anguished confrontation between the visible Argentina and the invisible Argentina. “Enormously popular” when published in 1937 at the height of the country’s Infamous Decade, Mallea’s passionate and authoritarian theses dovetail with those put forth by the Spanish philosopher, José Ortega y Gasset, vis-à-vis Argentina, his “second

homeland". What is more, Mallea's writings about Argentina's national history – wherein his affective passions will be here termed "humanist" per the original Roman denotation and also "sad" in the Spinozist sense – are not only elitist and spiritualist, but rather reactionary, racist, and xenophobic. It will further be shown that Mallea's imaginary aestheticizes the rhetoric of the Argentine Nationalists that mark the era.

**Keywords:** Mallea, Ortega, Sur, Infamous Decade, Argentine nationalism.

Cuando, en 1937, Eduardo Mallea (1903-1982) publicó su quinto libro, *Historia de una pasión argentina*, el ensayo autobiográfico-sociológico en que define el enfrentamiento angustioso entre la Argentina visible y la Argentina invisible resultó ser todo un éxito a nivel nacional. Aunque cueste creerlo actualmente, ya que los estudios académicos sobre Mallea escasean en comparación con sus contemporáneos argentinos, el libro fue "enormemente popular"<sup>45</sup>. Según John King, "Durante los años 30, Mallea fue aclamado por todos"<sup>46</sup>.

Para ampliar el punto, en aquel entonces, no estaba claro quién sería el mayor representante argentino de la literatura universal: Borges o Mallea. La obra malleana fue comparada favorablemente con la de Quiroga, Poe, Kafka y Camus. Y, en su prólogo a la tercera edición de *Historia de una pasión argentina* (en adelante, *Historia*), Francisco Romero alineó el ensayo de Mallea con el *Discurso del método* de Descartes<sup>47</sup>.

Hoy en día es fácil leer estas comparaciones hiperbólicas y asombrarse, cuando no reírse. No obstante, la popularidad de Mallea – y de *Historia* – se derivaba, en parte, de su asociación con la revista *Sur* (1931-1970) dirigida por Victoria Ocampo, y cuya editorial publicó la primera edición del libro. Adicionalmente, Mallea actuó como director del suplemento literario de *La Nación* por casi tres décadas (1931-1958).

<sup>45</sup> King, John. *Sur: A Study of the Argentine Literary Journal and its Role in the Making of a Culture, 1931-1970*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 87. Todas las traducciones del inglés son mías.

<sup>46</sup> Ibid.

<sup>47</sup> Prieto, Julio. *Breve historia de la literatura argentina*. Buenos Aires: Taurus, 2006, pp. 287-288.

Otra asociación significativa era la relación intelectual que mantenía con el filósofo español, José Ortega y Gasset, “uno de los héroes culturales de la Argentina”<sup>48</sup> que actuaba en cierto sentido como su mentor.

Sur intentaba presentarse como y lograr el impacto de la revista fundada por Ortega, Revista de Occidente (1923-)<sup>49</sup>. Rosalie Sitman sitúa la misión de Sur como plenamente orteguiana, especialmente respecto al concepto de la “minorías selectas”:

la praxis de Sur estaría dirigida a reivindicar la misión pedagógica de las minorías selectas como conciencia alerta de la sociedad [...]. Ante el avance de las masas “fascizantes y comunistizantes” [...], Sur reelabora la solución orteguiana de unir a los europeos y sugiere reunir a los hombres en una aristocracia del mérito y la inteligencia dedicada a la tarea de defender las libertades naturales y la religión del espíritu: la verdad del deber ser por encima de las verdades políticas.<sup>50</sup>

El análisis que hace Sitman es bastante común. Principalmente, fue articulado por la generación intelectual argentina concentrada alrededor de la revista rival, Contorno (1953-1959), la que llegaría a rechazar a Sur, Ocampo, Mallea, et al.<sup>51</sup>. La crítica del elitismo orteguiano se ha realizado en varias ocasiones también<sup>52</sup>.

Parte de lo que propone este ensayo es conectar esas investigaciones anteriores. Luego, después de contextualizar Historia dentro de la Argentina de los años 30 – es decir, la ultraderechista década infame

48 Medin, Tzvi. “Ortega y Gasset en la Argentina: la tercera es la vencida”. *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* no 2, 1991. En: <http://www7.tau.ac.il/ojs/index.php/eial/article/view/1278/1304>.

49 Ver: Vásquez, Karina. “De la modernidad y sus mapas. Revista de Occidente y la ‘nueva generación’ en la Argentina de los años veinte”. *Estudios interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* no 14, 1, 2003, pp. 167-188.

50 Sitman, Rosalie. *Victoria Ocampo y Sur: Entre Europa y América*. Buenos Aires: Ediciones Lumière, 2003, p. 114, énfasis en original.

51 Ver: Rozitchner, León. “Mallea y nuestras vergüenzas”. *Contorno* no 5-6, 1955, pp. 30-35. Piglia, Ricardo. *Crítica y ficción*. Barcelona: Anagrama, 2006, pp. 69-72.

52 Ver: Subirats, Eduardo. “Las selectas élites de Ortega”. *Quimera* no 50, 1996, pp. 50-55. Wells, Robert. “Dehumanized Art and Its Window onto the World: José Ortega y Gasset and Pedro Salinas”. *Bulletin of Hispanic Studies* no 93, 4, 2016, pp. 403-420. Williams, Gareth. “Ortega leyendo a Dilthey, e ideas sobre la vida”. *Res Publica* no 13-14, 2004, pp. 151-164.

– y dentro de la órbita de la influencia transatlántica de Ortega, se demostrará cómo las tesis tan apasionadas como autoritarias de Mallea se encuadran con las mismas de Ortega sobre Argentina, su tal “segunda patria”<sup>53</sup>. Es más, se plantea que la historia nacional argentina sobre la cual escribe Mallea – y cuyas pasiones afectivas serán denominadas como “humanistas” en el sentido originario romano y también “tristes” en el sentido elaborado por Baruch Spinoza – no es meramente elitista y espiritualista sino reaccionaria, racista, y xenofóbica. Así, se evidenciará cómo el ideario malleano estetiza la retórica nacionalista argentina que marcó la época. Cabe señalar de antemano que la ficción malleana es de índole parecida, dado que, como explica Daniela Alcívar Bellolio, une “la espiritualidad, con la búsqueda de una esencia nacional”, mientras se destaca “una evidente y constante preocupación por encontrar, evaluar, y rectificar la ‘argentinidad’, más una tendencia a “cierto autoritarismo”<sup>54</sup>.

Ahora, uno podría leer Historia como una crítica de la Argentina archiconservadora. Sin embargo, lo que inspiraba a Mallea eran las pasiones argentinas de la decepción y del disgusto (y la violencia) al vislumbrar una nación demasiado heterogénea, pluralista, e inmoral – o sea, una nación democrática, marcada por los inmigrantes – en la cual hacía falta el orden, el Dios, y la pasión – o sea, la verdadera argentinidad. Según Mallea y su “nacionalismo aristocrático”<sup>55</sup>, sólo había un grupo que era capaz de restaurar una nación de otra manera perdida: una minoría selecta de “otros constructores”<sup>56</sup>.

## 1. Contexto histórico, político, y orteguiano

El contexto de la publicación de Historia es la década infame (1930-1943). Una época violenta dominada por el militarismo oligárquico y

<sup>53</sup> Gray, Rockwell. *The Imperative of Modernity: An Intellectual Biography of José Ortega y Gasset*. Berkeley, CA: University of California Press, 1989, p. 181.

<sup>54</sup> Alcívar Bellolio, Daniela. “Lo verdadero y lo posible: la polémica entre Borges y Mallea en los primeros años de Sur”. *Escritos* no 19. 42, 2011, pp. 199-200, 207.

<sup>55</sup> King, Sur: A Study, p. 73.

<sup>56</sup> Mallea, Eduardo. *Historia de una pasión argentina*. Buenos Aires: Debolsillo, 2006, p. 168.

cuasi-liberal y los nacionalistas más reaccionarios y espiritualmente revanchistas, Ronald H. Dolkart la caracteriza como “un punto máximo de influencia y pensamiento derechistas”<sup>57</sup>. El 6 de septiembre de 1930, el presidente Hipólito Yrigoyen fue derrocado en un golpe militar que transfirió el poder al General José F. Uriburu. Dolkart detalla este momento histórico: “La nueva derecha apareció igual que los nacionalistas militantes, impulsados por el derrocamiento del Radicalismo [de Yrigoyen] y el triunfo del ejército. La época misma parecía abogar a favor de su causa: los éxitos del fascismo europeo coincidían con la lucha de los nacionalistas en contra de la tradición ‘democrática’ argentina”<sup>58</sup>. En 1937, Argentina estaba en plena “tormenta política”<sup>59</sup>, ahora bajo la dictadura del General Agustín P. Justo; a la vez, seguía la Guerra civil en España<sup>60</sup>.

El nacionalismo argentino, desde 1910 en adelante, se basa en “el orden, la autoridad, y la jerarquía”. Como lo explica David Rock, los nacionalistas “siempre se consideraron fuera del sistema político formal” – estimaban lo “espiritual” por sobre lo “material”<sup>61</sup>. Su impacto y su poder, al principio limitados, tomaron auge después de infiltrar el ejército durante los 30 y luego efectuar otro golpe en 1943. Los nacionalistas sobrevivieron el peronismo (1946-55, 1973-74), que les era en cierta manera opuesto. Volvieron a imponer su ideología mediante la dictadura militar y la guerra sucia (1976-1983).

Entre los intelectuales y escritores que formaban parte de la primera fase nacionalista destacan: Leopoldo Lugones, Manuel Gálvez, Carlos Ibarguren, Juan P. Ramos, Ernesto Palacio, Bruno Jacovella, Armando

57 Dolkart, “The Right in the Década Infame, 1930-1943,” En Deutsch, Sandra McGee y Ronald H. Dolkart (eds.). *The Argentine Right. Its History and Intellectual Origins, 1910 to the Present*. Wilmington, DE: Scholarly Resources, 1993, p. 65.

58 Ibid.

59 Ibid., p. 70.

60 Ver: González Calleja, Eduardo. “El hispanismo autoritario español y el movimiento nacionalista Argentino: balance de medio siglo de relaciones políticas e intelectuales, 1898-1946”. *Hispania* no 67. 226, 2007, pp. 599-642.

61 Rock, David. *Authoritarian Argentina. The Nationalist Movement, Its History, and Its Impact*. Berkeley, CA: University of California Press, 1995, xvi, xix.

Cascella, Alfredo Tarruella, César Pico, y Julio y Rodolfo Irazusta<sup>62</sup>. Inicialmente, La Nueva República (1927-1931), dirigida por Rodolfo Irazusta, fue su publicación principal. Su hermano, Julio, también publicaba con frecuencia en Sur durante los primeros años de la revista.

Como una síntesis heterogénea de varias ideologías autóctonas (el federalismo y el rosismo, el clericalismo, el tradicionalismo, el yrigoyenismo, el militarismo) e importadas (el pensamiento maurrasiano, el contrarrevolucionismo, el krausismo, el darwinismo social, el helenismo griego, el idealismo alemán, el regeneracionismo español, el arielismo, el fascismo italiano y español, etc.), el nacionalismo representa un caso curioso. De hecho, según Rock, era más bien “identifiable” por lo que rechazaba: “el liberalismo y el individualismo, la democracia y el capitalismo, el socialismo, el comunismo, y el ‘cosmopolitismo,’ el judaísmo, y la masonería”<sup>63</sup>. El lema de la Liga Patriótica Argentina – uno de los precursores fundada en 1919 – se aplica al nacionalismo: “¡Salvemos el orden y la tradición nacional!”<sup>64</sup>. Para los nacionalistas, había que salvar la esencia de Argentina; allí radicaba, en las palabras de Lugones, “el secreto de su destino superior”<sup>65</sup>.

Ortega también creía en la grandeza del destino argentino. Durante la primera de sus tres visitas al país (1916, 1928, 1939-1942), dijo:

Yo no creo que exista en parte alguna un público de sensibilidad más pronta y limpia de prejuicios, de mayor perspicacia que el que encontrará en la Argentina [...]. No es esta alabanza mía, convencional y reflexiva, porque al punto añado que es un problema para mí explicarme el desequilibrio que existe entre esa sensibilidad difusa y anónima pero exquisita y la producción ideológica y artística de este pueblo, que es más reducida y menos densa de lo que tiene ya obligación de ser.<sup>66</sup>

62 Finchelstein, Federico. *Transatlantic Fascism. Ideology, Violence, and the Sacred in Argentina and Italy*. Durham, NC: University of Duke Press, 2010, p. 210.

63 Rock, Authoritarian, p. 1.

64 Ibid., p. 67.

65 Lugones, Leopoldo. *El payador*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1991, p. 79.

66 Ortega y Gasset, *Meditación del pueblo joven y otros ensayos sobre América*. Madrid: Alianza, 1981, p. 30.

Graciela Montaldo sitúa las visitas de Ortega en términos históricos:

[E]ntre los muchos intelectuales que llegan de visita a la Argentina sobresale la figura de José Ortega y Gasset que contó con muchos seguidores entre los jóvenes y creó un núcleo de discípulos [...]. Ortega y Gasset va a exponer en Buenos Aires su teoría de las “generaciones” [...]. [...] Muchos intelectuales se ven comprometidos en esta discusión y deben tomar posiciones al lado de los “nuevos” o de los “viejos” y se deben pronunciar por el tipo de relación que “la hora actual” debe mantener con la tradición cultural [...].<sup>67</sup>

Ortega publicó mucho sobre –y en –Argentina. Entre sus escritos más conocidos y controvertidos se encuentran: “Carta a un joven argentino que estudia filosofía” (1925) y, bajo el título común de *Intimidades* (1929), “La pampa... promesas” y “El hombre a la defensiva”.

En la “Carta” les da su consejo más famoso a los argentinos: “Hay que ir a las cosas, hay que ir a las cosas, sin más”<sup>68</sup>. En los años siguientes, Ortega, quien se opuso a Yrigoyen, fue más crítico, paternalista, insultante, y xenófobo con respecto a la “colonia exasperante”<sup>69</sup>. Además, declaró – o, mejor dicho, disimuló – que su misión generacional y transatlántica se elevaba por encima de cualquier pretensión política: “La política [...] es una de las funciones más secundarias de la vida histórica, en el sentido de que es mera consecuencia de lo demás”<sup>70</sup>. Por lo tanto, “Mientras muchos [...] se pusieron furiosos al ser criticados así por un intelectual español, varios otros filósofos y escritores adoptaron la perspectiva neo-spengleriana de Ortega y comenzó a definir la naturaleza ‘invertebrada’ del pueblo argentino en una manera similarmente abstracta”<sup>71</sup>.

67 Montaldo, Graciela. “Consagraciones: tonos y polemicas”. En Viñas, David (dir.). *Yrigoyen entre Borges y Arlt (1916-1930). Literatura argentina siglo XX*. Buenos Aires: Fundación Crónica General, 2006, p. 31.

68 Ortega, *Meditación*, p. 68.

69 Earle, Peter G. “Ortega y Gasset in Argentina: The Exasperating Colony”. *Hispania* 70.3, 1987, pp. 475-486.

70 Ortega y Gasset, José. *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Espasa-Calpe, 1980, p. 25.

71 King, Sur: A Study, p. 39

Mallea procedió de la segunda manera. En efecto, toma los dichos de Ortega y los aplica, a su manera, a su propio país. Entonces, cuando Ortega, refiriéndose a Nietzsche, declama, “Lo que acaece es que ya sobre el plano de la vida, y midiendo desde su altura jerárquica, [...] se distinguen formas más o menos valiosas de vivir [...]: la nobleza y la vileza”<sup>72</sup>, y luego dice que lo que hace falta en Argentina es “una minoría enérgica”<sup>73</sup> capaz de dirigir a las masas (viles) desde arriba, Mallea le escucha.

## 2. El humanismo triste

A pesar de que Mallea no cite directamente a Ortega, la influencia de éste se manifiesta visiblemente desde el comienzo de Historia. Ya el “Prefacio” de Mallea evoca los afectos de la angustia existencialista-nacionalista también representativos de la obra orteguiana. Comienza Mallea: “Después de intentar durante años paliar mi aflicción inútilmente, siento la necesidad de gritar mi angustia a causa de mi tierra. [...] [E]ste país me desespera, me desalienta”<sup>74</sup>. Se siente así porque:

Mientras vivamos durmiendo en ciertos vagos bienestares estaremos olvidando un destino. Algo más: la responsabilidad de un destino. Quiero decir con inteligencia la comprensión total de nuestra obligación como hombres, la inserción de esta comprensión viva en el caminar de nuestra nación, la inserción de una moral, de una espiritualidad definida, en una actividad natural.<sup>75</sup>

Al estilo de Ortega, la filosofía general malleana depende de la extracción de verdades metafísicas sacadas de observaciones oculares. En “Cosas de Europa”, un artículo periodístico publicado en *La Nación*

72 Ortega, *El tema*, p. 72.

73 Ortega, *Meditación*, p. 141.

74 Mallea, *Historia*, pp. 17. Considere aparte la cita de Miguel de Unamuno: “me duele España.” Ver: Bernstein, J. S. “Algunos elementos españoles en la ‘Historia de una pasión argentina’”. *Revista Hispánica Moderna* no 33. 3-4, 1967, pp. 197-203.

75 Mallea, *Historia*, pp. 18-19.

y escrito para el público argentino en 1926, Ortega expone sobre este proceso visual: “Debe [el escritor], ante todo, saturar de realidad su retina, luego analizar lo visto, por fin, ensayar una clara definición”<sup>76</sup>. Para Mallea, tales verdades incluyen el hecho de que la sociedad argentina está visiblemente e inherentemente dividida en dos grupos: la Argentina visible y la Argentina invisible.

La división maniqueísta que presenta Mallea, la cual organiza y orienta la mayoría del ensayo, es una división humanista. Como lo establece Martin Heidegger en su Carta sobre el Humanismo, el humanismo puede ser rastreado a la noción romana de humanitas. Este concepto plantea el homo humanus como el humano *qua* humano, el cual es enteramente opuesto al homo barbarus:

El homo humanus es ahora el romano, que eleva y ennoblecen la virtus romana al “incorporarle” la paideía [paideia] tomada en préstamo de los griegos. Estos griegos son los de la Grecia tardía, cuya cultura era enseñada en las escuelas filosóficas y consistía en la eruditio e institutio in bonas artes. La paideía así entendida se traduce mediante el termino “humanitas”. La auténtica romanitas del homo romanus consiste precisamente en semejante humanitas.<sup>77</sup>

En otras palabras, el homo humanus era un buen ciudadano romano, mientras el homo barbarus no; como consecuencia, el lenguaje propiamente humano se hace “instrumento de dominación sobre lo ente”.<sup>78</sup> Desde su principio, entonces, el humanismo ha implicado 1) la fundación de unos valores particulares ya presupuestados y 2) la creación de un “otro” dicotómico, deshumanizado, y dominado<sup>79</sup>.

---

76 Ortega y Gasset, José. Los escritos de Ortega y Gasset en La Nación. Buenos Aires: La Nación, 2005, p. 96.

77 Heidegger, Martin. Carta sobre el humanismo. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2006, pp. 21-22.

78 Ibid., pp. 19-20.

79 Para semejante aplicación heideggeriana del humanismo a Alfonso Reyes, contemporáneo mexicano de Mallea y Ortega, ver: Williams, Gareth. *The Mexican Exception: Sovereignty, Police, and Democracy*. New York: Palgrave Macmillan, 2011, pp. 87-116.

Como señala Rock, “Los nacionalistas pretendían encarnar una esencia nacional que originaba en la antigüedad clásica y el nacimiento de la civilización occidental”<sup>80</sup>. Además, Argentina dispone de su propia “historia de representaciones dicotómicas”<sup>81</sup>. La más conocida y significativa, desde luego, es la de Sarmiento en el *Facundo* (1845) entre “la civilización y la barbarie”. La “filiación” entre Sarmiento y Mallea se hace “explícita” en *Historia* en varias maneras – Mallea aún dice que es su pariente<sup>82</sup>. Estas nociones, entre otras, informarán la siguiente lectura que se hará del texto e ideario malleanos.

Para Mallea, las tensiones dicotómicas son esenciales a la construcción y la mantención de cualquier nación. Expone:

Todos los pueblos tienen fondos esenciales que superviven materialmente simbolizados en su literatura y en su historia y sin las cuales esencias las nacionalidades se disgregarían y disolverían [...]. Y en la cohesión que guardan los elementos de ese fondo radica el destino mayor a que puede aspirar un pueblo, que es de tener, no imperio físico sobre otros, sino hegemonía de espíritu, en el sentido en que tiene hegemonía la inspiración de un artista sobre la devoción de quien lo recibe en su fervor.<sup>83</sup>

A causa de su “hegemonía de espíritu”, el artista – siempre varonil, y también el creador de la civilización contra la barbarie – asume la corona creativa y cultural, inspirando devoción a sí mismo y a sus obras maestras, con todo elaborado al estilo de mitos nacionales hechos realidad.

Los argentinos que ejercen la responsabilidad de este cargo creativo nacional son los de la argentina invisible. Mallea sigue aquí una definición orteguiana: “Una nación es una masa humana organizada, estructurada por una minoría de individuos selectos”<sup>84</sup>. Lugones, a su modo, llama tal sistema, “el gobierno de los mejores”.

80 Rock, Authoritarian, p. 26.

81 Finchelstein, Transatlantic, p. 4.

82 Prieto, Breve, p. 291.

83 Mallea, Historia, p. 164.

84 Ortega y Gasset, José. *España invertebrada*. Madrid: Alianza, 2004, p. 74.

Otro nacionalista, Manuel Gálvez, sostiene en *Este pueblo necesita...* (1934) que “la jerarquía [...] es absolutamente necesaria en una sociedad civilizada. [...] La jerarquía exige que gobiernen [...] los más enérgicos, los más laboriosos. Y también los más argentinos”<sup>85</sup>. Partiendo de esta idea del noblesse oblige local, Mallea se dirige a la Argentina invisible – es decir, la Argentina realmente humana. Esta minoría selecta es moralmente, artísticamente, y ontológicamente superior en comparación a la Argentina visible; está mejor equipada para salvar y gobernar la nación. No obstante, la Argentina invisible – que también procede del arielismo de José Enrique Rodó, en que “la ley moral” funciona “como una estética de la conducta”<sup>86</sup> – se encuentra sumergida debajo del grupo inferior y subhumano, la Argentina visible.

Mallea afirma que es más fácil ver la Argentina invisible en el campo – un lugar mitificado, simple, y más homogéneo – mientras el bullicio y la heterogeneidad definen la ciudad capital de Buenos Aires<sup>87</sup>. Al contrario, Ortega percibe al hombre del campo como el que vive una vida vegetativa. Esta diferencia entre los dos podría señalar que el análisis de Mallea es aún más conservador que el de Ortega – y quizás también el de Sarmiento. El ideario malleano plantea que la ciudad debe convertirse en campo, siendo éste un “hinterland moral muy rico en lo hondo y desconocido de nuestra tierra”<sup>88</sup>. Así, se enmarca dentro del “culto a la vida rural”<sup>89</sup> de los nacionalistas. De manera paralela, en la literatura malleana, “La ciudad y su geometría asfixiante, irreflexiva, ajena a todo contacto humano, se presenta indefectiblemente como un espacio de multitudes superficiales, motivadas únicamente por vanos esfuerzos con miras al éxito material”<sup>90</sup>. Estas multitudes “son siempre

85 Gálvez, Manuel. *Este pueblo necesita...* Buenos Aires: Librería de A. García Santos, 1934, pp. 75, 79.

86 Rodó, José Enrique. *Ariel*. México: Novara-México, 1957, p. 71.

87 Aparte del análisis fundacional hecho por Sarmiento, publica Ezequiel Martínez Estrada un análisis parecido en *Radiografía de la pampa* en 1933. Mientras Mallea muestra su afinidad por Sarmiento, no cita el texto de éste.

88 Mallea, *Historia*, p. 90.

89 Rock, *Authoritarian*, p. 102.

90 Alcívar Bellolio, “*Lo verdadero*”, p. 200.

masa irreflexiva, agresiva, y a la vez indiferente, vacía de toda cultura y de toda moral”<sup>91</sup>. Es decir, son constituyentes de la Argentina visible.

Aparte de sus capacidades creativas y su ubicación pampeana, los atributos que hacen que se destaque los miembros selectos de la Argentina invisible incluyen su dominio del mundo que les rodea y el sentido discernible del orden que les orienta. La internalización de este sentido parecido al Bildung define estos seres aristocráticos y quasi-angélicos<sup>92</sup>. “La eficacia de un espíritu”, proclama Mallea, “reside en su sabiduría del orden oculto en toda disparidad. Tal orden oculto es lo que se llama sentido, y aquel que descubra el sentido de la disparidad circundante será el único no devorado por ella”<sup>93</sup>. Este sentido ordenado y racional establece intrínsecamente una alianza con las aspiraciones civilizadoras de la nación argentina. En último término, los deseos racionales del individuo civilizado llegarán a unirse con los del Estado.

Mallea da forma a la organicidad de esta fusión: “Y sólo en la medida en que lo racional de un hombre es alto crece hacia su raíz la nacionalidad intrínseca, la nacionalidad inmanente, lo nacional [...]. No es un azar que las bestias no reconozcan patria sino donde confina su defensa y alimento. Cuanto más elevada es la racionalidad de un ser, más grande es el árbol que su nación planta y extiende en él”<sup>94</sup>. Siguiendo la tradición filosófica alemana – la preferida de Ortega – esta visión de Mallea propone que una élite autodesignada y recíprocamente reconocida proporcione, en las palabras de Friedrich Schiller, “forma viviente” a las masas y al mundo natural en general,

91 Ibid., p. 202.

92 En su “Theory of Bildung,” desarrollada entre 1792-94, Wilhelm von Humboldt expone lo siguiente: “Para sujetar la imagen de la meta máxima [el mundo] a todos sus pasos, busca transformar el conocimiento y la actividad dispersados en un sistema cerrado, la mera escolaridad en el Bildung, la empresa inquieta en la actividad juiciosa,” Humboldt, Wilhelm von. “Theory of Bildung.” Traducción de Gillian Horton-Krüger. En *Teaching as a Reflective Practice: The German Didaktik Tradition*. 1794. Eds. Stefan Hopmann et al. *Studies in Curriculum Theory*. Mahwah, N.J.: L. Erlbaum Associates, 2000, p. 60.

93 Mallea, Historia, p. 125. Según Prieto, estos seres son “menos hombres que esencias”, Breve, p. 290.

94 Ibid., p. 19.

siendo pocas las diferencias entre los dos, para crear una suerte de estado estético<sup>95</sup>.

Para Mallea, la Argentina visible es lo bárbaro, lo superficial, y el artificio. Esta Argentina visible es la parte compuesta por “irracionales, la parte irracional (a decir justo: animal) de nuestro pueblo”<sup>96</sup>. Consiguientemente, la humanidad racional e invisible se determina en relación a su otro irracional, visible, y subhumano. “Toda esa extensión salvaje”, dice Mallea, “sólo por una cosa iba a ser conquistado, sólo por una cosa, por una formal moral tan fuerte y definida como ella: idea, pasión, o sentimiento”<sup>97</sup>.

Mientras Mallea busca la humanidad necesariamente esencial a la Argentina invisible, una falta conspicua y repugnante de tal humanidad es todo que observa en sus contemporáneos argentinos. Lamenta:

Así, pues, la primera zona visible de que se apropiaron mis ojos fue el dominio del habitante desnudo, la Argentina en su humanidad. [...] Y al llevar adelante tal intento fue cuando tuve [...] la comprobación de que la función ejercida por ese hombre en éste no era, según lo presumible, una aplicación prolongada de ciertas aptitudes y facultades fundamentalmente humanas, sino un tumor del hombre, cáncer que lo desnaturalizaba y consumía, nudo fisiológico que obstaculizaba su crecimiento y destino natural.<sup>98</sup>

La incapacidad de la Argentina visible de aplicarse a una causa superior a ellos mismos funciona como una enfermedad vital que atrofia su desarrollo potencial. Son marcados con señales estigmáticas visibles reminiscentes del hombre a la defensiva y el hombre-masa

95 Schiller, Friedrich. Cartas sobre la educación estética del hombre. Traducción de Martín Zubiría. Mendoza, Argentina: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, 2016, p. 107, énfasis en el original. Así define Schiller la relación entre el individuo y el estado: “[T]odo individuo lleva consigo [...] un hombre puro e ideal [...]. Este hombre puro [...] está representado por el Estado, la forma objetiva y canónica [...] en que aspira a reunirse la multiplicidad de los sujetos”, pp. 63-64, énfasis en el original. En este estado estético – la obra de arte ideal – “la estética debe ser intercambiable con la ética y la política. En vez de mediar la virtud, la búsqueda de la estética se hace virtud propia”, Cocalis, Susan L. “The Transformation of Bildung From an Image to an Ideal”. *Monatshefte* no 70. 4, 1978, p. 405.

96 Mallea, Historia, p. 19.

97 Ibid., p. 34.

98 Ibid., pp. 70-71.

orteguianos. El español había dicho: “El argentino, no resolviéndose a olvidar su propio ser en algo más allá de él, a sumergirse en alguna misión, es un hombre que no acepta el destino”<sup>99</sup>. Aunque Mallea no utiliza ninguno de estos dos términos, habla así del “hombre-medio”: “Lo terrible son los hombres-medio, esos que no pueden abandonar la cárcel del querer llegar sin trascenderse, la cárcel del fin que se queda en medio”<sup>100</sup>. Como observa Gloria Videla de Rivero, pues, “esa Argentina visible de Mallea está constituida por hombres que responden nítidamente a la descripción del ‘hombre a la defensiva’”<sup>101</sup>.

Tomado en conjunto, estos “falsos” individuos viven como “una ficción de humanidad, representación de humanidad, comedia de humanidad”<sup>102</sup>. Existen en un estado de vida vegetativo, incapaces de verdaderamente, vitalmente crear como los seres realmente humanos: “De más en más se ha trabajado aquí sin ensueño creador, lo que equivale a decir – en un sentido profundo – sin vida; vegetativa, telúricamente, con la obsesión de trueque inmediato; tal trabajo para tal objeto utilitario – no para tal fin, sólo para tal objeto”<sup>103</sup>. Y laboran a forjar la Argentina visible – una falsificación, una nación “sin pasiones y sin Dios”<sup>104</sup>.

Lo que Mallea asegura atestigar es tan asqueroso, y su odio corre tan profundo respecto a estos animales subhumanos y la repulsión que producen, que incitan a actos violentos contra ellos. De otro modo la solución sería mejor liquidarlos todos ya de una vez. Fantasea: “He odiado a esta gente culpablemente falsa, habría querido acosarlos, golpearlos, reducirlos al silencio, limpiar la atmósfera de su presencia”<sup>105</sup>. Los instintos naturalmente bellos de Mallea le causan repugnancia, y por ende anhela eliminar a, todo quien le disguste y esté fuera del orden. Aquí también está siguiendo los dictámenes de Ortega:

---

99 Ortega, *Meditación*, p. 136-137.

100 Mallea, *Historia*, p. 83.

101 Videla de Rivero, Gloria. “Ortega y Gasset en las letras argentinas: Mallea, Marechal, Canal Feijóo”. *Anales de literatura hispanoamericana* no 20, 1991, p. 172.

102 *Ibid.*, p. 83.

103 *Ibid.*, p. 103.

104 *Ibid.*, p. 150.

105 *Ibid.*, p. 84.

“La fuerza de las armas no es fuerza brutal, sino fuerza espiritual”<sup>106</sup>. La violencia perpetrada por la Argentina visible animalista contra lo sagrado de la humanidad argentina invisible sólo puede ser aniquilada por otra violencia aún más recta y “espiritual”. En palabras de Gálvez, “algún día un poco de violencia será indispensable. [...] La salvación de la patria no podrá realizarse con mano blanda”<sup>107</sup>.

Igual que Ortega, y el pensamiento derechista en general, Mallea cree que la gran población inmigrante figura como un factor deletéreo en esta crisis moral creada y exacerbada por la Argentina visible. Videla dilucida la semejanza entre los dos pensadores: “Mallea, como Ortega, ve también en Buenos Aires y en el país, una gran acogida de inmigrantes, que para no arriesgar la cohesión nacional deberían ser integrados y plasmados por una matriz, capaz de darles una forma total, de brindarles un proyecto no meramente material, sino un destino en que lo espiritual y lo económico lograran la misma unidad viviente”<sup>108</sup>. Mallea considera la masa de inmigrantes representativa del material más prometedor y mágico, pero además del más difícil y frustrante, con que los artistas espirituales estatales tienen que trabajar. En este siguiente pasaje, Mallea detalla cómo estos inmigrantes, incapaces de producir un orden espiritual en sus propias vidas, deben en su lugar ser dados forma naturalmente por el gran espíritu argentino:

Esos hombres constituían un material humano plástico. ¿Pero quién, cómo, iba a darles aquel orden? Cuál iba a ser la matriz capaz de plasmarlos, de darles una forma total, de imponerles una gestación adecuada a la forma, no de un mero destino material, sino de un destino en que lo espiritual y lo económico lograran la misma unidad viviente, el mismo orden? Claro está que esa matriz no podía ser naturalmente otra más que la forma espiritual de nuestro pueblo.<sup>109</sup>

---

106 Ortega, *España invertebrada*, p. 36.

107 Gálvez, *Este pueblo*, p. 28.

108 Videla de Rivero, “Ortega y Gasset”, p. 172.

109 Mallea, *Historia*, pp. 74-75. Como observa Sitman, “este tipo de esencialismo del ser argentino implica también un grado de abstracción que neutraliza la problemática social,” Victoria Ocampo y Sur, p. 107.

Justo como la Liga Patriótica unos años antes, Mallea desea hallar una manera de “moldear a los extranjeros rebeldes en una mano de obra maleable”<sup>110</sup>. Recurren retóricamente a la argentinidad singular con la esperanza de inspirar tal empresa espiritual, aunque sea necesaria la violencia.

En la visión de Mallea, al llegar a Argentina, los inmigrantes sólo ven la Argentina visible. Esto implica que, “En vez de encontrar un orden nuevo, y bueno, veían reproducido, con escasas diferencias, el malo que traían”<sup>111</sup>. Lo malo que los recién llegados llevan consigo es “una ruta importada de prosperidad física y vegetativa”<sup>112</sup>, junto con su sentido inordinado de la ambición económica – y acaso también ideas “rebeldes”. Encuadrados con los de la Argentina visible, estos foráneos mal informados y espiritualmente ignorantes amplifican la superficialidad e inmoralidad del país<sup>113</sup>.

Así describe Gálvez la situación: “la excesiva inmigración nos [...] desnacionaliza”<sup>114</sup>. Vapulea “la entrada al país de gentes que pertenecen a razas que nos descaracterizan”<sup>115</sup>. En palabras de Mallea, en un país “donde la dependencia orgánicamente inmutable de los valores ha sido sustituida por el ejercicio de los valores aparentes”<sup>116</sup>, Argentina requiere algún tipo de regeneración, o una revaloración nietzscheana de los valores nacionales, para poder restaurar un sentido moral común. “El orden no comienza en una evasión hacia lo comodidad”, asevera, “sino en una conciencia y cierto sacrificio para cierto fin”<sup>117</sup>.

---

110 Deutsch, Sandra McGee. “The Right Under Radicalism, 1916-1930”. En Deutsch, Sandra McGee y Ronald H. Dokkert (eds.). *The Argentine Right. Its History and Intellectual Origins, 1910 to the Present*. Wilmington, DE: Scholarly Resources, 1993, p. 45.

111 Mallea, *Historia*, p. 76.

112 Ibid.

113 En su libro parecido, si no inspirador, *Defensa de la Hispanidad* (1931), el español Ramiro de Maeztu – quien servía como embajador a la Argentina durante los últimos años de la dictadura de Primo de Rivera (1928-30) y quien llegó a ser la portavoz del partido fascista de la Falange española – sostiene que “lo más grave era la extranjerización, la voluntad de ser lo que no éramos, porque querer ser otros es ya querer no ser, lo que explica, en medio de los anhelos económicos, el íntimo abandono moral”. *Defensa de la Hispanidad*. Madrid: Ediciones RIALP, S. A., 2007, p. 77.

114 Gálvez, Manuel. *Recuerdos de una vida literaria* (I). Buenos Aires: Taurus, 2002, pp. 101-102.

115 Gálvez, *Este pueblo*, p. 96.

116 Mallea, *Historia*, p. 83.

117 Ibid., p. 74

Tal revaloración trascendente y moral sólo rinde frutos si el argentino se da cuenta de que su vida en la Tierra es pasajera, pasada en el purgatorio, y que, por eso, sus pasiones tristes, en el sentido spinozista que será explicado abajo, le definen. Mallea, en tono también unamuniano, insiste: “No es posible concebir vida alguna capaz de trascenderse [...] sin conciencia de su estado purgativo. [...] Y es en este sentido como toda razón es trágica y es en este sentido como cuando falta aquella conciencia del estado purgativo, el hombre es animalidad, vegetación”<sup>118</sup>. Pero, ¿por qué es tan triste la vida para Mallea? Primero, porque está vivo, y así consciente de su propia existencia dolorosa. Lo que empeora esta angustia existencialista es el hecho de que vive en Argentina: un país triste, ausente de Dios; un país desordenado que vive a la deriva, y que así en el proceso niega su propio destino espiritual. Como lo sentenció Ortega, “Una vida en disponibilidad es mayor negación de sí misma que la muerte”<sup>119</sup>. Después de todo, según Mallea, “un pueblo que no sabe adónde va es un pueblo sin fe, y un pueblo sin fe es un pueblo triste”<sup>120</sup>.

Así pues, ¿cómo pueden ser salvados Mallea y el pueblo argentino que él y Ortega y los nacionalistas aman tanto? En una declaración apasionada que hace directamente al pueblo argentino, Mallea cree que ha vislumbrado una ruta creativa hacia la salvación:

Pueblo, lo que necesitas ahora es: otros constructores. [...] Pueblo, es en ti tan grande el ánimo de dar, que siendo ese sólo el primer paso de la fe, parece ya una fe completa y orientada. Pero no lo es; sólo lo parece. Y tu gran destino está en sacrificarlo todo al ser; en no querer ya parecer, en borrar de tu superficie la pululación de los que parecen sin ser. Tu gran destino está en ser más categóricamente que lo eres.<sup>121</sup>

Como ordenado desde arriba, el autosacrificio y la fe en las capacidades creativas de los poderes superiores salvarán a Argentina,

---

118 Mallea, Historia, pp. 163-164.

119 Ortega y Gasset, José. *La rebelión de las masas*. Madrid: Alianza, 1983, p. 153.

120 Mallea, Historia, p. 167.

121 Ibid., p. 168.

con tal de que tales elementos, junto con una vida vivida tristemente, resulten en la obtención del orden. Gilles Deleuze, haciendo una lectura de Spinoza, describe este tipo de proyecto: “Se llama plan teleológico a toda organización que procede de arriba y que se refiere a una trascendencia, aunque esté oculta”<sup>122</sup>. Ciertamente, así es este “plan teleológico”.

Mallea se presenta como uno de los “otros constructores” que implementará este plan. Exclama: “¿Qué quería hacer yo, al fin, al fin, sino eso: crearme? ¡Crearme! No es fácil, burgués, crearse. Porque hay que crear antes algo muy duro. Porque hay que saber antes negarse todo; todo, todo, absolutamente todo, hasta que no quede más que una aspiración simple en un cuerpo simple [...]”<sup>123</sup>. La creación y la construcción del ciudadano bello e individual corren paralelos a y llegan a juntarse con la creación y la construcción de un Estado, donde todo es fundado sobre los principios humanistas que incluyen que tanto el Sujeto Humano y el Estado Estético-Espiritual se niegan cualquier tipo de deseos fuera de sus aspiraciones apasionadas a la armonía, el orden, y la pureza, para ser luego redimidos de manera trascendente. En el estado argentino malleano, el esteticismo y el ascetismo se combinan; la humanidad creativa es así recuperada y la salvación hecha posible, es decir, visible, a través de su negación.

La insistencia de Mallea de que la vida misma sea la tristeza, que la razón sea trágica, que la existencia sea el purgatorio, refleja una filosofía supuestamente vitalista y regeneracionista que en la última instancia limita la capacidad humana para la acción. Y aunque Spinoza – un hombre de la acción más bien ética que moral, quien encuentra un Dios sustantivo en todo lo que hay – admite que la mayoría de los seres humanos pasan la mayoría de la vida revolcándose en las pasiones tristes, y que por eso, “Está claro, pues, que los hombres

122 Deleuze, Gilles. *Spinoza: filosofía práctica*. Traducción de Antonio Escobatado. Buenos Aires: Tusquets, 2006, pp. 155-156.

123 Mallea, Historia, p. 209. Mientras Mallea y Ortega intentan definir el burgués como el ejemplar del hombre-masa o de la Argentina visible, su desdén va más allá en sus diatribas sobre las clases bajas e inmigrantes.

son por naturaleza proclives al odio y la envidia”, además dice que, “La tristeza disminuye o reprime [...] la potencia de obra de hombre. [...] La tristeza es el paso del hombre de una mayor a una menor perfección”<sup>124</sup>.

Mientras la tristeza es una parte de la vida, como un modo de ser es esencialmente reactiva. Es más, cualquier tipo de orden que resulte en el mundo lo hace a través de una necesidad inmanente y no a través de una apelación a un fin trascendente. Dicho de otra manera por Spinoza, “no nos esforzaremos por entender las cosas teniendo a la vista algún fin”<sup>125</sup>.

Para concluir, después de Historia de una pasión argentina, Mallea publica en 1941 otro ensayo, *El sayal y la púrpura*. Allí explica que se considera ser un “escritor agonista” quien “realiza su obra mediante el compromiso y el riesgo de su propia existencia”<sup>126</sup>. Comenta Alcívar Bellolio que, “La moral malleana consiste en actuar, en intervenir: es la escritura como salvación”<sup>127</sup> – siempre y cuando, como se ha visto, el compromiso y la intervención no sean de naturaleza política, sino esteticista, humanista, y ultranacionalista. Gálvez lo ve así: “Este país necesita realizaciones y no política”<sup>128</sup>. Por cierto, ¿para qué sirve predicar y practicar la política si la salvación ya está destinada, tristemente, a una minoría selecta?

124 Spinoza, Baruch. *Ética*. Traducción de Vidal Peña. Madrid: Ediciones Orbis, 1980, pp. 164, 151, 171.

125 *Ibid.*, p. 204.

126 Mallea, Eduardo. *El sayal y la púrpura*. Buenos Aires: Losada, 1962, p. 18.

127 Alcívar Bellolio, “*Lo verdadero*”, p. 198.

128 Gálvez, *Este pueblo*, p. 87.

## Bibliografía

- Alcívar Bellolio, Daniela. “Lo verdadero y lo posible: la polémica entre Borges y Mallea en los primeros años de Sur”. *Escritos* no 19. 42, 2011, pp. 193-215.
- Bernstein, J. S. “Algunos elementos españoles en la ‘Historia de una pasión argentina’”. *Revista Hispánica Moderna* no 33. 3-4, 1967, pp. 197-203.
- Cocalis, Susan L. “The Transformation of Bildung From an Image to an Ideal”. *Monatshefte* no 70. 4, 1978, pp. 399-414.
- Deleuze, Gilles. *Spinoza: filosofía práctica*. Traducción de Antonio Escrivá. Buenos Aires: Tusquets, 2006.
- Deutsch, Sandra McGee. “The Right Under Radicalism, 1916-1930”. En Deutsch, Sandra
- McGee y Ronald H. Dolkart (eds.). *The Argentine Right. Its History and Intellectual Origins, 1910 to the Present*. Wilmington, DE: Scholarly Resources, 1993, pp. 35-64.
- Dolkart, Ronald H. “The Right in the Década Infame, 1930-1943”. En Deutsch, Sandra McGee y Ronald H. Dolkart (eds.). *The Argentine Right. Its History and Intellectual Origins, 1910 to the Present*. Wilmington, DE: Scholarly Resources, 1993, pp. 65-98.
- Earle, Peter G. “Ortega y Gasset in Argentina: The Exasperating Colony”. *Hispania* no 70. 3, 1987, pp. 475-486.
- Finchelstein, Federico. *Transatlantic Fascism. Ideology, Violence, and the Sacred in Argentina and Italy, 1919-1945*. Durham, NC: University of Duke Press, 2010.
- Gálvez, Manuel. *Este pueblo necesita...* Buenos Aires: Librería de A. García Santos, 1934.
- .... Recuerdos de la vida literaria (I). Buenos Aires: Taurus, 2002.
- González Calleja, Eduardo. “El hispanismo autoritario español y el movimiento nacionalista Argentino: balance de medio siglo de relaciones políticas e intelectuales, 1898-1946”. *Hispania* no. 67. 226, 2007, pp. 599-642.
- Gray, Rockwell. *The Imperative of Modernity: An Intellectual Biography of José Ortega y Gasset*. Berkeley, CA: University of California Press, 1989.

Heidegger, Martin. *Carta sobre el Humanismo*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2006.

Humboldt, Wilhelm von. “Theory of Bildung.” Traducción de Gillian Horton-Krüger. En *Teaching as a Reflective Practice: The German Didaktik Tradition*. 1794. Eds. Stefan Hopmann et al. *Studies in Curriculum Theory*. Mahwah, NJ: L. Erlbaum Associates, 2000, pp. 57-62.

King, John. *Sur: A Study of the Argentine Literary Journal and its Role in the Making of a Culture, 1931-1970*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Lugones, Leopoldo. *El payador*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1991.

Maeztu, Ramiro de. *Defensa de la Hispanidad*. Madrid: Ediciones RIALP, S. A., 2007.

Mallea, Eduardo. *El sayal y la púrpura*. Buenos Aires: Losada, 1962.

---. *Historia de una pasión argentina*. Buenos Aires: Debolsillo, 2006.

Martínez Estrada, Ezequiel. *Radiografía de la pampa*. Madrid: Colección Archivos, 1996.

Medin, Tzvi. “Ortega y Gasset en la Argentina: la tercera es la vencida”. *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* no 2. 2, 1991. En <http://www7.tau.ac.il/ojs/index.php/eial/article/view/1278/1304> .

Montaldo, Graciela. “Consagraciones: tonos y polemicas.” En Viñas, David (dir.). *Yrigoyen entre Borges y Arlt (1916-1930)*. Literatura argentina siglo XX. Buenos Aires: Fundación Crónica General, 2006, pp. 30-42.

Ortega y Gasset, José. *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Espasa-Calpe, 1980.

---. *Meditación del pueblo joven y otros ensayos sobre América*. Madrid: Alianza, 1981.

---. *La rebelión de las masas*. Madrid: Alianza, 1983.

---. *España invertebrada*. Madrid: Alianza, 2004.

---. *Los escritos de Ortega y Gasset en La Nación. 1923-1952*. Buenos Aires: La Nación, 2005.

Piglia, Ricardo. *Crítica y ficción*. Barcelona: Anagrama, 2006.

Prieto, Martín. *Breve historia de la literatura argentina*. Buenos Aires: Taurus, 2006.

- Rock, David. *Authoritarian Argentina. The Nationalist Movement, Its History, and Its Impact*. Berkeley, CA: University of California Press, 1995.
- Rodó, José Enrique. *Ariel*. México: Novara-México, 1957.
- Rozitchner, León. “Mallea y nuestras vergüenzas.” *Contorno* no 5-6, 1955, pp. 30-35.
- Sarmiento, Domingo Faustino. *Facundo*. Buenos Aires: Booket, 2007.
- Schiller, Friedrich. *Cartas sobre la educación estética del hombre*. Traducción de Martín Zubiria. Mendoza, Argentina: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, 2016.
- Sitman, Rosalie. *Victoria Ocampo y Sur: Entre Europa y América*. Buenos Aires: Ediciones Lumière, 2003.
- Spinoza, Baruch. *Ética*. Traducción de Vidal Peña. Madrid: Ediciones Orbis, 1980.
- Subirats, Eduardo. “Las selectas élites de Ortega”. *Quimera* no 50, 1996, pp. 50-55.
- Vásquez, Karina. “De la modernidad y sus mapas. Revista de Occidente y la ‘nueva generación’ en la Argentina de los años veinte”. *Estudios interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* no 14. 1, 2003, pp. 167-188.
- Videla de Rivero, Gloria. “Ortega y Gasset en las letras argentinas: Mallea, Marechal, Canal Feijóo”. *Anales de literatura hispanoamericana* no 20, 1991, pp. 165-178.
- Wells, Robert. “Dehumanized Art and Its Window onto the World: José Ortega y Gasset and Pedro Salinas”. *Bulletin of Hispanic Studies* no 93. 4, 2016, pp. 403-420.
- Williams, Gareth. “Ortega leyendo a Dilthey, e ideas sobre la vida”. *Res Publica* no 13-14, 2004, pp. 151-164.
- . *The Mexican Exception: Sovereignty, Police, and Democracy*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

# Claves antropológico-filosóficas de la idea de “pueblo” en la obra de Ortega<sup>129</sup>. Un aristócrata en la plazuela.

Alejandro de Haro Honrubia  
Universidad de Castilla-La Mancha

*“Un pueblo es un estilo de vivir. Y como el estilo es primero una modulación simplicísima, elemental que va organizando la materia en torno”* (*[Variaciones sobre la circum-stantia]*, OC, VII: 305).

## Resumen:

El filósofo español, José Ortega y Gasset (1883-1955), se interesó desde los comienzos de su producción por la idea de “pueblo” sobre la que manifestó en su mocedad, época en que ensalza las ideas de razón pura y el orden de lo cultural, una postura ambivalente, pues a veces concibe el pueblo como un orden de trabajadores y una tarea, o también como una escuela de humanidad, y otras refiere la idea de pueblo de forma más negativa, al definirlo como lo instintivo en la vida de cada nación, lo indeterminado histórico a determinar por la cultura. En su pensamiento de madurez, Ortega referirá la idea de pueblo desde planteamientos más vitalistas y realistas, concibiendo aquél como un proyecto de vida en común en el que debe colaborar la totalidad de la colectividad.

**Palabras clave:** Ortega, pueblo, filosofía, idealismo, vitalismo.

## Abstract:

The Spanish philosopher José Ortega y Gasset (1883-1955), was interested in the idea of people from the beginning of his production.

<sup>129</sup> Este artículo se finalizó en el marco del Proyecto de investigación del Plan Nacional, “Redes intelectuales en Europa y América a través de los epistolarios de José Ortega y Gasset”, que dirige el profesor José Varela Ortega, y que tiene la siguiente referencia: FFI2016-76891-C2-1-P. El trabajo también se inserta en las actividades del Grupo de investigación Filosofía: Modernidad y Postmodernity, de la Universidad de Castilla-La Mancha (España).

In his youth, Ortega, who praises the ideas of pure reason and the order of culture, declared an ambivalent position in relation to the idea of people, because, on the one hand he considered the idea of people as a whole of workers, a task and also as a school of humanity, but, on the other hand, he considered the idea of people as the instinctive in the life of each nation, the historic indefinite to be determined by culture. However, in a second stage of his production, Ortega conceived the idea of people from a more “realistic” and vitalist approach. Ortega thinks about people as a project of life in common, in which must collaborate the whole of the community.

**Keywords:** Ortega, people, philosophy, idealism, vitalism.

## 1. Presentación y justificación de la elección del tema.

### 1.1. La idea de “pueblo” en los dos grandes períodos de la obra de Ortega.

Las siguientes páginas versan sobre las claves antropológico-filosóficas de la idea de “pueblo” en la obra del pensador español José Ortega y Gasset (1883-1955), un filósofo en la plazuela que nunca esquivó su compromiso con su realidad más inmediata o circunstancial, la realidad de su pueblo, nación o raza, expresión esta última que podemos encontrar en innumerables ocasiones en su pensamiento de mocedad, si bien es verdad que carece, como veremos, de cualquier connotación biologista que apunte a una supuesta supremacía biológico racial por parte de cualquier pueblo o nación -léase por ejemplo, la suya propia- en el conjunto del mapa mundial.

Ortega, muy al contrario, en su mocedad no deja en muy buena posición a la que considera su raza, pueblo o nación. En *El Imparcial*, -periódico de tradición familiar-, el 17 de noviembre de 1905, afirma el filósofo que: “los españoles somos un pueblo fantasma a quien un conjuro ha tornado en piedra: somos una raza fósil con una historia desaforada y romántica”<sup>130</sup>.

130 Ortega y Gasset, José. Notas de Berlín. En *Obras completas*, tomo I, Madrid, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset de Madrid, 2004, p. 54 (Las citas de las obras de José Ortega y Gasset remiten a la edición de Ortega y Gasset, José. *Obras Completas*. Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, (2004-2010). En adelante, al título del escrito sigue en números romanos el tomo y en arábigos la (s) página (s)).

En junio de 1908, vuelve Ortega a unir las ideas de raza y pueblo, cuando dice que, “Vayamos pensando que es menester elevar nuestro pueblo a esa noble religiosidad de los problemas, a esa disciplina interna del respeto, única capaz de justificar la existencia de una raza sobre la tierra”<sup>131</sup>.

En un trabajo fechado en 1912, con título, Pío Baroja, anatomía de un alma dispersa dice Ortega: “Pero ¿qué es un pueblo sino las consecuencias sucesivas de una raza, una historia y un ambiente físico y moral?”<sup>132</sup>. Y más adelante en este mismo escrito añade el filósofo lo siguiente:

Del mismo modo, la última fuente de los actos de un pueblo consiste en su ideario. No hemos de buscar las razas humanas, las razas históricas en los cajones de la antropología, sino en la historia misma. Una raza de hombres –aquí explica Ortega qué entiende por el concepto de raza– es una clase de productos culturales, de ideas, de acciones, de sentimientos. Y originariamente y sobre todo una raza es una manera de pensar.<sup>133</sup>

En Personas, obras, cosas (1916), sellará el filósofo español una de sus más conocidas reflexiones: “Mi mocedad no ha sido mía, ha sido de mi raza. Mi juventud se ha quemado entera, como la retama mosaica, al borde del camino que España lleva por la historia. Hoy puedo decirlo con orgullo y con verdad. Esos mis diez años jóvenes son mis trojes sólo de angustias y esperanzas españolas”<sup>134</sup>.

Siempre se propuso Ortega como objetivo, desde su juventud idealista neokantiana, con su morada en Alemania<sup>135</sup>, y hasta el final de su producción intelectual, mejorar el nivel cultural de España como nación, siendo en sus primeros años como intelectual de vocación cuando más incida en esta cuestión, es decir, en la importancia de que nuestra nación, tratando de alcanzar aquel objetivo, se abra a Europa, que para él significaba Modernidad. Europa era para Ortega símbolo de ciencia y conocimiento superior, es decir, ejemplificaba el imperio de

131 Sobre el Santo, OC, II: 26.

132 Pío Baroja: Anatomía de un alma dispersa, OC, VII: 277.

133 Pío Baroja: Anatomía de un alma dispersa, OC, VII: 280.

134 Personas, obras, cosas (1916), OC, II: 9.

135 Ortega visitó y permaneció en las ciudades de Colonia, Leipzig, Berlín y Marburgo.

la razón. Ortega es, en estos primeros momentos, “racionalista”, algo que el filósofo no oculta. En *El Imparcial*, el 11 de mayo de 1908, sella Ortega la siguiente reflexión, mostrando su racionalismo de mocedad:

¡Bien podía haber influido más en nosotros el Taine de la Estética y menos el Taine de la “Política! Pero ha ocurrido todo lo contrario y los conservadores abusarán largo tiempo aún de tal autoridad para echarnos en cara nuestro racionalismo —¡como si fuera una peste!— a los que no estamos conformes con la realidad actual y evocamos otra más discreta y más justa.<sup>136</sup>

En un segundo momento, desde los años 1912-1913, una vez que el filósofo se topa con la fenomenología y se distancia claramente del neokantismo, su cambio de batalla no será otro que seguir denunciando la insuficiencia cultural y de ideas de España como “pueblo”, su achabacanamiento, anhelando su mejora cultural y educativa global, si bien es verdad que ya no lo hará teniendo como referente a la Modernidad, pues en estos momentos considera que es una época que hay que superar en la medida que entronizó el intelecto, el pensamiento o la razón olvidando otras dimensiones de la vida que ahora pasan a un primer plano de atención. Ya desde 1911<sup>137</sup>, cuando dice abandonar la “prisión” del neokantismo, afirma en *Arte de este mundo y del otro* que “la religión y la poesía son para la vida”<sup>138</sup>. La inspiración en lo vital le vendrá, al menos en cierto sentido, de manos de la fenomenología, una corriente de pensamiento que Ortega estudió en serio en 1912, descubriendo en ella o gracias a ella, el “mundo de la vida” (*Lebenswelt*).

Quizá la mayor aportación de Ortega a la historia del pensamiento filosófico occidental ha sido “aplicar el bisturí” a la época moderna -“No soy nada moderno; pero muy siglo XX”<sup>139</sup>, afirma el filósofo en 1916- sometiendo la razón, o mejor, encauzándola –en ningún caso, negándola– en el seno de lo vital, es decir, y como dirá desde 1929, de

136 A. Aulard: “Taine, Historien de la Révolution Française”, OC, I: 172.

137 Ciertamente, es en 1911 cuando Ortega dice abandonar, la “prisión” del neokantismo, como podemos leer en *El prólogo para alemanes* (1934).

138 *Arte de este mundo y del otro*, OC, I: 436.

139 *Nada moderno y muy siglo XX*, OC, II: 167.

la vida humana como realidad radical, de tal forma que su noción de razón adquiere la denominación de vital aunque también de realidad histórica. El propio Ortega, afirma que tanto da adjetivarla de una manera o de otra: “Llegamos a una razón, dice el pensador madrileño en 1951, que es completamente razón, aún más estricta que la razón pura tradicional, y que llamo razón vital, o razón histórica”<sup>140</sup>.

## 1.2. Élites versus pueblo en el pensamiento de Ortega. Respuesta a una polémica.

Las reflexiones de Ortega sobre la idea de pueblo y de lo popular se imponen particularmente en su pensamiento de mocedad, si bien es verdad que encontramos aportaciones a propósito de esta temática dispersas a lo largo de toda su producción intelectual. Se trata, sin embargo, de una de las ideas menos estudiadas de su vasta obra, aun cuando, a nuestro juicio, ocupa un lugar destacado en el ámbito de su pensamiento, lo que no debiera extrañar si tenemos en cuenta que Ortega se autodenominó desde 1932 como un “aristócrata en la plazuela”<sup>141</sup>, pues su atención también gravitó hacia las corrientes de vitalidad popular -o intrahistórica, como apuntaría Unamuno<sup>142</sup>- que es donde un pueblo manifiesta su intimidad.

---

140 Pasado y porvenir para el hombre actual. Tercer Coloquio Privado, OC, VI: 1118-1119. La razón histórica también es narrativa y etimológica.

141 En 1932 Ortega se define como aristócrata en la plazuela intelectual que es el periódico. Éste fue el medio de comunicación que el filósofo eligió impulsado a ello por la propia tradición familiar –dijo haber nacido sobre una rotativa: “Aunque soy muy poco periodista, nací –dice Ortega en *El Sol*, 17 de junio de 1920– sobre una rotativa. Tal vez por este género de natividad me he sentido impulsado a desplazar algún esfuerzo hacia esta forma de labor literaria. Hace bastantes años fundé con el señor Rengifo, una revista semanal: Faro; luego, la revista *España*; más tarde colaboré en la fundación de *El Sol*” (*El Señor Dato*, responsable de un atropello a la Constitución, OC, III: 345)– para difundir su pensamiento entre la mayoría del pueblo español.

142 Unamuno abrirá el camino hacia un nuevo modo de entender la historia con la distinción entre “historia” e “intrahistoria”, distinción tematizada en los ensayos *En torno al casticismo* de 1895: “Los periódicos nada dicen de la vida silenciosa de los millones de hombres sin historia que a todas horas del día y en todos los países del globo se levantan a una orden del sol y van a sus campos a proseguir la oscura y silenciosa labor cotidiana y eterna (...). Sobre el silencio augusto, decía, se apoya y vive el sonido; sobre la inmensa humanidad silenciosa se levantan los que meten bulla en la historia. Esa vida intrahistórica, silenciosa y continua como el fondo mismo del mar, es la sustancia del progreso, la verdadera tradición, la tradición eterna, no la tradición mentida que se suele ir a buscar al pasado enterrado en libros y papeles y monumentos y piedras” (Unamuno y Jugo, Miguel de. *En torno al casticismo*. Madrid: Cátedra, Letras Hispánicas,2005, p. 144-145).

En el periódico *El Sol*, el 14 de julio de 1926 dice Ortega: “Años y años he meditado sobre las cosas de mi país –en la plazuela provincial, en el soto, en el caminito polvoriento, en el valle, en el páramo, en el risco– y se ha ido formando dentro de mí, como por generación espontánea, el perfil de una nueva anatomía española, un sistema de instituciones rigorosamente acomodadas a la realidad nacional”<sup>143</sup>.

Partiendo de estas reflexiones del filósofo, tenemos que decir que con la elaboración de este trabajo también tratamos de dar respuesta a algunas polémicas afirmaciones que se han vertido en relación con su obra. Me refiero a aquellas que giran en torno a la idea de que el elitismo de Ortega desprecia la idea de pueblo y de lo popular: ¿Reniega verdaderamente el elitismo de Ortega de la idea de pueblo y lo popular en beneficio de unas minorías o élites ejemplares cuya misión no sería otra que guiar a la gran masa popular hacia cotas superiores de existencia, así como impulsarla, en pro de su mejora, en todos los órdenes de la vida social? ¿Es Ortega enemigo del pueblo y de lo popular o, por el contrario, el filósofo de la razón vital reconoce y aplaude no solamente las virtudes inherentes a las formas aristocráticas de vida sino también aquellas más propiamente populares, y aun cuando en su obra sobresalgan las primeras al considerarlas aquél un modelo o ejemplo de cara a la mejora y perfeccionamiento de las sociedades?

Trataremos de responder, como decimos, a estas cuestiones, pero adelantemos que Ortega fue un intelectual de élite o vocacional –y no un pseudointelectual o intelectual inauténtico– comprometido con los destinos de su raza, pueblo o nación, de la que nunca renegó, aun cuando lance algunas diatribas contra ella. No renegó Ortega de lo popular sino del “plebeyismo” de la “masa petulante y encanallada”<sup>144</sup>, tal y como podemos observar principalmente en su obra cumbre, *La rebelión de las masas* (1930).

Ortega fue un hombre de su tiempo y trató siempre de estar a la altura de los tiempos. Un pensador apegado al terruño de su circunstancia más inmediata, aquella que en multitud de ocasiones le

---

143 Dislocación y restauración de España, OC, IV: 28.

144 Del Imperio Romano, OC, VI: 127.

provocó tanto dolor, como fue la de la España de la Restauración en la que por mucho tiempo campeó y a la que trató de buscar una solución. Su objetivo fue encontrar una solución al problema español.

Ortega se responsabilizó de la circunstancia en que por suerte o por desgracia le tocó vivir, e incluso la aceptó cuando se encontraba fuera de su país, pueblo o patria, ya fuera por motivos académicos – estudiando o impartiendo cursos y conferencias– o cuando fue obligado a ello por las circunstancias, como ocurrió por ejemplo durante la Guerra civil en España (1936-1939), en lo que se conoce como su exilio o destierro<sup>145</sup>. La circunstancia nacional siempre le acompañó y a ella vinculado se sintió, aunque fuera en la distancia, como intelectual de su tiempo y por vocación y no por oficio o profesión. En 1931 decía Ortega que todo lo que quiera vivir, “vivir plenamente, tiene que someterse a un imperativo inexorable: ser de su tiempo”<sup>146</sup>.

Ortega fue un hombre de su tiempo, es decir, comprometido con su tiempo, consigo mismo y con su circunstancia, pues somos, según el filósofo, seres irremediablemente adscritos a una de ellas: “Vivir significa, pues, encontrarse en determinadas circunstancias y tener que estar siempre haciendo algo para sostenerse en ellas”<sup>147</sup>. Ortega entendía la (su) circunstancia como la otra mitad de su persona. De ahí que afirme el filósofo que la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre:

145 Sobre las vicisitudes del exilio de Ortega en Argentina, al que se vio abocado como consecuencia de la Guerra Civil Española, y sobre la recepción de su obra en este país, pueden consultarse los trabajos de la directora de la Fundación Ortega y Gasset en Argentina, la doctora Marta Campomar: *Ortega y Gasset: Luces y sombras del exilio argentino* Madrid: Biblioteca Nueva, 2016; *Ortega y Gasset: en la curva histórica de la Institución Cultural Española*, Madrid: Biblioteca Nueva; Fundación Ortega y Gasset, 2009. En 1945 y tras nueve años de destierro, Ortega retorna a España con la esperanza de que caiga el régimen de Franco. Así lo afirma José Luis Abellán que dice que Ortega sustituyó el destierro a que había estado sometido “por un semidestierro en que la residencia oficial seguía siendo Lisboa, con incursiones que la prudencia irá dictando en España. Estas incursiones no tenían otro carácter que el de repetidos sondeos a la situación” (Abellán, José Luis. *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*. Madrid: Editorial Espasa-Calpe, 2005, p. 149).

146 Rectificación de la República, O.C, IV: 786. Somos todos hombres de nuestro tiempo. De aquí que toda vida, como dice el filósofo español, pueda formularse como una precisa ecuación entre nuestra persona y nuestro tiempo.

147 La razón histórica (Curso de 1940), OC, IX: 518.

Mi salida natural hacia el universo se abre por los puertos del Guadarrama o el campo de Ontígola. Este sector de realidad circunstante forma la otra mitad de mi persona: sólo al través de él puedo integrarme y ser plenamente yo mismo (...). Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo. *Benefac loco illi quo natus es, leemos en la Biblia.*<sup>148</sup>

El afecto que a esta misión de salvación de las circunstancias – españolas, se entiende – le movía fue, dice Ortega en 1914, “el más vivo que encuentro en mi corazón”<sup>149</sup>.

El filósofo español se interesó, por tanto, desde sus inicios como intelectual por el devenir o destino de su país, raza, nación, patria o “pueblo”, realidades que creía inseparables de su propio destino como individuo: “Mi destino individual se me aparecía y sigue apareciéndome como inseparable del destino de mi pueblo. Pero el destino de mi pueblo era, a su vez, un enigma, tal vez, el mayor que hay en la tradición europea”<sup>150</sup>.

Por tanto, Ortega sí se preocupó por el destino de su pueblo, al que se sentía estrechamente unido y del que dependía también su éxito o su fracaso como individuo. Pero las aportaciones del filósofo a propósito de esta idea han quedado en cierta manera eclipsadas debido a la adscripción que de él se ha hecho al elitismo clásico o tradicional como corriente de pensamiento contraria a la intervención de las capas o sectores populares en la rectoría de los destinos sociales. Sin embargo, para Ortega, es precisamente el pueblo simbolizado en el hombre medio quien marca el curso de la evolución histórica de cualesquiera nación o sociedad:

Nótese que lo decisivo en la historia de un pueblo es el hombre medio. De lo que él sea depende el tono del cuerpo nacional. Con ello no quiero, ni mucho menos, negar a los individuos egregios, a las figuras excelsas, una intervención poderosa

148 Meditaciones del Quijote, OC, I: 756-757.

149 Meditaciones del Quijote, OC, I: 747.

150 Prólogo para alemanes, OC, IX: 164.

en los destinos de una raza. Sin ellos no habrá nada que merezca la pena. Pero cualquiera que sea su excelsitud y su perfección, no actuarán históricamente sino en la medida que su ejemplo e influjo impregnén al hombre medio (...). El planeta está, al parecer, fabricado para que el hombre medio reine siempre. Por eso lo importante es que el nivel sea lo más elevado posible. Y lo que hace magníficos a los pueblos no es primariamente sus grandes hombres, sino la altura de los innumerables mediocres. Claro es que, a mi juicio, el nivel medio no se elevará nunca sin la existencia de ejemplares superiores, modelos que atraigan hacia lo alto la inercia de las muchedumbres.<sup>151</sup>

Ortega tenía asimismo la convicción de que una nación no valdría históricamente más por el mero hecho de poseer individuos geniales, a no ser que éstos atrajeran a las muchedumbres con su ejemplaridad y elevaran hacia lo alto la inercia de las mismas<sup>152</sup>.

El pensador madrileño –y ésta es nuestra hipótesis de trabajo– no solamente prestó atención, le atrajeron o abogó en exclusividad por las formas aristocráticas de vida –aun cuando estas últimas sobresalgan en gran parte de sus textos, de acuerdo al elitismo o “aristocratismo” de su pensamiento<sup>153</sup>– sino que, como decimos, el sentido y la idea de lo popular también llamaron su atención, desde su idealismo culturalista de mocedad, donde el pueblo aparece como una realidad a perfeccionar implementando mecanismos de orden cultural y racional, hasta el raciovitalismo de madurez intelectual, una época en que Ortega considera al pueblo una comunidad de individuos llamada a compartir un proyecto común de futuro en el que se debe trabajar día a día en orden a hacer ese proyecto realidad.

---

151 Estudios sobre el amor, O.C, V: 519.

152 Véase Estudios sobre el amor, O.C, V: 519.

153 El de Ortega, aunque es un aristocratismo favorable a la intervención ejemplar de los mejores en la vida social, reconoce el potencial del alma popular, hontanar del que han salido los mejores, dirá el filósofo en su mocedad. Pero sí que es verdad que se opone Ortega a las corrientes de vulgaridad que asocia al imperio de las masas y muy especialmente a la figura arrolladora del hombre masa declarado en rebeldía y que impera en nuestros días.

Que a Ortega le interesaba lo popular también lo podemos observar por ejemplo en su primera gran obra, *Meditaciones del Quijote* (1914), donde el filósofo afirma, haciendo uso de un lenguaje claramente etnográfico, que, al lado de gloriosos asuntos, se habla muy frecuentemente en estas *Meditaciones* de las cosas más nimias. Se atiende a detalles del paisaje español, del modo de conversar de los labriegos, del giro de las danzas y cantos populares, de los colores y estilos en el traje y en los utensilios, de las peculiaridades del idioma, y, en general, de las manifestaciones menudas donde se revela la intimidad de una raza.<sup>154</sup>

Y es que a Ortega en verdad le interesó la intimidad o intrahistoria de su pueblo o raza. Véase sino lo que dice en su trabajo “Teoría de Andalucía y otros ensayos” a propósito del estilo de vida del andaluz, pero también a propósito de la forma de ser del gallego, del asturiano o del vasco:

El andaluz aspira a que su cultura se parezca a su atmósfera. Vive, pues, este pueblo referido a su tierra, adscrito a ella en forma distinta y más esencial que otro ninguno. Para él, lo andaluz es primariamente el campo y el aire de Andalucía. La unión del hombre con la tierra no es aquí un simple hecho, sino que se eleva a relación espiritual, se idealiza y es casi un mito. Vive de su tierra no sólo materialmente, como todos los demás pueblos, sino que vive de ella en idea y aun en ideal.

154 *Meditaciones del Quijote*, OC, I: 753-754. A Ortega siempre le interesó la relación del individuo con el paisaje en que habita, es decir, la simbiosis o estrecha interacción entre ambos: “Dime el paisaje en que vives y te diré quién eres” (*La pedagogía del paisaje*, OC, I: 101-102). Ortega también se refirió a esta cuestión con la expresión “razón topográfica” o “geográfica”: “Debiéramos tener siempre en cuenta que siendo la tierra escenario de la existencia humana, de cada uno de sus puntos se desprenden sutiles alusiones a un cierto tipo de vida que en él sería posible. Es lo que yo llamo la razón geográfica de cada lugar. En todo paisaje hallamos preformado un estilo peculiar de vida, que habría de ser como la perfección cósmica de aquel trozo planetario. Dondequieres que vayamos encontraremos que el paisaje se presenta con una actitud determinada respecto del hombre (...). Viceversa, conduce todo hombre en su dintorno la vaga iniciación de un paisaje donde su vida alcanzaría la plenitud. Late en cada localidad un posible destino humano, que parece en todo instante pugnar por realizarse y actúa como un imperativo atmosférico sobre la raza que lo habita. A su vez, cada forma típica de vida humana proyecta ante sí el complemento de un paisaje afín. Yo creo que sería interesante perseguir esta idea, extrayendo la razón topográfica de los lugares más sugestivos del planeta” (*La «razón topográfica» y una variación sobre Toledo*, OC, VI: 190-191).

El gallego lejos del terruño siente morriña; el asturiano y el vasco viven doloridos lejos de sus valles angostos y humeantes. Sin embargo, su nexo con la campiña maternal es ciego, como físico, sin sentido de espíritu. En cambio, para el andaluz, que no siente en la ausencia esas repercusiones mecánicas del sentimiento, es vivir en Andalucía el ideal, consciente ideal. Y, viceversa, mientras un gallego sigue siendo gallego fuera de Galicia, el andaluz trasplantado no puede seguir siendo andaluz; su peculiaridad se evapora y anula. Porque ser andaluz es convivir con la tierra andaluza, responder a sus gracias cósmicas, ser dócil a sus inspiraciones atmosféricas. Mientras otros pueblos valen por los pisos altos de su vida, el andaluz es egregio en su piso bajo: lo que se hace y se dice en cada minuto, el gesto impremeditado, el uso trivial. Pero también es verdad lo contrario: este pueblo, donde la base vegetativa de la existencia es más ideal que en ningún otro, apenas si tiene otra idealidad. Fuera de lo cotidiano, el andaluz es el hombre menos idealista que conozco.<sup>155</sup>

Ortega se ocupa en muchos puntos de su obra de los entresijos del alma popular, y lo hace con ejemplos concretos: “El alma de un pueblo está hecha de esas cosas ininteligibles para los demás. El convoluto de ellas constituye concretamente —pues se pueden reducir a precisas listas— la helenía, la romanía, la española, la castellanía, la vizcainía, etcétera”<sup>156</sup>. Ortega no renegó de su española en ningún momento, ni incluso cuando en 1908 confiesa su aprecio por Europa, en lo que se ha denominado el europeísmo de su pensamiento:

Me importa más Europa que España, y España sólo me importa si integra espiritualmente Europa. Soy, en cambio, patriota,

<sup>155</sup> Teoría de Andalucía y otros ensayos, OC, VI: 182-183. En este trabajo, Ortega se ocupa especialmente de la forma de vida andaluza, de la que destaca la siguiente idea: “Mi idea es que su cultura —por tanto, su actividad «espiritual»— exalta y pule el plano vegetativo de la existencia. De aquí, entre otros muchos detalles, la tierna amistad del andaluz con el vegetal, con el productivo y con el superfluo, con la vid y con la flor” (Véase para ampliar este punto, Teoría de Andalucía y otros ensayos, OC, VI: 182).

<sup>156</sup> La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva, OC, IX, 1029.

porque mis nervios españoles, con toda su herencia sentimental, son el único medio que me ha sido dado para llegar a europeo. Ni tristeza, ni melancolía me produce ser español: es más, creo que España tiene una misión europea, de cultura, que cumplir; veo en ella un campo donde hay más faena por acabar que en otros dentro de esta grande obra del progreso moral.<sup>157</sup>

En el siguiente apartado, abordaremos la noción de pueblo en el periodo de mocedad de Ortega, cuando el filósofo se encuentra inmerso en el pensamiento idealista neokantiano concediendo prioridad a la noción antropológica de cultura y también a la idea de moral, pero desde un punto de vista intelectualista/racionalista, de tal forma que en esta primera etapa identificará lo popular con lo instintivo a perfeccionar a través de un programa de pedagogía cultural pensado desde la razón o el intelecto -adquisición eterna que debemos a la antigua Grecia- que es el que el pensador español quiere para España sumida como está en una situación de incultura y achabacanamiento general.

En un segundo epígrafe, y antes de las conclusiones, nos ocuparemos de la idea de pueblo en Ortega desde los años 1912-1913, que es cuando el filósofo ya ha abandonado la “prisión” del neokantismo con su idealismo/culturalismo y aborda la noción de “pueblo” desde presupuestos más realistas y desde el continente de la vida que comienza a tener prioridad en su pensamiento antropológico filosófico hasta el final de su producción intelectual.

## 2. El idealismo y culturalismo neokantiano en la configuración de la idea de “pueblo” en el periodo de mocedad del pensamiento orteguiano.

En su primera época (1902-1912/13), Ortega se muestra extremadamente preocupado por la situación de incultura generalizada y achabacanamiento general de su pueblo o sociedad, tratando de

157 La conservación de la cultura, OC, I: 152. Sólo mirada desde Europa “es posible España” (España como posibilidad, O.C, I, 337). Sin embargo, no hay que olvidar que nuestra nación también aparece a los ojos del filósofo español como una posibilidad europea.

encontrar desde su posición privilegiada en Alemania, adonde desde muy temprano marchó a estudiar en el seno del neokantismo con sus maestros Hermann Cohen y Paul Natorp, una solución al problema nacional que se reduce para Ortega a un problema de educación y cultura que arrastramos desde mucho tiempo atrás: “Alemania, dice Ortega en 1905, es precisamente la nación cuya influencia en la dirección moral e intelectual nuestra habrá de sernos más fecunda”<sup>158</sup>.

Nos encontramos en estos primeros años con un Ortega “germano”. Por sus cartas, sabemos que visitó, en primer lugar, la ciudad de Colonia, el 24 de febrero de 1905 afirmando que, “No había yo nunca soñado una ciudad tan bella”<sup>159</sup>. Sin embargo, fue Leipzig la ciudad alemana que más le impresionó especialmente por una circunstancia que pasamos a comentar a continuación. En una carta que el filósofo envió a su padre apenas llegado a Leipzig, el 27 de febrero de 1905, da cuenta de su primer deslumbramiento o asombro, en esta ciudad, ante la pujanza de la componente cultural en la vida cotidiana de los alemanes: “Para estudiar es un sitio admirable. Aquí todo el mundo lee de un modo atroz: en los cafés hay centenares de periódicos y hasta bibliotecas. Hombres, niños, mujeres, se agarran al papel impreso como monomaníacos”<sup>160</sup>.

Posteriormente Ortega visita Berlín, aun cuando la ciudad que más le marcó en sus inicios como intelectual de vocación, fue Marburgo<sup>161</sup>, burgo del neokantismo y del idealismo culturalista alemán que en estos momentos de su pensamiento tiene prioridad –No en vano dice

---

158 Notas de Berlín, O.C: I: 51. En una segunda época de su pensamiento, a partir de 1912-13, Alemania seguirá siendo un referente, aun cuando Ortega haya dejado atrás el neokantismo y la modernidad filosófica que aquél representaba y a la que el filósofo se acogió en su primera etapa. No se confunda –afirma Ortega en 1915– la cuestión de “una influencia intelectual de Alemania sobre España con la de una alianza política. Aquella me parecía y me sigue pareciendo la única esperanza de restauración étnica de España, ésta me parecía una cosa sin sentido” (Una manera de pensar, O.C, I: 913)

159 Ortega y Gasset, José. Cartas de un joven español. Edición de Soledad Ortega. Madrid: Ediciones El Arquero, 1990, p. 101.

160 Ibid. p. 104.

161 Dice el filósofo español en 1915 que en aquella ciudad “he pasado yo el equinoccio de mi juventud; a ella debo la mitad, por lo menos, de mis esperanzas y casi toda mi disciplina” (Temas del Escorial, OC, VII: 416).

Ortega en 1906 que la mocedad, “es siempre idealista” pues en ella “al mundo que es oponemos un mundo que debe ser. Sobre la realidad trabajamos por fundar la idealidad”<sup>162</sup>—.

Su etapa en Alemania en el seno del neokantismo coincide con sus proclamas de Modernidad frente al excesivo tradicionalismo de la España de comienzos de siglo. La situación vivida por él en Alemania contrastaba, ciertamente, con el provincialismo de terruño que el filósofo observaba en la España de la Restauración a la que tanto criticó. La Restauración es, dirá Ortega en 1914, un “panorama de fantasmas, y Cánovas el gran empresario de la fantasmagoría”<sup>163</sup>. Una España canovista, oligarca y caciquil, que había hecho de su renuncia a la Modernidad y el progreso su seña de identidad.

El problema de España respondía, por tanto, para Ortega a un problema de incultura generalizada, por la ausencia de Edad Moderna en nuestro país, es decir, por la ausencia de ilustración. Es la española, afirma el pensador madrileño, una raza que se ha negado a realizar en sí misma “aquella serie de transformaciones sociales, morales e intelectuales que llamamos Edad Moderna”. La historia moderna de España, sentencia Ortega en 1912, “se reduce probablemente a la historia de su resistencia a la cultura moderna”<sup>164</sup>, que es la cultura ilustrada europea. En sus Cartas de un joven español, en una misiva escrita desde Marburgo a su novia Rosa Spottorno, el 28 de octubre de 1906, le dice a ésta lo siguiente: “En mí, por ejemplo, luchan constantemente dos mundos; el subconsciente, el sentimental, formado por decantación de mi raza y el intelectual, el estudiado y pensado, formado por la ciencia moderna. Como España está tres siglos atrás de esta ciencia, lo español y lo científico son mundos contradictorios”<sup>165</sup>.

España es, dice Ortega, la única raza europea “que ha resistido a Europa”<sup>166</sup>. Una Europa filosófica que simbolizaba el neokantismo

162 Canto a los muertos, a los deberes y a los ideales, O.C, I: 107.

163 Vieja y nueva política, OC, I: 720.

164 Una visita Zuloaga, O.C, I: 534.

165 Ortega, Cartas, p. 461 y s.

166 Una visita Zuloaga, O.C, I: 534.

alemán que no era sino filosofía de la cultura –La cultura, en sentido intelectualista o racionalista, tiene primacía en este primer periodo de su pensamiento<sup>167</sup>. Culturalismo alemán que contrastaba con la situación de que a nivel filosófico Ortega observaba desde tiempo atrás en España como raza, pueblo o nación, a saber: el predominio de un desorbitado sensualismo e impresionismo que obstaculizaban el ejercicio de la razón<sup>168</sup>. De ahí que el filósofo afirme, refiriéndose claramente al pueblo español, lo siguiente: “El pueblo es lo instintivo en la vida de cada nación, lo indeterminado histórico a determinar por la cultura”<sup>169</sup>. El 30 de diciembre de 1906, Ortega le dice a Unamuno lo siguiente: “España tiene que desaparecer como pueblo –léase nación– (...) para sobrevivir como cultura”<sup>170</sup>.

La solución no era otra que difundir entre la mayoría popular, a través de un ejercicio de pedagogía social como programa político, los principios de la ciencia, la cultura y la moral. Una labor pedagógico cultural que debía recaer en una minoría ilustrada, de tal forma que hacer pedagogía social no consistiera en otra cosa, según dice Ortega en 1908, que en la “labor por la cual la parte más culta de una nación determina y concreta la incertidumbre del querer y pensar populares”<sup>171</sup>.

Ortega confía en que la parte más culta o sobresaliente del pueblo o raza actúe sobre la parte menos culta. Una acción pedagógica sobre la

167 En un segundo momento de su producción, Ortega se distanciará del culturalismo. No es la cultura quien sufre ataques, sino el culturalismo que hace de la cultura la realidad absoluta o radical: “Ciencia, moral y arte –en una palabra, la cultura– han pretendido –afirma Ortega en 1924– suplantar la realidad. Por eso se fabricó la filosofía de la cultura. Hoy se presiente que esa suplantación es inaceptable. La cultura no puede ser el valor supremo y absoluto. La ciencia tiene que ceder el rango a la vida, el hombre teórico al hombre integral” (*Generación contra generación*, O.C, V: 702).

168 En 1914 dirá el filósofo español lo siguiente: “Representamos en el mapa moral de Europa, el extremo predominio de la impresión. El concepto no ha sido nunca nuestro elemento. No hay duda que seríamos infieles a nuestro destino si abandonáramos la enérgica afirmación de impresionismo yacente en nuestro pasado. Yo no propongo ningún abandono, sino todo lo contrario: una integración” (Véase para ampliar esta idea, *Meditaciones del Quijote*, OC, I: 790).

169 La conservación de la cultura, O.C, I: 151.

170 Robles, Laureano. *Epistolario completo Ortega-Unamuno*. Madrid: Ediciones El Arquero, 1987, p. 58. La idea de cultura en este primer periodo se debe entender en un sentido intelectualista y universalista.

171 Disciplina, jefe, energía, O.C, I: 206.

voluntad indeterminada del pueblo. Una educación y no una imposición. No es dar leyes, es dar ideales y por ideales no se entiende “nada vago y doncellil, sino cualquiera posible mejora espiritual o material”<sup>172</sup>.

La masa-pueblo, por tanto, “necesita de los pocos, de los elegidos, de las aristocracias morales para que concreten y orienten su volición hacia un ideal social determinado”<sup>173</sup>. El pueblo “necesita, y lo que necesita no lo sabe él; hay que descubrirlo científicamente (...). El pueblo es (...) la materia política”<sup>174</sup>.

El problema de la pedagogía no es educar al hombre exterior, al *ánthropos*, sin al hombre interior, al hombre, afirma Ortega en 1910, que “piensa, siente y quiere”<sup>175</sup>. No quedaba otra salida, apunta el filósofo, que recurrir a una auténtica minoría ilustrada que anticipara ideales y educara con ellos los corazones. Una misión impuesta “por el Demiurgo que ordena la Historia a los pensadores de cada pueblo. Por eso –escribe Ortega en 1908– no queremos reformar las costumbres sino cultivar las ideas”<sup>176</sup>.

Ortega reclama en estos momentos de su vida la presencia de una aristocracia o élite cultural cuyo deber no sería otro que educar al pueblo para la cultura, pero para la cultura superior, científica y de altos estudios -destacando según Ortega dos disciplinas, las matemáticas y la filosofía- cuyo paradigma Ortega lo encuentra en Europa, concretamente en Alemania. De la ciencia y de la cultura europea moderna debe salir la nueva España. La europeización logrará la “restauración de los últimos tejidos de nuestra raza”<sup>177</sup>.

---

172 De re política, O.C, I: 196.

173 Los problemas nacionales y la juventud, O.C., VII, 128

174 La cuestión moral, O.C. I: 209. En el periódico *El Imparcial*, 31 de julio de 1908, escribe Ortega: “Sepámos antes qué cosa es pueblo (...). Pueblo es «lo que no» habla en los Parlamentos, «lo que no» escribe libros, ni pinta cuadros, ni publica periódicos, (...), «lo que no es» nadie en particular, lo «inconsciente» en cada nación (...). El pueblo no piensa: aquella porción suya que podría servirle de cerebro es precisamente lo que llamamos élite, aristocracia, los pocos y que con tanto cuidado solemos aislar frente a los muchos, al vulgo, al demos” (De re política, O.C, I: 194-195).

175 La pedagogía social como programa político, O.C, II: 94.

176 La conservación de la cultura, O.C, I: 152.

177 Asamblea para el progreso de las ciencias, O.C, I: 186.

Ortega, sin embargo, vio su proyecto o proclamas de mejora para España fracasar, siendo ésta una tónica en toda su trayectoria intelectual, al observar no solamente la escasez de hombres cultos o intelectuales en el pueblo español<sup>178</sup>, sino especialmente, siendo esto lo verdaderamente grave, el hecho de que las exigüas élites intelectuales o culturales no cumplen con su labor de dirección de los destinos de la nación, lo que podría en parte responder, como también denunciará Ortega, al odio hacia los mejores en España, al tener el pueblo o la mayoría social infeccionada “la facultad suprema del espíritu: la sensibilidad de los valores”. Del tal forma que nos encontramos con que “hay un odio a lo mejor por ser mejor y una simpatía hacia lo abyecto. Esta es la perversión de los instintos valoradores”<sup>179</sup>.

Las minorías, según Ortega, debieran ser objeto en España de leal solidaridad por parte de mayoría, como ocurre en otras sociedades, “leal solidaridad con esos hombres mejores, de recto corazón y fuerte cerebro, con los capaces de sacrificio y de entusiasmo, con los constructores, con los creadores. En virtud de esta sublime lealtad social esos hombres defendidos y apoyados, sintiéndose envueltos en un ambiente de amor y gratitud” serían capaces de rendir “el máximo de su capacidad” y hacer que en “su pueblo triunfe una vida fuerte y fecunda”<sup>180</sup>. Los hombres mejores, contando con la lealtad y solidaridad de la mayoría, deberían ocupar el primer plano en la vida social y dedicarse, como sugiere Ortega, al que es su oficio: discutir los grandes problemas sociales. Pero sobre todo las minorías intelectuales tendrían que educar al pueblo en la virtud que es la ciencia. La virtud puede ser adquirida, puede ser enseñada, porque es conocimiento, es ciencia, como decía –recuerda Ortega– Platón.

---

178 Bien es cierto, como dice Ortega en 1914, que “en todos los pueblos y en todos los tiempos el número de hombres dotados de fuerzas superabundantes, aptos para enriquecer materialmente y moralmente la sociedad, ha sido escaso” ([Defensa de Unamuno en Salamanca], OC, VII: 399). Pero el caso de España es especialmente el de una sociedad, denuncia Ortega, que tiene pervertida la sensibilidad valorativa, de tal forma que ha nacido “un odio demente, como un desdén y desatención hacia los hombres mejores” y lo peor de todo es que de forma paralela, el pueblo español, la sociedad española, afirma el pensador madrileño, se ha puesto del “lado de los peores, de los que arrastran un corazón sin pulsaciones y un cerebro estéril, de los inútiles, de los viciosos y vengativos” (Ibid., p. 399).

179 En defensa de Unamuno, OC, VII: 394.

180 [Defensa de Unamuno en Salamanca], OC, VII: 399.

Sin embargo, el pensador español se lamenta de la ausencia en España de hombres con suficiente imaginación como para ensayar, de forma ininterrumpida, los grandes proyectos de instituciones capaces de vertebrar la existencia de nuestra nación sin tener que acertar necesariamente al primer intento.

En España, para Ortega, sólo existían, en definitiva, aristocracias de carácter oligárquico y no “minorías selectas”, reflexivas y cultas con afán de perfección y compromiso social. El porvenir de la sociedad dependía de la acción conjunta de aquéllas con el objetivo de educar a la mayoría social. Son las minorías culturales, y no las oligarquías, las que, en opinión de Ortega, deberían de liderar un proyecto colectivo y pedagógico de reconstrucción nacional que contribuya a hacer del pueblo una comunidad con un sentido cultural y universal.

En esta idea universalista de lo popular que se percibe en la obra primeriza de Ortega influyó, a nuestro juicio, la obra de Hegel. Ortega remite en sus primeros años a Hegel, una figura clave en su pensamiento. La magnífica obra de Hegel *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* es citada por Ortega en 1910, a propósito de su reflexión sobre el espíritu o alma del pueblo en que se diluye el alma individual. Nuestro pueblo de hoy, afirma Ortega en 1910, es un momento de la historia de nuestro pueblo. Ved, pues, en prieta solidaridad al individuo en la familia, a la familia en el pueblo y al pueblo fundiéndose en la humanidad entera. ¿No habéis leído la Filosofía de la historia de Hegel? Es un libro de magnífica poesía que nos enseña a buscar en nuestros actos más ínfimos el fondo general de lo humano: nos enseña el respeto a la humanidad (...), el respeto a nosotros mismos (...). El hombre como tal no es el individuo de la especie biológica, sino el individuo de la humanidad<sup>181</sup>.

181 La pedagogía social como programa político, O.C, II: 96. Todo individuo, afirma Hegel, es hijo de su pueblo y se encuentra en un estadio determinado del desarrollo de este pueblo. Nadie puede saltar por encima del espíritu de su pueblo, como no puede saltar por encima de la tierra (Véase Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* 1997: 89 y ss.). El influjo de Hegel en Ortega es indudable a tenor de las múltiples referencias de Ortega al filósofo alemán. Ortega encomia en el Prólogo para alemanes (1934) la figura de Hegel.

En sus primeros escritos, la noción de “pueblo” es entendida por Ortega en términos de comunidad con un sentido universal y/o de humanidad y así dice aquél en 1910 lo siguiente: “La España futura, señores, ha de ser esto: comunidad, o no será. Un pueblo es una comunión de todos los instantes en el trabajo, en la cultura; un pueblo es un orden de trabajadores y una tarea. Un pueblo es un cuerpo innumerables dotado de una única alma. Democracia. Un pueblo es una escuela de humanidad”<sup>182</sup>.

Pero Ortega observa que su idea de comunidad, cuyos principales pilares son la cultura y la moral, y que exige el compromiso por parte de todos los individuos, se ha convertido en una auténtica quimera. El filósofo tiene en estos momentos muy claro a quién se debe exigir máxima responsabilidad por este fiasco. Advierte que lo justo no es maldecir solamente del pueblo, sino hacerlo ante todo, de nosotros los que escribimos, los que somos diputados y ministros y exministros, de nosotros los catedráticos y Presidentes del Consejo (...). No es culpable la muchedumbre española al carecer de impulsos éticos, sino el que osa hablar de ciencia ética, sin sospechar siquiera qué cosa es. En una palabra, nosotros, que pretendemos ser no-pueblo, tenemos que abrazarnos a nuestros pecados históricos y llorar sobre ellos hasta disolverlos y meter ascuas de dolor en nuestra conciencia para purificarla y renovarla<sup>183</sup>.

Como estamos viendo, dos son los elementos fundamentales en el macroproyecto cultural que entusiasma a Ortega en su mocedad: una minoría o élite cultural que Ortega designa como no-pueblo y la masa dirigida o pueblo y cuyo fin no debiera ser otro que dejarse educar y perfeccionar por aquélla. Sin embargo, Ortega se lamenta una y otra vez de que en España no hay más que pueblo indócil, así como falta lo más importante:

la levadura para la fermentación histórica, los pocos que espiritualicen y den un sentido de la vida a los muchos. Semejante defecto es exclusivamente español dentro de Europa (...). Como no tenemos cerebro, no hemos podido tejer nuestra

---

182 La pedagogía social como programa político, OC, II: 102.

183 Asamblea para el progreso de las ciencias, O.C, I: 188.

propia historia. ¡Pueblo de leyendas y sin historia (...) como el indio o el egipcio! Esto somos. Raza que ha perdido la conciencia de su continuidad histórica, raza sonámbula y espúrea (...), raza fantasma, raza triste (...) y enajenada (...). Lo único cierto que hay en todo esto es que nosotros tenemos la culpa de que no sea de otra manera. Es preciso que nos mejoremos nosotros sin cuidarnos de mejorar antes al pueblo. Es preciso que nosotros, los responsables seamos la virtud de nuestro pueblo.<sup>184</sup>

Ortega no cesa en su idea de que la dirección de los destinos sociales debe recaer en una aristocracia o élite cultural cuyo deber no es otro que educar al pueblo para la cultura como símbolo de virtud y conocimiento. Las minorías son las que formarían, en opinión del filósofo, la conciencia nacional. Sin ésta no existe, como apunta Ortega, energía social entre la masa popular. El pueblo, privado de los nervios medulares, queda reducido a una masa sumida en la oscura existencia de lo infrahumano. El pueblo como tal, sin el empuje cultural de los mejores, es, según Ortega, simplemente una incierta y oscura realidad.

El pueblo no es, a juicio de Ortega, nadie en particular y su poder se manifiesta sólo en tanto que sea representado por individualidades concretas (minorías selectas): “¡Oh Pueblo, santa incertidumbre, oscuro fondo sobre el cual destacan las burlescas fisionomías personales!”<sup>185</sup>. Del pueblo se destacan las aristocracias de individuos superiores. Una idea a que también alude Nietzsche, por cuya “zona tórrida” dice Ortega que tránsito en su mocedad: “Que algo sea aprobado por todo el pueblo sólo tiene valor, dice Nietzsche, en la medida en que entre la masa del pueblo también se encuentran los genios competentes”<sup>186</sup>.

El binomio muchos y pocos también nos conduce en esta primera etapa de mocedad orteguiana a considerar que la élite o aristocracia de individuos competentes se gesta entre el pueblo o la masa. Dice Ortega en *El Imparcial*, el 31 de julio de 1908:

---

184 Asamblea para el progreso de las ciencias, O.C, I: 188 y s.

185 De re política, O.C, I: 195.

186 Véase Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos sobre política*. Edición y traducción de José Emilio Esteban Enguita. Madrid: Trotta, 2004, p. 58.

Los grandes hombres también vienen del pueblo y pareciendo apartarse de él un punto acaban por volver a sumirse en la gloriosa y perenne corriente maternal (...), como del pueblo tiene que salir todo, es menester que salga también lo que no es pueblo: los escogidos. Del tesoro de su inconsciencia saca unas cuantas conciencias a quienes encarga de tener opiniones determinadas, únicas, particulares, ya que él es el conjunto de las opiniones reales y posibles, la opinión total, o lo que es lo mismo, la no-opinión. Porque opinar es tener una opinión; quien tiene todas las opiniones es que no tiene ninguna. Toda opinión, pues, es siempre de origen privado y la única significación justa que puede tener esto de opinión pública será la de la opinión privada que se ha expandido, que ha sido inyectada en el gran número de individuos.<sup>187</sup>

De esta opinión pública o pueblo se destacan los mejores, los individuos selectos. Del pueblo surge, afirma Ortega, incluso lo que no es propiamente pueblo, sino su representación, es decir, la minoría selecta altamente preparada<sup>188</sup>. Los paralelismos con Nietzsche, tan decisivo en la obra primeriza de Ortega, son evidentes en lo que respecta a los orígenes de los individuos mejores. Dice el filósofo alemán que por todas partes encontramos en el pueblo, las “huellas dejadas por los leones del espíritu que han sido verificados: en la costumbre, en el derecho, en la creencia; por todas partes la masa se ha doblegado ante el influjo del individuo”<sup>189</sup>.

Ortega concibe al pueblo como algo indeterminado, como una idea abstracta que para ser algo tiene que concretarse en individualidades que ejecutan acciones concretas. El pueblo, dice Ortega, “es precisamente vida espontánea que se ignora a sí misma, aparece (...) como sorprendido de ser tal y cual es, como representando, por

---

187 De re política, O.C, I: 195.

188 Una minoría o aristocracia que el filósofo español no entiende en términos exclusivamente políticos, aun cuando podría -podríamos decir que debería- tener su reflejo en el campo de la política.

189 Véase Nietzsche, Fragmentos, p. 59.

eutrapelia, un papel que algún poeta erudito le ha compuesto, es decir, viviendo la definición que de él ha dado alguien que no es pueblo”<sup>190</sup>.

Sin embargo, Ortega acaba una vez más constatando que el gran problema de España es que la masa popular no se doblega a la minoría, sino que “la gente, el vulgo (...) ahoga al hombre egregio y personal (...), exige que todos piensen como todos o lo que es lo mismo que nadie piense. Así se ha quedado España reducida a sólo espíritus vulgares, ciegos, terrenales, débiles. Es un caso trágico de selección al revés”<sup>191</sup>.

### 3. La idea de “pueblo” en el periodo “realista” y “raciovitalista” de Ortega.

En 1911 Ortega logra escapar de la “prisión” del neokantismo, como él mismo dice que hizo en El prólogo para alemanes (1934), en el cual remite a aquella temprana fecha. En 1912, otra fecha clave en el devenir de su pensamiento, topa el filósofo con la fenomenología y con su idea del mundo de la vida (*Lebenswelt*). Una corriente de pensamiento que Ortega, como ya dijimos más atrás, estudió en serio y cuyo espíritu alentó su obra posterior, aun cuando en la tardía fecha de 1947 afirme, en mi opinión con cierto afán provocador, que abandonó la fenomenología en el momento mismo de recibirla<sup>192</sup>.

Desde la fenomenología y con un espíritu más vitalista, Ortega modera la importancia que concedía a la cultura intelectual o racionalista, a la cultura ilustrada de la modernidad, la cual tenía prioridad en su mocedad, cediendo ahora aquélla ante la realidad de la vida que comienza a imponerse en su pensamiento hasta que

190 Para una ciencia del traje popular, O.C, II: 784).

191 Ortega y Gasset, Cartas, p. 567. Sobre este importante asunto de la selección al revés volverá Ortega en sus escritos de madurez. A partir de los años 20, Ortega no cesará de denunciar el sometimiento del individuo a la masa por el imperio y rebeldía de ésta.

192 Ortega en 1947 se decanta por un pensar fenomenológico sistemático, del que dice que solamente es posible si se parte de “un fenómeno que sea él por sí sistema. Este fenómeno sistemático es la vida humana y de su intuición y análisis hay que partir”. Por ello, y en este sentido, es que dice el filósofo que “de esta manera abandoné la fenomenología en el mismo momento de recibirla” ((La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva, OC, IX: 1119).

llegue a convertirse a partir de 1929 en la realidad radical. Ortega pierde la fe viva<sup>193</sup> en el idealismo y el neokantismo/culturalismo por la insuficiencia de las ideas de razón pura, una forma de razón, esta última, en que el filósofo español se sumergió en sus años mozos, cuando abogaba por la Modernidad tratando de encontrar una solución al problema nacional.

Ortega advierte, como decimos, la insuficiencia de las ideas políticas de razón pura, las cuales, dirá el filósofo en 1923 “ pierden brillo y fuerza atractiva. Se empieza a advertir todo lo que en ellas hay de fácil y pueril esquematismo. El programa utópico revela su interno formalismo, su pobreza, su sequedad, en comparación con el raudal jugoso y espléndido de la vida”. A la política de ideas, para la cual la misión de la realidad es copiar nuestras ideas, sucede, en su obra, “una política de cosas y de hombres. Se acaba por descubrir que no es la vida para la idea, sino la idea, la institución, la norma para la vida”<sup>194</sup>.

El filósofo español comienza en estos momentos a conceder prioridad a la idea de la vida, diseñando desde este pensamiento más vitalista su idea de la pedagogía y su concepción de la política. Según Ortega, los políticos tendrían que ser agentes pedagógicos. Para ello tienen que desprenderse de los tópicos ambientes y, “penetrando en el fondo del alma colectiva, tratar de sacar a luz en fórmulas claras, evidentes, esas opiniones inexpressas, íntimas de un grupo social, de una generación, por ejemplo”<sup>195</sup>. Compete a los políticos atender al “mundo de la vida” o a las demandas que proceden de la realidad vital circunstancial y no a pueriles esquemas ideales o abstractos,

193 Creemos en algo con fe viva, dice Ortega en 1935, “cuando esa creencia nos basta para vivir, y creemos en algo con fe muerta, con fe inerte, cuando, sin haberla abandonado, estando en ella todavía, no actúa eficazmente en nuestra vida” (Historia como sistema, OC, VI: 50).

194 El tema de nuestro tiempo, OC, III: 630. Dice Ortega: “¡Política de ideas! Una política que vuelta de espaldas a la realidad quería imponer no ideas políticas, sino éticas, jurídicas, religiosas, more geométrico” (Discurso en el Parlamento chileno, OC, IV: 230). En todo caso, Ortega propone una nueva política de ideas, “servidoras de la realidad, anhelantes de sujetarse a ella” (Véase Discurso en el Parlamento chileno, OC, IV: 231). Y en 1950, dirá el filósofo que la dialéctica a que se refiere “no es de conceptos, sino real, no es del logos, sino de la cosa misma” (La reviviscencia de los cuadros, OC, VI: 622).

195 Vieja y nueva política, O.C, I: 711.

declarando lo que es, donde por lo que es se entiende “aquella realidad de subsuelo que viene a constituir en cada época, en cada instante, la opinión verdadera e íntima de una parte de la sociedad”<sup>196</sup>.

Pero Ortega no solamente se dirigirá a los políticos en su función de agentes pedagógicos, sino a todas las minorías del ámbito social para que colaboren en un proyecto o programa de pedagogía social orientado a la educación política de las masas o del pueblo en general, si bien se trata de una política vital o para la vida frente a la política idealista o culturalista de mocedad en que la cultura intelectualista/racionalista arrinconó la esfera de lo vital. En el Prospecto de la Liga de Educación Política Española (1914) dice Ortega: “Para nosotros, por tanto, es lo primero fomentar la organización de una minoría encargada de la educación política de las masas”<sup>197</sup>.

La labor de estas minorías no sería otra que tratar de implementar entre el pueblo un tipo de educación política realista que suscitara en aquél un claro compromiso con la realidad nacional. Un tipo de educación política sometida, por tanto, a las condiciones ineludibles de lo real o de lo que es, pues, “le ha llegado al idealismo la hora de ausentarse de la política. El idealismo político, dice Ortega en 1925, no es ya más que la forma laica de la beatería”<sup>198</sup>.

Sin embargo, la situación acaba siendo muy otra. Ortega no ve cumplir, como suele ser costumbre, sus deseos o proyectos pedagógicos de mejora para España, criticando tanto la rebeldía del pueblo o “masa”, así como también la escasez y deserción de los hombres mejores: “La rebelión sentimental de las masas, dice en 1922, el odio a los mejores, la escasez de éstos –he ahí la raíz verdadera del gran

196 Vieja y nueva política, O.C, I: 711.

197 Prospecto de la Liga de Educación Política Española, OC, I: 739-740. En Imperativo de intelectualidad publicado en España, el 14 de enero de 1922, afirma que “si «pueblo» es espontaneidad y abandono, aristocracia es disciplina y régimen. Ahora bien, una nación es un pueblo organizado por una aristocracia” (Imperativo de intelectualidad, OC, III: 385).

198 Entreacto polémico, O.C, III: 800. Dice Ortega: “No se trata de pensar que todo lo que es, puesto que es, además debe ser, sino precisamente de separar, como dos mundos diferentes lo uno de lo otro. Ni lo que es, sin más debe ser, ni, viceversa, lo que no debe ser, sin más no es” (Mirabeau o el político, OC, IV: 216).

fracaso hispánico”<sup>199</sup>. Y más delante, en 1930 en *La rebelión de las masas*, vuelve sobre el mismo asunto, incidiendo en que la “deserción de las minorías directoras” se halla siempre “al reverso de la rebelión de las masas”<sup>200</sup>.

La ausencia de los mejores, así como el rechazo de las masas hacia ellos son dos hechos que definen la historia de España. Pero Ortega, una vez más, no pierde la esperanza y sigue indicando que la tarea del presente no es otra que continuar con una necesaria labor pedagógica implementada por una minoría ilustrada que necesita ser respetada por el pueblo o la mayoría social. Solamente en el respeto a los mejores radica toda esperanza de regeneración nacional.

La clave se encuentra en seleccionar a los mejores, a las auténticas minorías selectas y que las masas o pueblo las reconozcan como tal y sobre todo se encomienden a ellas<sup>201</sup>. Una aristocracia social, intelectual y moralmente superior: “decir de un hombre que tiene verdadero valor moral o intelectual es una misma cosa –afirma Ortega en 1928– con decir que su modo de sentir o de pensar se ha elevado sobre el sentir y el pensar vulgares. Por esto es más difícil de comprender y, además, lo que dice y hace choca con lo habitual”<sup>202</sup>.

Ortega encomienda la dirección de la sociedad a una pléyade de hombres selectos que se encargue de la educación política del pueblo o

---

199 *España Invertebrada*, OC, III: 509.

200 *La rebelión de las masas*, O.C, IV: 399. Sobre la crítica de Ortega al racionalismo moderno progresista, del que denuncia su desdén hacia el pasado y su excesiva confianza en el futuro, véase *La rebelión de las masas*, O.C, IV: 392.

201 En 1928 dice Ortega que “la vida de una sociedad y más aún la de un pueblo depende de que sus individuos sepan bien distinguir entre los hombres y no confundan jamás al tonto con el inteligente, al bueno con el malo. Mirad: a la hora en que escribo esto para vosotros hay en España, desgraciadamente, muy pocos hombres inteligentes y de corazón delicado. Sólo esos hombres puros, espirituales, profundos y nobles podrían mejorar la patria. Pero no logran que se les atienda”, pues “los españoles que ahora forman nuestra sociedad no saben distinguir entre hombres y, acaso de buena fe, creen que son inteligentes los más necios, que son buenos los que son más farsantes”. En fin, los españoles padecemos, “una perversión del juicio sobre personas” ([*Para los niños españoles*]), OC, IV: 233). La falta de respeto y reconocimiento hacia los mejores por parte de la inmensa mayoría de los españoles se convierte en una constante en el discurso de Ortega, una situación que el filósofo hará extensible al continente europeo cuando advierta de la por él mismo denominada como rebelión de las masas.

202 [*Para los niños españoles*], OC, IV: 234.

masa nacional, pues “no existen hoy –afirma Ortega en 1931– masas políticas organizadas”<sup>203</sup>. El futuro de España radica en una exigente selección de individuos con autoridad social y moral que entusiasmen al pueblo de cara a participar en un proyecto común de construcción nacional. Para mejorar el tipo medio tiene que existir ineludiblemente una minoría social, que con su ejemplaridad atraiga hacia lo alto a la masa menos dotada, siendo lo más importante que la masa, pueblo o muchedumbre reconozca y respete a esos hombres mejores.

Desgraciadamente, Ortega no hace sino constatar, también en su madurez intelectual, que los españoles no saben distinguir entre hombres mejores y peores, consecuencia de su pasión por el igualitarismo y la perversión radical de sus instintos. Siguen padeciendo los españoles, en opinión del filósofo, una perversión en el juicio sobre las personas lo que responde a una situación que Ortega describe en términos de “democracia morbosa”<sup>204</sup> –así denomina aquél a la democracia degenerada en la fecha de 1917, y en 1930 recurre al término “hiperdemocracia” en la que se convertirá en su obra cumbre, *La rebelión de las masas*– resultado del plebeyismo triunfante –una idea que se repite en varios puntos de su obra– del que dice Ortega que es el más insufrible de los tiranos: Aquí tenemos –afirma Ortega en 1917– el criterio para discernir dónde el sentimiento democrático degenera en plebeyismo. Quien se irrita al ver tratados desigualmente a los iguales, pero no se inmuta al ver tratados igualmente a los desiguales no es democrática, es plebeyo. La época en que la democracia era un sentimiento saludable y de impulso ascendente, pasó. Lo que hoy se llama democracia es una degeneración de los corazones (...). Vivimos rodeados de gentes que no se estiman a sí mismos (...). Quisieran los tales que a toda prisa fuese decretada la igualdad entre los hombres; la igualdad ante la ley no les basta; ambicionan la declaración de que todos los hombres somos iguales en talento, sensibilidad, delicadeza y altura cordial. Cada día que tarda en realizarse esta irrealizable nivelación es una cruel jornada para esas

203 Rectificación de la República, O.C, IV: 792.

204 Cuanto hay de noble en el derecho democrático, hay de innoble “en la moral, las costumbres, el arte y los nervios democráticos” (Azorín o primores de lo vulgar, O.C, II: 296, nota a pie).

criaturas resentidas que se saben fatalmente condenadas a formar la plebe moral e intelectual de nuestra especie<sup>205</sup>.

#### **4. A modo de breve conclusión. Sí al “pueblo” y lo popular, no a la tiranía de la mayoría o “plebeyismo”.**

A lo largo de estas páginas hemos tratado de ofrecer las claves antropológico-filosóficas de la idea de pueblo en la obra de Ortega, desde el neokantismo (culturalismo) de mocedad hasta el raciovitalismo de su madurez intelectual.

En un primer momento, Ortega concede prioridad a la idea de cultura desde un punto de vista racionalista o intelectualista, tratando de encontrar una solución al problema nacional, al problema de España que respondía a un problema de escasez de ideas y de incultura generalizada, es decir -y como el mismo Ortega también dirá-, respondía aquél a un problema de achabacanamiento nacional: “El achabacanamiento, afirma el filósofo español en 1909, no consiste en otra cosa que en haberse apartado de cuanto significa trascendencia de lo momentáneo, de cuanto rebosa los linderos del individuo o de la colectividad instintiva”<sup>206</sup>.

Ortega trató de implementar todos los medios disponibles a su alcance, haciendo llamamientos a nivel social, especialmente a los individuos mejores de la sociedad, con el fin de corregir el rumbo de su pueblo, raza o nación. El filósofo se desvivió por el que denominó, siguiendo toda una tradición -cuyos más inmediatos antecedentes los encontramos en la denominada Generación del 98 (Unamuno, Azorín, Maetzu, Baroja...)- como el problema de España que para Ortega fue, como acabará finalmente reconociendo, un problema filosófico<sup>207</sup>, pues no en vano dice el filósofo en 1908 que por el alma de España “no han pasado

205 Democracia morbosa, O.C, II: 274. En otro trabajo afirma Ortega que “la verdad es que los hombres son desiguales y que la desigualdad entre dos hombres cualesquiera es muy difícil de calcular” (Fraseología y sinceridad, O.C, II: 594).

206 Renán, OC, II: 47.

207 Véase De Haro Honrubia, Alejandro. “El problema de España como problema filosófico en el pensamiento de Ortega. El “amor intellectualis” de Spinoza como posible solución al problema español”. En De la Cámara, María Luisa y Carvajal Cordón, Julián (eds.). Spinoza y la antropología de la modernidad. Alemania: Olms-Weidmann, 2017, pp. 385-396.

ni Platón ni Newton ni Kant, y con una terquedad incomprensible viene cometiendo, desde hace tres siglos, el gran pecado contra el Espíritu Santo: la incultura, el horror a las ideas y a las teorías”<sup>208</sup>.

En sus Cartas de un joven español, escritas en su mocedad, entre 1891 y 1908, Ortega se lamenta de nuestra pobreza de energías espirituales, de nuestro achabacanamiento y de nuestra falta de independencia intelectual, “este es el núcleo de nuestra desdicha”<sup>209</sup>.

En un segundo periodo, a Ortega le sigue preocupando el destino de España –el destino de su pueblo<sup>210</sup> o raza– en la historia. En *Meditaciones del Quijote* (1914), dice el pensador madrileño que es preciso que, concentremos en el Quijote la magna pregunta: Dios mío, ¿qué es España? En la anchura del orbe, en medio de las razas innumerables, perdida entre el ayer ilimitado y el mañana sin fin, bajo la frialdad inmensa y cósmica del parpadeo astral, ¿qué es esta España, este promontorio espiritual de Europa, esta como proa del alma continental? ¿Dónde está —decidme— una palabra clara, una sola palabra radiante que pueda satisfacer a un corazón honrado y a una mente delicada, una palabra que alumbe el destino de España? ¡Desdichada la raza que no hace un alto en la encrucijada antes de proseguir su ruta, que no se hace un problema de su propia intimidad; que no siente la heroica necesidad de justificar su destino, de volcar claridades sobre su misión en la historia! El individuo no puede orientarse en el universo sino al través de su raza, porque va sumido en ella como la gota en la nube viajera<sup>211</sup>.

Ortega se pregunta por el destino de España, por el devenir de su pueblo como comunidad de destino vital, que adolece de un enorme déficit cultural. Ortega advierte, desde posiciones más realistas, una vez que ha “superado” -todo superar es negar, pero también

208 La conservación de la cultura, O.C, I: 152. Somos, dice Ortega, “una raza inconcebiblemente disipada, pródiga” (Ortega y Gasset, Cartas, p. 118).

209 Ortega y Gasset, Cartas, p. 566.

210 En un segundo periodo, Ortega concibe la idea de pueblo o nación como comunidad de destino vital, como proyecto común de futuro a realizar por toda la colectividad.

211 *Meditaciones del Quijote*, OC, I: 791.

conservar lo superado y negado, dirá Ortega inspirándose en Hegel- el culturalismo y el idealismo neokantianos, de las nefastas consecuencias a que abocará el achabacanamiento nacional, el déficit de educación y cultura entre la mayoría de la población.

Como consecuencia de esa achabacanamiento nos encontramos, por un lado, con la ausencia de los mejores, al no ser éstos valorados ni respetados, más bien vituperados, así como, por otro lado, con la rebeldía o tiranía de la mayoría que Ortega también achaca, como hemos visto en estas páginas, al plebeyismo triunfante: Conviene que vayamos preparando, dice Ortega en 1917, “la revolución contra el plebeyismo, el más insufrible de los tiranos. Tenemos que agradecer el advenimiento de tan enojosa monarquía al triunfo de la democracia. Al amparo de esta noble idea se ha deslizado en la conciencia pública la perversa afirmación de todo lo bajo y lo ruin”<sup>212</sup>.

No se deben malinterpretar estas palabras de Ortega. Éste no culpa al advenimiento de la democracia –que según el filósofo representa en su forma liberal la más alta forma de voluntad de convivencia y también la mejor organización política ideada por los hombres– de la tiranía de la mayoría o plebeyismo, sino que lo que realmente denuncia el pensador español, es la “adulteración” del principio democrático de igualdad al querer imponer este último más allá del ámbito en que tiene legitimidad: La democracia, como democracia, es decir, estricta y exclusivamente “como norma del derecho político, parece una cosa óptima. Pero la democracia exasperada y fuera de sí, la democracia en religión o en arte, la democracia en el pensamiento y en el gesto, la democracia en el corazón y en la costumbre es el más peligroso morbo que puede padecer una sociedad”<sup>213</sup>.

---

212 Democracia morbosa, O.C, II: 271.

213 Democracia morbosa, O.C, II: 271. En 1930, en *La rebelión de las masas*, dice Ortega: “Hoy asistimos al triunfo de una hiperdemocracia en que la masa actúa directamente sin ley, por medio de materiales presiones, imponiendo sus aspiraciones y sus gustos (...). Lo característico del momento es que el alma vulgar, sabiéndose vulgar, tiene el denuedo de afirmar el derecho de la vulgaridad y lo impone dondequier. Como se dice en Norteamérica: ser diferente es indecente. La masa arrolla todo lo diferente, egregio, individual, calificado y selecto. Quien no sea como todo el mundo, quien no piense como todo el mundo corre riesgo de ser eliminado” (*La rebelión de las masas*, OC, IV: 379 y s.).

Considerar la democracia algo más que una fórmula jurídica, es decir, un principio integral de la existencia que se pueda aplicar al arte, la religión, el corazón o la costumbre, nos aboca, dice Ortega, a cometer una de las mayores extravagancias:

Como la democracia es una pura forma jurídica, incapaz de proporcionarnos orientación alguna para todas aquellas funciones vitales que no son derecho público, es decir, para casi toda nuestra vida, al hacer de ella principio integral de la existencia se engendran las mayores extravagancias. Por lo pronto, la contradicción del ceñimiento mismo que motivó la democracia. Nace ésta como noble deseo de salvar a la plebe de su baja condición. Pues bien, el demócrata ha acabado por simpatizar con la plebe, precisamente en cuanto plebe, con sus costumbres, con sus maneras, con su giro intelectual<sup>214</sup>.

Como consecuencia de este plebeyismo y democratismo triunfantes, nos encontramos, dice Ortega en 1932 en El prólogo a una edición de sus obras, con que nuestro pueblo no admite lo distanciado y solemne. Reina en él lo puramente cotidiano y vulgar –y no lo creativo, pues toda creación, afirma el filósofo, es aristocrática o requiere de la excelencia como forma de virtud–. Las formas del aristocratismo “aparte han sido siempre estériles en esta península. No se presuma que desconozco la superlativa insuficiencia de nuestra vida intelectual (...), es de sobra evidente que desde hace unos diez años España ha recaído en una perfecta inercia mental y que aparecen dondequiera triunfando la indolencia o la estupidez”<sup>215</sup>.

Con anterioridad a esta fecha de 1932, Ortega ya había vislumbrado “la condición de pueblo pueblo que alguna vez he creído descubrir en la historia entera de nuestra España. No selección y modo, sino pasión y abandono. Sin duda, que esta sed alcohólica de apasionamiento posee escasa grandeza”<sup>216</sup>.

214 Democracia morbosa, O.C, II: 272. Cuanto hay de noble en el derecho democrático, hay, dice Ortega, de innoble “en la moral, las costumbres, el arte y los nervios democráticos” (Azorín o primores de lo vulgar, O.C, II: 296, nota a pie).

215 Prólogo a una edición de sus obras, O.C, V: 98.

216 Ideas sobre la novela, O.C, III: 888.

Resumiendo, Ortega no aborrece de la idea de pueblo ni de lo popular, sino de la degeneración de estas ideas en el imaginario social. El filósofo español se opuso a toda “adulteración” o radicalización de lo popular bajo la forma del “plebeyismo” o tiranía de la mayoría. Pero al mismo tiempo Ortega incidió en la idea de que todos somos hijos tanto de nuestro tiempo como de nuestro pueblo, no pudiendo realmente escapar a esta doble condición en tanto que seres de carácter social:

Un pueblo es su mitología y mito, es todo lo que pensamos cuando no pensamos como especialistas, como médicos, como abogados, como pintores, como economistas. Mitología es el aire de ideas que respiramos a toda hora, son los pensamientos espontáneos que van por las calles de las urbes como canes sin dueño, son las emociones anónimas que mueven las muchedumbres, son los prejuicios de las madres y los pardos consejos que cuentan las nodrizas, son los lugares comunes de la prensa y de los oradores. Pero son también mitología las creencias básicas de que parte nuestro edificio espiritual, las tendencias intelectuales que constituyen el empellón inicial recibido del ambiente por nuestra conciencia infantil, es el módulo decisivo, el ritmo mental que penetra íntegramente nuestra estructura psicológica, atmósfera omnipresente e irradiante, siempre y dondequiera eficaz sustancia colectiva de que los individuos somos sólo variaciones. Una mitología es un pueblo (...). La mitología en que nacemos es nuestra fatalidad y nuestro determinismo.<sup>217</sup>

---

217 Pío Baroja: *Anatomía de un alma dispersa*, OC, VII: 282. Dice Ortega: “Cada pueblo es el ensayo de una nueva manera de vivir y que trae sobre sus hombros, como un escultor en su mente, la misión de crear una nueva figura y gesto de hombre” (Conferencia (1918), OC, III: 178).

## Bibliografía

- Abellán, José Luis. *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*. Madrid: Editorial Espasa-Calpe, 2005.
- Campomar, Marta. *Ortega y Gasset: Luces y sombras del exilio argentino*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2016.
- Campomar, Marta. *Ortega y Gasset: en la curva histórica de la Institución Cultural Española*. Madrid: Biblioteca Nueva; Fundación Ortega y Gasset, 2009.
- De Haro Honrubia, Alejandro. “El problema de España como problema filosófico en el pensamiento de Ortega. El “amor intellectualis” de Spinoza como posible solución al problema español”. En *De la Cámara, María Luisa y Carvajal Cordón, Julián (eds.). Spinoza y la antropología de la modernidad*. Alemania: Olms-Weidmann, 2017.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Prólogo de José Ortega y Gasset, traducción de José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos sobre política*. Edición y traducción de José Emilio Esteban Enguita. Madrid: Trotta, 2004.
- Ortega y Gasset José. *Cartas de un joven español*. Edición de Soledad Ortega. Madrid: Ediciones El Arquero, 1990.
- Ortega y Gasset, José. *Obras completas (10 tomos)*. Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2004-2010.
- Robles, Laureano. *Epistolario completo Ortega-Unamuno*. Madrid: Ediciones El Arquero, 1987.
- Unamuno y Jugo, Miguel de. *En torno al casticismo*. Edición de Jean-Claude Rabaté, Madrid: Cátedra, Letras Hispánicas, 2005.

# Esbozo de dificultad. Sobre derechas y democracia.

Leonardo Eiff  
Ungs-Conicet

Para Rocco (e i suoi fratelli)

*“Había que decirles que estaban equivocados en su manera de tener razón”*  
*Oscar Masotta, “Sur o el antiperonismo colonialista”*

## Resumen:

El artículo propone abordar las aristas de un debate en ciernes entre perspectivas teóricas contrastantes, que, lamentablemente, debido a una fatigosa especialización, no admiten demasiados cruces. La conceptualización del Gobierno que asumió en Argentina el poder del Estado a fines de 2015 en torno a su emplazamiento en el espacio ideológico y su arraigo democrático disparó una serie de controversias que vamos a condensar en la relación entre las nociones de “derecha” y “democracia”. Así, el artículo procura cruzar algunas intervenciones que se recuestan en la teoría política, la filosofía, la ciencia política y la sociología política. Sin pretensiones de exhaustividad, proponemos un mapeo de razones y una intelección del rasgo humeante de la cuestión. En fin, es un ensayo sobre los modos de discutir al filo de la indeterminación.

**Palabras clave:** democracia, derecha, ciencia, teoría.

## Abstract:

The article proposes to approach the edges of a debate in the making between contrasting theoretical perspectives, which, unfortunately, due to a fatigued specialization, do not admit too many crossings. The conceptualization of the Government that assumed the power of the State in Argentina at the end of 2015 around its location in the ideological space and its democratic roots triggered a series of controversies that we are

going to condense in the relationship between the notions of “right” and “democracy”. Thus, the article attempts to cross some interventions that lie in political theory, philosophy, political science and political sociology. Without claims of completeness, we propose a mapping of reasons and an understanding of the smoking feature of the issue. In short, it is an essay on the ways of discussing on the edge of indeterminacy.

**Key Words:** democracy, science, theory, right.

## **1. Ideas fuera de lugar (en torno a la novedad)**

No es un fantasma, ni por supuesto la insistencia obcecada del topo, pero cierta sombra recorre el paisaje político argentino desde diciembre de 2015, erizando pieles, produciendo malestar (¿en la cultura?), obvias respuestas irónicas y llamados spinozianos a purgar pasiones tristes y ceñirse a la comprensión. La sorpresa es hija de una filosofía de la historia, que desmiente la inmediata asociación entre política y contingencia –o por lo menos nuestras convicciones políticas hacen tambalear nuestras certezas teóricas– capaz de reemplazar el mito de la revolución por el mito de la democracia pero no una razón histórica igual a si misma que, como una cinta transportadora, avanza o retrocede. Decía Barthes: ante ciertas reacciones que provoca una obra hay que preguntar qué ha sido herido. Las últimas elecciones presidenciales lastimaron nuestras ilusiones político-democráticas; como el período que transcurre desde la semana santa del 87 hasta la consolidación de la ecuación menemista, ahora el cambio de gobierno anula el sintagma “democracia como democratización” y nos pone –o nos expone– ante la idea de regresión. ¿Hacia dónde? Hacia el autoritarismo. La Argentina de los años centrales del pasado siglo, los golpes de Estado como su condensación simbólica, retorna. El sempiterno proyecto de las élites, cuya acta de fundación es la masiva violencia contra las poblaciones originarias en la llamada campaña del desierto. Se sabe: crimen y apropiación de rentas. Como sugirió Viñas a lo largo de su obra, el suceso marcó la subjetividad de las clases dominantes. Por supuesto, como en el psicoanálisis, lo que retorna nunca es igual a sí mismo; ahora el liberalismo autoritario posee

ribetes democráticos y la economía pastoril goza de tres décadas de transformación productiva y empuje capitalista (segunda revolución de las pampas, la bautizó Hector Huergo, asociando previsiblemente uno y otro momento). Sin embargo, existe un hilo conductor y una persistencia de los históricamente dominantes.

Los riesgos de tales razonamientos son palmarios: el vaciamiento de la historia en nombre de la Historia, la lógica especular que contrapone el derrotero de las clases dominantes con el archipiélago nacional-popular. Rigideces. Las ciencias sociales, a partir de su fundación antiensayística o anti-mitológica, intentaron desmenuzar y desarmar la contraposición. O bien matizando, ironizando y revelando la porosidad entre las “dos argentinas”, o bien renunciando a la gran historia para ceñirse a coyunturas singulares, analizando efectos sin atormentarse con preguntas por el origen. En la primera descolló Halperin Donghi y la segunda está detrás de los esbozos, una y otra vez recomenzados, de sembrar una ciencia política. La institucionalización del saber politológico germina ligado a la cuestión democrática y su estabilización; y aunque rechace epidérmicamente la escatología histórica teñida de avances y retrocesos, su saber es una variable dependiente de la validez heurística de la democracia. Entre nosotros, lo anterior consiste en aventar la contaminación autoritaria estableciendo demarcaciones y, en consecuencia, oteando, ora consolidación democrática, en lugar de regresión autoritaria, durante la segunda mitad de los años 90, u ora la novedad de un gobierno de centro-derecha que navega dentro del cauce democrático, y para nada correo su savia vital; salvo en casos puntuales, identificables también en anteriores gobiernos, o sea: no decisivos. Así, la veracidad politológica se juega en la posibilidad de convivencia conceptual entre derecha y democracia, no en el éxito del actual gobierno, aunque la vulgata que asocia la finalización o eventual continuación de semejante experiencia política como termómetro de salud democrática ancla allí su contenido de verdad, sino en la validez cognoscitiva de investigaciones que conciben nuestra historia política, con sus sentidos sedimentados, como una obstáculo epistemológico que debemos remover para asir la novedad. ¿Cuál? El laboratorio de un nuevo animal político.

Mi trabajo procura interrogar por qué ese laboratorio arriba contaminado. Pretendo sopesar las resistentes bacterias y los intentos de esterilización. Elijo la rispidez de las nociones de derecha y democracia puesto que el modo de vincularlas o abismarlas es el nudo borroneo de nuestra lengua intelectual, elaboración teórica y afectos políticos. El recorrido coagula en los modos de contraposición entre las variantes ontológicas y analíticas de la democracia. Y aunque es inevitable tropezar con caricaturizaciones espero no haber construido hombre de pajas, es decir, jamás abandonar el sentido de la justicia en la lectura, porque, además, y en filigrana, existe la pregunta en torno a ¿cómo discutir?

La fisura entre derecha y democracia, aquellos que la exponen y los que se esfuerzan por evidenciar la novedad de la sutura, arrastran la persistente cuestión de las ideas fuera de lugar. En efecto, instar a concebir el actual gobierno que preside Macri en paralelo, por ejemplo, con el gobierno alemán de Frau Merkel requiere una serie de aclaraciones y prevenciones. ¿Por qué? Por nuestra historia enrevesada o por el carácter inasible de cualquier novedad, podríamos responder de un modo algo perezoso. Y sin embargo, tal respuesta invita a abrirse a la novedad, ser porosos y no aprisionarnos en la autoevidencia que hilvana continuidades atemporales; se sabe: Dictadura 76-83, menemismo y gobierno actual. Todos embadurnados con el sambenito de neoliberal, entendido menos como razón (neoliberal) que como admonición moral. De todas formas, el sugerente aroma nietzscheano de la enfermedad histórica no es llevado hasta el final puesto que apenas persigue una módica estabilización conceptual, afinar el sonido que torne audible la frase derecha democrática sin las intervenciones ruidosas que provienen de las letanías historicistas o las jeremiadas de la militancia político-intelectual. Se trata de producir ciencia purgada del lenguaje del sufrimiento. Pero qué ocurriría si interrogáramos la obligación de aclarar o precisar, la necesidad de deslinde o de arreglo musical para tornar tolerable la asociación entre, resumo, Macri y Merkel.

El fundamental ensayo de Roberto Schwarz calibró la problemática: las ideas fuera de lugar. Escrito contra el irredento nacionalismo intelectual latinoamericano de los años 60 que dicotomizaba realidades en la marcha

de la liberación (Calibán contra Prospero), revelaba desacoplos, menos contrastes colosales que pequeñas rasgaduras cuyo transcurrir agrietaba el “cuerpo latinoamericano”. No las venas abiertas de un cuerpo inerme –y su contrario: la insurrección como cauterización–, sino hendijas que admiten la interrogación, desmenuzan prácticas, coyunturas, antes que extraviarse en el quiénes somos. Esa atribulada pregunta hizo tropezar no pocos historias de las ideas latinoamericanas; por el contrario, el fuera de lugar permitía interrogar sin derrapar lo que en las últimas décadas fue bautizado con tono crítico como “esencialismo”, “sustancialismos”, etc. Por supuesto, todas o cualquier idea –como sugiere Palti en su relectura crítico-reconstructiva<sup>218</sup>– está fuera de lugar, y solo una monumental ingenuidad histórica puede afirmar que en Europa existió o existe una mayor amalgama entre ideas y realidades sociales. La robusta historia intelectual en cuanto lectura crítica y refinamiento de la añeja historia de las ideas evidenció lo anterior, no vale la pena abundar. Y al mismo tiempo, sin duda, las ideas siempre están en su lugar, puesto que de lo contrario, sin arraigo alguno, no podrían ser enunciadas en el espacio social con una minina pretensión de verdad, o, en otros términos, que el significado de las ideas no preexiste a sus condiciones de inteligibilidad. Pero la cuestión no reside allí (la especificidad contextual de los discursos, lenguajes e ideas) sino, antes bien, en la imposibilidad de hallar un lugar, la tierra yerma del concepto. La comparación con el gobierno de Merkel es problemática, menos por la remanida retahíla sobre los abismos entre Europa y América latina (allá sí, acá no, o al revés) que por aquello que se pretende contrabandear: la estabilización de un discurso, claro y distinto. Los desfasajes son inevitables. Así, la pregunta de Schwarz: ¿las ideas liberales en el Brasil esclavista del siglo XIX estaban fuera de lugar? No puede responderse por sí o por no. Imposibilidad, sostiene Palti, que obliga a desplazar la cuestión hacia una historia de los lenguajes, sus modos de articulación y circulación, que asume el rasgo paradójico de todo enunciado. No seré consecuente con el programa de Palti (una historia de un segundo orden de ideas)<sup>219</sup>, pero sí con el rasgo paradójico de lo

218 Palti, Elias. *El tiempo de la política*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007, pp. 259-308.

219 Ibíd., p. 306.

político y sus modos de conceptualización. Una amplia gama de estudios reveló la ambivalencia de los conceptos políticos; polivalencia que es, desde ya, polemológica.<sup>220</sup> En rigor: el enlace entre derecha y democracia –o con el concepto plano derecha democrática– está fuera de lugar. Y lo mismo ocurre con los que insisten en desenganchar el lazo negando cualquier vínculo y postulando otra ilación clausewitziana: el gobierno de Macri es la continuación de la dictadura por otros medios. Los primeros privilegian las restricciones del espacio democrático y los segundos la fuerza ideológica encaminada a conquistar la hegemonía. ¿Ni uno ni otro? Mejor: intentaremos sondear las razones en el equívoco y el equívoco en las razones. Sus fuera de lugar.

## **2. La polaridad como certeza y oficio**

Nuestro político (no tan) imaginario podrá alzar los hombros, sin ser por eso devenir una variante del filisteo alemán –y aunque lo fuera ya no podemos advertirle de te fabula narratur–, y continuar con su métier científico guarecido en definiciones, índices y discusiones razonadas, e incluso decírnos, o contra advertirnos, como Settembrini al joven Castrop en *La montaña mágica*: ¡cuidado con las paradojas! Disfrutamos de sus juegos de lenguaje, pero habrá que reconocer su endeblez cuando nos ajustamos a la producción de conocimiento. La cuestión con la ciencia política no es lo que no ve sino lo que ve<sup>221</sup>.

“El arribo al gobierno nacional de Mauricio Macri expresa una ‘oportunidad histórica’ para una centroderecha modernizante nacida

---

220 “Todos los conceptos, ideas y palabras políticas poseen un sentido polémico; se formulan con vistas a un antagonismo concreto, están vinculados a una situación concreta (...) y se convierten en abstracciones vacías y fantasmales en cuanto pierde vigencia esa situación”. Schmitt, Carl. El concepto de lo político. Madrid: Alianza, 1991, p. 60.

221 Meneo los términos “ciencia política” o “polítólogo” sin referirme a la disciplina particular sino a concepciones científicas de la política o que consideran imprescindible estudiarla afilando un discurso del método. En este sentido, los diversos enfoques politológicos, la sociología política, etc, caben en el esbozo. Hay otro modo rápido de calificar produciendo la distinción lefortiana et al. entre la política y lo político; la primera consiste en una operación de conocimiento que busca perimetrar la política y la segunda ataña a los principios generadores de la sociedad. Huelga decir, que está última inclina la balanza de manera ostensible y nuestra intención no es menoscabar el conocimiento politológico sino puntuar sus razones.

de las cenizas de la crisis del sistema político argentino, en 2002 (...) En definitiva, PRO primero, Cambiemos a partir de 2015, quieren ser, desde la conducción del Estado, la dirección ético-política de un proyecto modernizador acorde con un ethos empresario flexible e internacionalizado.”<sup>222</sup> Las frases que descarga Vommaro al comienzo de su último trabajo remiten tanto a la sociodicea de los miembros más o menos conspicuos de la actual coalición de gobierno como al conjunto de certezas a las que arribó en una ya extendida investigación. La oportunidad histórica alude a la crucial figura de la novedad. En dos sentidos: la centroderecha gobernante es pragmática y democrática (o gobierna dentro de los márgenes de la legalidad democrática). Se diferencia, entonces, del fuerte sesgo ideológico de las anteriores derechas y de la recurrente tentación autoritaria que la atravesó a lo largo del pasado siglo. El PRO primero, y la coalición Cambiemos después, se ubican en el lado derecho del hemisferio político –a pesar de que sus principales espadas políticas mayoritariamente no se reconocen allí y reniegan de la etiqueta, pero el investigador sabe que debe producir una objetivación distinta al sentido práctico de los actores– con las dos salvedades que constituyen el envoltorio de la primicia. Así, Sergio Morresi sostiene que en PRO, a diferencia de Alsogaray y sus huestes, “la apuesta por la democracia es clara”, y concluye, casi feliz por el fortalecimiento de nuestra joven democracia, que “el surgimiento de PRO resulta una novedad auspiciosa”<sup>223</sup>. Nueva derecha, entonces, como por otra parte rezan algunos títulos de libros y artículos. En consecuencia, el esfuerzo argumentativo recae en revelar los signos de la novedad. La positividad de las adjetivaciones en torno a lo novedoso (con las que Morresi y Natanson son más dadivosos y Vommaro más reticente) proviene de la deuda con la añeja tesis de Torcuato Di Tella que vinculaba las flaquezas del sistema democrático con la debilidad electoral de la derecha política. Y si bien ya no es posible acompañar los presupuestos normativo-teleológicos que tornasolan

222 Vommaro, Gabriel. *La larga marcha de Cambiemos*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2017, pp. 11-17.

223 Morresi, Sergio. “El PRO y las relaciones entre la derecha y la democracia en la Argentina”.

En Morresi, Sergio y Vommaro, Gabriel (eds). *Hagamos equipo. PRO y la construcción de la nueva derecha en Argentina*. Los Polvorines: Ed. UNGS, 2015, pp. 185 y 201.

la hipótesis ditelliana hay un reenvío, explicitado por los autores, puesto que parece emerger una fuerza política con las características anheladas por el coqueto sociólogo. Ahora bien, para producir evidencia es crucial suscitar el deslinde, trazar una frontera “alfonsinista” entre autoritarismo y democracia al interior de la derecha argentina.

El elemento pragmático insinúa dos cuestiones interconectadas. Evitar constituir un partido ideológico que rápidamente se tope con la disyuntiva entre afincarse en una identidad robusta pero electoralmente testimonial o intentar el clásico “entrismo” en los partidos tradicionales nutriéndolos de cuadros y, sobre todo, de ideas. El PRO nace, es decir organiza su narración y sus marcas identitarias, contra el modelo, digamos para abreviar, UCEDE (o en el juego especular: el de los partidos de izquierda marxista). Lo anterior no indica ausencia de ideología (menos en sentido althusseriano que en la no muy recordada definición arendtiana: lógica de una idea), sino el rasgo común de los partidos políticos mayoritarios, o con aspiraciones a constituirse en tales, que no dudan en subordinar la coherencia ideológica a la apetitosa conquista de la mayoría electoral. Había que sortear la interconexión abismal entre predicar en el desierto o perderse en las telarañas de los partidos tradicionales (sobre todo en la musaraña peronista, especializada en vampirización ideológica); para ello se requiere programar menos la inoculación de ideas que el buceo en los sentidos comunes que colorean el país argentino. El PRO brota de la escucha, y de una muy precisa y singular: las cacerolas que sonaron en diciembre del 2001. El software de esa escucha, el sondeo de emociones y las tesis sobre la sociedad que proyecta, otea un orden posible presuponiendo el desorden presente antes que solazarse en el cacareo reclamante de cambios fundacionales. La escucha interesada, digamos, en la construcción de poder político. Pues bien, el funcionamiento de ese músculo auditivo es pragmático. La complicidad entre los mundos sociales y mundos políticos –el mentado ethos partidario– de la actual élite gobernante ofrece su revés de trama en la fabricación de un hiato, puesto en narraciones morales de despojo y arrojo o en sesudas tecnológicas de humanización y apego, entre los

ucases del jefe y la escucha al vecino. La eficacia de la cesura connota la primacía de una concepción pragmática. Y explica la novedad en la anatomía política de un partido de derecha<sup>224</sup>.

Continuar con la exploración anterior implicaría auscultar la convergencia entre la aspiración a una dirección ético-política (para aludir al dictum gramsciano de Vommaro) y los corcoveos banales de la sociedad liquida, con las marcas de plebeyismo que aun perdurar en la trama que llamamos Argentina, en el contexto testeado y deseado del nuevo espíritu del capitalismo. Pero nuestro tema exige calibrar las definiciones conceptuales alrededor de otra convergencia, ya no posible si no cierta: la derecha democrática. O la más aséptica (y algo tibia): gobierno / partido de derecha que cartografía prácticas e impulsa políticas al interior de la legalidad y el mecano democrático.

Una discusión razonada, como reclama Natanson<sup>225</sup>, en torno a la pertenencia de las políticas de gobierno (no importa la psicología de los actores aunque si su ethos en cuanto producción de sentidos plausibles de validación social) al espacio democrático supone un acuerdo de condiciones mínimas, un fondo común, o dogmático, alrededor de qué es la democracia y cuándo se sortea su umbral. Un horizonte compartido al que luego se agregaría o no densidad político conceptual: un régimen político se define por el conjunto de instituciones y normas que regulan la lucha por el poder. La democracia, entonces, es ante todo un procedimiento de selección de gobernantes y ejercicio del poder. Es el momento político de la ciencia política, o su política de la lengua. Confianza en la razón pública y, en el extremo, en la siguiente variante: si todos fuéramos racionales, no habría conflicto alguno. Es decir: si pudiéramos prescindir del impresionismo interpretativo y

224 Ver los trabajos de Rocio Annunziata en torno a las paradojas de la proximidad, cuyos rasgos definen las prácticas políticas contemporáneas y su creciente disonancia respecto a las formas consagradas de la representación. Se advierte en la noción de representación de proximidad; ovillo de paradojas que la autora va deshilvanando. Cito este, en colaboración con Matias Landau: “¿Qué hay de nuevo en el timbreo?”. En [www.revistaanfibio.com/ensayo](http://www.revistaanfibio.com/ensayo) (agosto 2018).

225 Natanson, José. ¿Por qué? La rápida agonía de la Argentina kirchnerista y la brutal eficacia de una nueva derecha. Buenos Aires: Siglo XX, 2018, p. 121.

sus inevitables desvaríos. Por eso, Natanson, en la respuesta a sus críticos, se alegra cuando alguien, ¡por fin!, incorpora datos<sup>226</sup>. Las controversias sobre la democracia sin usos prudentes de la razón pública y buenas dosis de evidencia empírica derivan en una confusión inextricable; en producción de idiolectos, lenguas de cenáculo o directamente jerigonzas; chispeante y atractiva cuando la pronuncia Horacio González y grotesca cuando la vocifera Ricardo Forster. En suma, a partir de tales requisitos las definiciones de la democracia, puesto que (se) obligan a una máxima neutralización de la lengua, son siempre mínimas. Condiciones de inteligibilidad, clarificación conceptual y evidencia contrastable –shibboleth que permite demarcar los procederes científicos del interpretacionismo, que no se le niega a nadie puesto que allí “somos todos peronistas”– que organizan los parámetros indispensables para una discusión razonada. Sin embargo, los que promueven un necesario discurso del método para asir la democracia admiten, sin duda, la inherencia conflictiva de la sociedad, los sedimentos de sentido que estructuran las percepciones sociales, e incluso la fragilidad de las acciones tendientes a otorgar racionalidad a la discrepancia. Pero no en el campo de la ciencia. Subsiste cierta desconfianza para con los poderes de la retórica<sup>227</sup>, las trompetas de la sedición según Hobbes, de origen contractualista y común al razonar claro y distinto –es el hilo tendido entre la concepción ilustrada y rousseauiana de la democracia y las teorizaciones politológicas contemporáneas desde el inaugural Schumpeter, a pesar de que la segunda concibe su certeza en ruptura con la primera–. Así, la definición de democracia se vinculó a los contenidos proposicionales antes que a la persuasión retórica. Sus efectos ilocucionarios provienen de la pericia del investigador para recrear la asociación moderna entre producción científica y neutralización de la lengua. Es lo que se pone en juego en la hipótesis de la derecha democrática.

De todas formas, su fuerza y rigor se asientan en una obsolescencia. El marxismo, que quiso ser una ciencia antes que una retórica, acuñó la

226 Ibid., p. 115.

227 “Un debate serio exige dejar de lado los trucos retóricos”, ruega Natanson. Ibid., p. 121.

categoría de democracia burguesa, que permitía aceptar la demarcación politológica agregándole el menoscabo particularista. Se reconocía el linde entre democracia y autoritarismo sin dejar de invocar el corsé capitalista que agujerea, o fetichiza, cualquier sustancialidad democrática. El universalismo de la mercancía acotaba la vida democrática o la reducía a su aspecto formal. Así, dentro de la *koiné* cultural marxista el triunfo electoral del Cambiemos no supone mayores desafíos conceptuales, es la novedad de la no novedad (como sostuvo Grüner respecto a la relación original entre la web y la industria cultural). El punto es que dicho enjambre cultural estalló en pedazos. La añeja categoría marxiana ya no puede atravesar el scanner de la vigente aduana de saberes. El macrismo, definido por Horacio González, como “dictadura capitalista constitucional limitada” (o las metonimias políticas que explora Rocco Carbone para pensar la relación de contigüidad entre la racionalidad mafiosa y la de la Alianza-Cambiemos; el sottogoverno emergiendo a la superficie, punta de iceberg pero condensación de sentidos), acaso revele menos del macrismo que la orfandad que provocó la debacle de la teoría política de raigambre marxista. Para Natanson es un ejemplo de truco retórico, o al menos no es operacional de acuerdo al adjetivo usado por Morresi para descartar opciones conceptuales demasiado recargadas o no suficientemente discernibles, un retruécano incapaz de ilustrarnos en torno a los umbrales entre la democracia y el autoritarismo. En efecto, las cabriolas dialécticas de los restos dispersos de la tradición intelectual de izquierda ya habían sido impugnadas por Claude Lefort, quien sin embargo no se priva de menoscabar a la ciencia política ponderando la primacía filosófica de lo político, a comienzos de los años 80, cuando sostenía que la llamada revolución conservadora liderada por Thatcher y Reagan no astillaba el régimen democrático o cuando enfatizaba la diferencia entre las dictaduras sudamericanas y el totalitarismo soviético, que la izquierda europea con mala fe confundía. Pinochet en Chile y Jaruzelski en Polonia, aunque militares y putchistas exitosos no responden al mismo tipo de régimen ni en sus pretensiones ni en su argamasa vital. La mayor amenaza proviene del segundo puesto que alienta un modelo general de existencia, contracara universal de la democracia. Así, el thatcherismo permanecía dentro de la frontera democrática, aunque afectara las

condiciones sociales de reproducción de la existencia común, porque el poder, la ley y el saber no habían iniciado su camino de unificación, es decir, la política conservadora podía ser crítica en el espacio público, en la prensa, y la posibilidad de derrotarla electoralmente y revertir sus mandobles permanecía abierta. Argumentaciones como las de Lefort, que seguramente muchos otros cortejaron durante el crespúsculo del comunismo y la elevación de la democracia a dimensión universal, son ahora movilizadas para destacar las incongruencias de aquellos que dudan de la coexistencia de gobiernos de derecha y pulso democrático. Las izquierdas en el siglo XXI buscan nombres, rehusándose a aceptar aquellos que la despotencian aún más. Nombrar no es fácil, dice Horacio González, maestro de los nombres. Insistir en el arrojo produce, en efecto, torsiones, que pueden suscitar malhumor o sorna, y sobre todo la percepción de que el argumento no avanza, puesto que en verdad no hay tal. En cambio, las razones politológicas progresan en consonancia con los sentidos dominantes de la época: el linde entre democracia y autoritarismo, aunque expuestos con el imprescindible distanciamiento, o reflexividad, que exige el saber científico. No hay mayor dificultad en nombrar puesto que los conceptos emergen de la confluencia entre la evidencia empírica y las tradiciones intelectuales. Se organiza un plexo de significaciones que ofrecen parámetros de inteligibilidad e hipótesis al interior de carriles contrastables. Y funciona. En rigor: el derrumbe político-epistémico del marxismo y la eficaz neutralización de la lengua retórica le permiten a los cultores de la ciencia política auto-ubicados en la franja izquierda del espectro ideológico, exponer sus razones en torno a la novedad macrista e incluso animarse a ponderar modos de disputarle el corazón de las mayorías sociales.

### **3. Condiciones**

El juego de pases, con sus rispideces y rugosidades, entre los mundos sociales de pertenencia y la lógica específica del espacio político que estudia con precisión la sociología política de las élites, permite ensanchar el ángulo de toma hacia la añeja cuestión de las condiciones sociales de la democracia. Desde por lo menos la clásica investigación

de Barrington Moore alrededor de los orígenes sociales de la dictadura y la democracia subsiste la pregunta por el armazón social que acota o no el panorama de la vida democrática<sup>228</sup>. Gino Germani rondó la problemática en sus últimos trabajos, cada vez más distanciados de la tesis señera de la modernización.<sup>229</sup> Las decisivas transformaciones del capitalismo en las últimas décadas dieron pábulo para una reinterrogación del problema teniendo en cuenta la modificación radical de las condiciones sociales que habían estructurado la percepción en torno a la comunión entre régimen democrático y Estado de bienestar, o, para decirlo de modo menos europeo, sociedad salarial y Estado interventor. Así, los estudios sobre la nueva derecha ligan la plausibilidad de su emergencia a la efectiva transformación de la vida social, que nos permitimos sintetizar bajo el paraguas conceptual del nuevo espíritu del capitalismo. La nueva derecha es, a la vez, efecto y promoción de esos cambios. El reconocimiento de esa realidad social renovada y el deseo de profundizar su sendero.

Ahora bien, existe toda una gama de estudios que indagan la corrosión de la vida democrática a raíz de las vertiginosas transformaciones del capitalismo contemporáneo que alteran sustancialmente las motivaciones actitudinales tendientes a sostener lo común democrático. El triunfo de la ideología emprendedorista, la promoción de la flexibilidad, el ethos empresario como modelo social general, minan los históricos lazos de solidaridad social y los bienes colectivos que constituyen el plafón de los modernos regímenes democráticos. No voy a abundar en una temática que ya cuenta con un denso recorrido; quiero destacar, en cambio, que las ciencias sociales dedicadas a examinar el nuevo animal político que gobierna la Argentina destacan su ligazón, testeada y alabada, con la subjetividad que moldea el capitalismo contemporáneo, sin que dicha concatenación revele incongruencia alguna con la democracia. Por el contrario, la

---

228 Moore, Barrington. *Los orígenes sociales de la dictadura y la democracia*. Barcelona: Península, 1990.

229 Germani, Gino. "Democracia y autoritarismo en la sociedad moderna". *Crítica y utopía* N°1, 1979, pp. 25-63.

reciente investigación coordinada por Ezequiel Ipar y Gisela Catanzaro intenta enraizar en el “caso Argentino” una de las preguntas cruciales de las ciencias sociales contemporáneas: el creciente hiato entre las ideologías dominantes del capitalismo emprendedor y las condiciones subjetivas y socio-simbólicas de la vida democrática<sup>230</sup>. Retomando la perspectiva de la crítica de la ideología y remozando el inspirador estudio dirigido por Adorno sobre la personalidad autoritaria, la investigación rastrea la napa profunda de una subjetividad anti-democrática en expansión, que, al mismo tiempo, alimenta la fuerza electoral de Pro primero y Cambiemos después, y pone en entredicho el horizonte democrático de la sociedad. El estudio radicado en la Ciudad de Buenos Aires en un momento álgido de polarización política (2013-2015), que, según concluye Vommaro motivó una potente movilización “desde arriba” y funcionó como argamasa ideológica justificadora del “salto a la política”, adquiere envergadura para reflexionar sobre el vínculo entre derecha y democracia. Al lector corresponde juzgar la pertinencia de la investigación. Sin duda, connota otra noción de democracia: la democracia como forma de sociedad o el régimen político, menos como conjunto de reglas y procedimientos que como la savia de la vida común. Así, Ipar y Catanzaro son sensibles a la corrosión de las condiciones subjetivas que tornan viable la democracia –aquellos que en la tradición republicana se conoce como virtud–, o que evitan que las instituciones democráticas o el espacio público sean mera fachada o la orquestación farsesca de posiciones cristalizadas que aprovecha la desigual distribución del poder simbólico y material que circula por la sociedad. No fabulan continuidades entre la dictadura y el macrismo ni recuperan el concepto de democracia burguesa, destacan, más bien, una complicidad ideológica. Del estudio de las subjetividades anti-democráticas se deduce la validez de interrogar las condiciones sociales de la democracia; puesto que, de lo contrario –estos es: definir el régimen democrático sin remitir a su modo de enraizamiento societal–

---

<sup>230</sup> Ipar, Ezequiel y Catanzaro, Gisela (comps). *La subjetividad anti-democrática. Elementos para la crítica de las ideologías contemporáneas*. Buenos Aires: Documentos de trabajo N° 76, Instituto Gino Germani, 2016.

queda vedada una zona de la interpellación política cuyo horizonte carcome la vida pública. Franja del análisis y la reflexión que trasluce mejor la crítica de la ideología antes que la sociología interpretativa (a veces demasiado dadivosa con los actores). En las palabras de los autores, referidas al macrismo y sus intérpretes:

La interpretación de dicho proyecto en todas sus implicancias reclama, sin duda, el estudio de nuevas torsiones en el campo político. Sin embargo, tenemos que analizar estas transformaciones sin perder de vista esa dimensión social más densa y amasada en la larga duración a la que nos hemos referido recuperando el concepto de autoritarismo social. (...) El legítimo impulso a comprender cómo es que el nuevo neoliberalismo –lejos de limitarse a una pura “racionalidad” sistemática– *hace* política, requiere de un realismo complejo (...) Requiere, en síntesis, de una perspectiva crítica que se vuelva capaz de pensar y conceptualizar los modos en que hoy se combinan las promesas pragmáticas de felicidad ilimitada con reinterpretaciones de un autoritarismo social más o menos inconsciente<sup>231</sup>.

#### 4. Vidas

Hay, por lo menos, tres maneras de pensar la señalada larga duración. La primera refiere al liberalismo autoritario, la segunda indaga la pluralidad de sentidos que emergen de la inmigración como pieza medular de la identidad argentina y la tercera abreva en el entrevero paradójico que brota del triunfo de la democracia y la derrota de los movimientos revolucionarios.

Es posible ondular líneas volcánicas al interior de la historia argentina. El sintagma que podemos arropar bajo liberalismo autoritario remite tanto a los explícitos gobiernos autoritarios surgidos de los golpes de Estado como a la discursividad del ordenamiento y el disciplinamiento social que perfora el umbral entre democracia y

---

231 Ipar, Ezequiel y Catanzaro, Gisela. “Nueva derecha y autoritarismo social”. En [www.revistaanfibio.com/ensayo](http://www.revistaanfibio.com/ensayo) (agosto 2018).

autoritarismo. Existe cierta sincronía entre la temporalidad del golpe y la de la corrida cambiaria, cuyos efectos paralizantes buscan suplirse con una pedagogía del orden que describe el momento anterior como fuente de desorden, ingobernabilidad, populismo, en fin... El rasgo medular del liberalismo autoritario es legitimar un reordenamiento social, producir una hendidura (el golpe, la corrida) que torne plausible –aceptable socialmente o incluso que la “sociedad” lo deseé– el proceso de reorganización. El problema, sin duda, es la recurrencia de ese proceso o su incapacidad para durar. Que agujonea, por su parte, la tozudez explicativa alrededor del péndulo o del empate hegemónico, en versiones levemente aggiornadas, à la page. Los gobiernos, que para fundar considerar imprescindible reordenar, equilibrar variables, apelan, abren la tranquera, del autoritarismo social. Elemento que anida en el fondo de las sociedades modernas como resto inasible, el “inconsciente fascista”, cuyo clamor explícito exige el restablecimiento de las jerarquías. A lo largo del siglo XX la teoría política y social se hizo la atronadora pregunta: ¿por qué las masas populares desearon el fascismo? Las múltiples respuestas importan menos que la posibilidad misma de un deseo semejante. La exploración de la zona novedosa de la actual fuerza gobernante debe incorporar la pregunta por la habilitación del deseo fascista o el esfuerzo por recostarse en el pregnante autoritarismo social que ofrece garantías de legitimidad para las políticas de reordenamiento y, al mismo tiempo, corroen las condiciones de la vida democrática.

En segundo lugar, la apelación al jano de la Argentina aluvial como fuente de legitimidad de una derecha democrática, esto es, el rasgo plebeyo asociado a cierto individualismo, más o menos cualumquista, que explica la movilidad social ascendente como producto del esfuerzo y el mérito individual, sin considerar los contextos sociales que lo tornaron viable, en fin: la forja de una identidad de clase media blanca, o emblanquecida, políticamente anti-peronista y socialmente meritocrática. Según Natanson, Vommaro et al. Cambiemos toca esa cuerda que abriga uno de los mitos fundantes de la identidad argentina como país de clases medias. Rasgo janico, o en disputa, puesto que la

Argentina aluvial contiene e impulsa, también, el aluvión zoológico. La derecha democrática recrea las tesis de la modernización: sin peronismo y sin dictadura. La divisoria politológica entre democracia y autoritarismo reenvía a la frontera alfonsinista que establece una complicidad sutil entre populismo y dictadura; por eso el fin de la dictadura o el populismo exige la reconversión república del peronismo. Purgar el hecho maldito para consolidar la democracia. Así, el problema de hundir la identidad de Cambiemos en una de las caras de la larga historia inmigratoria, cuyo fondo individualista y plebeyo es sustrato social tornasolante de una derecha democrática, omite el enjambre entre anti-peronismo y autoritarismo social<sup>232</sup>, o, en otros términos, propaga, como vector político ineludible, el minimalismo democrático cuya intelección resulta de la ciencia política.

En tercer lugar, la democracia que renace o retorna tras las elecciones de 1983 es entenada de una masacre y de una derrota política decisiva. Según Los espantos, estética y postdictadura<sup>233</sup> – incisivo ensayo de Silvia Schwarzböck –, el significado de la democracia es la no verdad –opinión, disenso, perspectivismo, discurso–, cuya emergencia denota la aniquilación de la vida verdadera (la vida revolucionaria, de izquierda), transmutada, para peor, en victoria. Así, la verdad se guarece en la ficción (de la memoria, el retorno o la discursividad). Incapaz de volverse políticamente decible o de hallar un correlato revolucionario, la cultura es mercancía, equivalente abstracto, tolerado y respetado. La democracia no es resultado del triunfo de ésta sobre la dictadura sino fruto de la derrota de la vida verdadera a manos de la dictadura. Pero el nudo, ya muy intricado, se enreda aún más cuando se observa lo siguiente: los que vencieron callan, simulan derrota, y los que fueron brutalmente vencidos hablan, escriben la historia, simulan victoria. Y bien, si hay algún resquicio para la verdad, tras el exterminio de la vida revolucionaria, éste sólo podrá traslucirse en la estética, en una estética de los espantos. La

232 Ver Adamovsky, Ezequiel. *Historia de la clase media en la Argentina*, Buenos Aires: Booket, 2015, pp. 373-380.

233 Schwarzböck, Silvia. *Los espantos. Estética y dictadura*, Buenos Aires: Cuarenta ríos, 2015.

verdad, en sentido adorniano, como lo no idéntico ya no es politizable (con la salvedad, para nada menor, del movimiento de mujeres en curso). La imposibilidad de postular otra vida impide definir a la democracia con otros atributos que su sí-mismo. Su horizonte insuperable clausura la historia o consagra el “socialdemocratismo”: la necesidad de reformas acordadas. Pero, a su vez, la democracia, o ahora la derecha democrática, debe legitimarse como contracara de la dictadura, y para ello, para que se note el contraste, “y en el contraste no se hable de postdictadura, sino de democracia, a la palabra democracia no puede agregársele ningún adjetivo descalificativo: ni formal, ni burguesa, ni liberal”<sup>234</sup>. Desde el período de la transición hasta hoy, la democracia argentina es vitalista. Eleva el concepto de vida como barrera infranqueable (aunque varias veces haya sido franqueada pero sin ahorrarse el sonsonete del escándalo) frente a la muerte. Así, la vida de izquierda, que consideraba la existencia en el arrojo –según la lectura kojèviana de Hegel: la posibilidad de arriesgar la vida es lo que distingue lo humano de lo animal, no solo el saberse mortal sino el ser capaz de poner en juego la zoé en pos de un bios superior–, ahora solo puede ser entrevista en su faceta cristológica; resabio teológico que desentona frente al vitalismo democrático. El problema es que la única vida que puede rehabilitar la democracia es la vida de derecha. En rigor, ya no es factible adjetivar a la democracia como burguesa porque, tras los campos de concentración, la crítica del joven Marx a los derechos humanos como derechos abstractos del burgués solo es pronunciable dentro del aula universitaria. El triunfo cultural de la izquierda, al interior del salón literario o en las infinitas modulaciones de los ex que memoran, encuentra su correlato en la aceptación de la vida de derecha como la única posible; esto es: dentro de ella todas las reformas o distribuciones del ingreso son plausibles a condición de no impulsar a la democracia más allá de su sustrato vital: el ser, ante todo, postdictadura.

---

<sup>234</sup> Ibid., p. 96.

En suma, la conceptualización novedosa de una derecha democrática no puede obviar el correlato medular entre democracia postdictatorial y vida de derecha. Cuando queda tabicado cualquier atisbo de superación de nuestra propia cultura, lenguaje o instituciones, se crean las condiciones para la expansión sin límites del liberalismo, que se vuelve pragmático y relativista. El escenario democrático, el reino espectacularizado donde todas las opiniones son válidas y valen lo mismo, consagra a la derecha, que ya no requiere usufructuar ningún ismo –puede, llegado el caso, instrumentar los ismos populares– puesto que se confunde con la vida misma, como la T.V., (o con la vida sin el fantasma del comunismo). Los políticos, medios y académicos comparten la misma razón burocrática para inteligir la democracia cuyo rasgo distintivo, que se deduce a reglón seguido de la frontera entre la vida y la muerte, es el voto. De todas formas: “por su representatividad traducida en números, porcentajes y estadísticas, el voto convierte a la política en dependiente de saberes que miden a los hombres con técnicas de mercado, empezando por las encuestas. Por el voto, la política sacrifica su autonomía para subordinarse a la parte métrica de las ciencias sociales”<sup>235</sup>. Las políticas de emancipación tonificaban una relación irrepresentable con el pueblo; en cambio, la vida derecha en democracia es representable, datable, coincidente con la verdad politológica –la ciencia de la democracia–, que es, en rigor, no verdad.

## 5. Epílogo

Oscar Masotta se dirigió, en un magistral ensayo político<sup>236</sup>, imaginariamente a las masas peronistas que quemaban iglesias para advertirles que tenían razón, pero que estaban equivocadas en su manera de tener razón. Notable torsión retórica: se podía tener razón en el plano de la historia, en la ferocidad que anida en el entramado de relaciones sociales, incluso en la legitimidad política del recurso a la violencia para acabar con la dominación, y sin embargo

235 Ibid., p. 93.

236 Masotta, Oscar. “Sur o el antiperonismo colonialista”. En *Conciencia y estructura*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2010, p. 185.

equivocarse, chingar, en el aspecto concreto de la acción, puesto que las consecuencias no deseadas de la acción –y todo acción incuba esa objetividad desviada– podían volverse contra los propósitos medulares de las masas populares peronistas. Exhortación que puede invertirse puesto que existe una manera de tener razón en un marco de equivocación.

La contemporaneidad de los sucesos, aquello que acontece mientras pensamos cómo acontece, es siempre huidiza, medrosa (la pecaminosidad del presente en la estela romántica); por eso tendemos a apostar por la circunspección o por el arrojo, tentando la a menudo infructuosa vía del mezzo. Pero lo contemporáneo es lo intempestivo. Hay que pensar al filo de la indeterminación. Así, se impone situar al actual gobierno de Cambiemos en el ajuar de las fuerzas contrastantes que organizan la trama de sentidos de las últimas décadas políticas. El consenso, más o menos extendido, en torno a su ubicación en el clivaje topológico del espacio político, derecha o centroderecha, deviene polemológico cuando agregamos el otro polo, univesalizante. Añado que la postulación de clivajes alternativos como el de república y populismo no puede admitir mayores consideraciones. Si bien el término populismo gozó de un indudable carácter reactivo, aglutinante; la apelación a la república hunde su semántica en la tradicional discursividad de las élites dominantes en la época de la rebelión de las masas. Tomando con mínima seriedad las sesudas argumentaciones de Andrés Rosler<sup>237</sup> es inhallable cualquier atisbo de republicanismo en Cambiemos. Ni República posible ni verdadera, para jugar con la formula alberdiana, puesto que es directamente anodino encontrar la libertad como no dominación, elogios de las virtudes públicas, el reconocimiento del conflicto como rasgo ineludible de lo político, la defensa de la patria –*Pro patria pugna, Dulce et decorum est pro patria mori*– en cuanto comunidad política libre y la oposición inauditable al cesarismo, que, cuando se agita, el cacareo anti-populista, es menos filipina que argucia para fomentar un cesarismo de mercado. En fin,

---

237 Rosler, Andrés. *Razones públicas. Seis conceptos básicos sobre la república*, Buenos Aires: Katz, 2016.

las investigaciones mostraron la pertenencia de Pro y Cambiemos a la derecha política, que Vommaro y Morresi califican de orleanista<sup>238</sup>. Como decía, la polémica estalla en otro lugar.

No indagué la ciencia política sensu stricto, que, evidentemente, es diversa y dispersa, antes bien, oteé la retórica que le permite discernir, al unísono, la ciencia de la opinión y la democracia del autoritarismo. Los criterios (políticos) que organizan las condiciones perceptivas de inteligibilidad. En este plano, no hay dudas que la acción gubernamental de Cambiemos debe evaluarse al interior de las reglas de la vida democrática. O porque el gobierno efectivamente expresa una novedosa derecha democrática, o porque el marco democrático (elecciones periódicas, márgenes de independencia de los poderes públicos, legitimidad de los actores que pugnan, protestas sociales) restringe las posibilidades políticas y, sobre todo, las tonifica de un modo incommensurable respecto a los diseños espacio-temporales del autoritarismo, o de nuestras dictaduras de antaño. Así, importa menos que Cambiemos sea una fuerza de convicciones democráticas que sus políticas deban regirse por la legalidad y legitimidad democrática cuya labilidad no es óbice para confundirla con el autoritarismo. A fin de cuentas, el “o bien, o bien” anterior es inconducente, o no operativo, puesto que lo relevante es menos el rasgo democrático de la derecha, en sentido axiológico digamos, que la obligación (el francés *contrainte* acaso lo exprese mejor) de actuar dentro de los márgenes que nos regulan desde 1983. Obligación indiscernible de la elección de construir una fuerza política de vocación mayoritaria. Así las cosas, la cuestión es siempre la definición de democracia. Momento retórico-político que señala el linde y permite que la ciencia comience. Aceptada la frontera

238 La derecha orleanista “se caracteriza por pendular entre los valores liberales y conservadores que se ven reunidos alrededor de las nociones de moderación, seguridad y tradición. Justamente por ello, la derecha orleanista, aunque no aborce los cambios sociales, los acepta solo de modo gradual y tutelado mostrando escepticismo ante los avances de actores que trastocan el orden establecido desde abajo, pero aceptando las transformaciones de envergadura cuando son impulsadas desde arriba”. Vommaro, Morresi, op. cit, pp. 169-70. La frase en su afán teórico-político e histórico-conceptual es vórtice comprensivo de la entonación gradualista, que el gobierno hizo sonar como armonía concatenada, sin atajos, y seguritizadas por la negociación –ahora con el FMI–, hacia la modernización.

y los criterios politológicos de intelección, no hay mayores dudas en torno a la isonomía entre una fuerza política que alcanza el poder por la vía electoral, dejando incólume el mecanismo que la condujo hasta allí y que también podrá despojarlo de él y los espacios de contestación que acotan o incluso minan la legitimidad de sus políticas, y los principios básicos de las democracias contemporáneas (acceso electoral al gobierno y regulación espacio-temporal en el ejercicio del poder). Ahora bien, es obvio que la definición conceptual de democracia no proviene de un juicio determinante (subsunción de un particular a una ley universal) sino que es, ante todo, un juicio reflexionante (creación de universalidad desde la particularidad). Retomo la distinción kantiana para sugerir que la discusión transcurre en superficie de la reflexión política, donde acaso cohabiten la razón y la equivocación. En otras palabras, en la disonancia entre el convencimiento y la persuasión. La ciencia pretende convencer mediante argumentos y presupone sujetos racionales capaces de comprender y aceptar el vigor demostrativo. Los fenómenos son “interesantes” o “significativos”, y eso basta. La persuasión supone la “retoriedad” del lenguaje, esto es, anida en la argumentación, como su pliegue interior, la incitación o sugestión. Quiere convencernos de lo mejor. Por supuesto que no existe linealidad en la distinción, pero es palpable la diferencia entre la definición politológica de democracia (que cotejamos con Natanson) y las propuestas filosóficas en torno a una ontología de la democracia: comunidad de iguales, sin nombre, propiedad o identidad, que irrumpen, manifiesta su desacuerdo de modo fugaz; multitud huraña a la captura representativa. Enlazada a las nociones de acontecimiento y diferencia, o la hendija entre la política y lo político, la palabra democracia abisma su sentido respecto a cualquier estandarización conceptual u horizonte compartido de intelección. En suma, mientras unos observan lo evidente, los otros no pueden digerir que la riqueza político-conceptual que guarda el término pueda colgarse sin más a semejante coalición gubernamental. Derrota semántica indisociable de la claudicación política. Pero el polítólogo, otra vez, se alza de hombros: ¿y yo que puedo hacer?

El problema no es la discrepancia sino la inaudibilidad. Y puesto que nos encontramos en el campo del juicio reflexionante no hay posibilidad de recurrir al Deus ex machina de lo universal. La serie de argumentaciones que le permiten a la ciencia política hallar un criterio de reconocimiento de lo democrático exige menos un recorte mutilador o un empobrecimiento intelectual que la neutralización de la lengua (el no juicio) cuyo efecto es exiliarla de cualquier relevancia política. Escatima la dimensión de crítica política que cobija la lengua y tiende a producir un lenguaje heterónomo, donde lo correcto nunca puede ser polémico, es decir, no puede aspirar a ser políticamente significativo. Al contrario, la teoría política de la democracia arrastra el exceso de significación. Atiborrada de retruécanos, tiende a encapsularse en una neolengua que nombra a una democracia tan distante de la percepción de los actores sociales y tribus políticas que roza lo ininteligible. De todas formas, un bucle sugerente dentro de semejante oscilación semántica radica en la disputa por el agregado del prefijo “post”. ¿A “dictadura” o a “democracia”? Vivimos la época de la postdictadura –acaso parcialmente interrumpida por los efluvios del “2001” o los momentos mítico-poéticos del kirchnerismo– cuyo régimen de signos consagra la vida de derecha, o habitamos una coyuntura postdemocrática que despliega antropo-tecnicas sitiadoras de la autonomía popular. En ambos casos la democracia es metonímicamente desplazada. En el primero puesto que asociada con la revolución y su derrota (“la democracia de la derrota” es menos democracia que postdictadura), nombrarla es nombrar otro sentido; se trata, más bien, de indagar el régimen de gubernamentalidad tras el período de terror sin nublarse con palabras que guardan un elemento utópico, que ya no es traducible políticamente. En el segundo, por el contrario, se pretende conservar dicho elemento, lo otro en lo mismo, como escucha mesiánica, si se quiere, capaz de reunir voluntades dispersas; la irrupción de lo político. Y, a su vez, las subjetividades anti-democráticas que pesquisan Ipar y Catanzaro, descubren su grilla de sentido en la postdictadura o en la postdemocracia o son el hilo que sutura desplazando. En cualquier caso, la eternización del prefijo, que, gracias a su polisemia, antes

tendía a señalar una bisagra, un punto de fractura, y ahora, por el contrario, marca una estructura de larga duración, una temporalidad cuya comprensión admite cada vez menos clivajes conocidos y palabras magas. Lo “Post” sin más, nombra menos una época de decadencia (no hay épocas de decadencia, dijo bien Benjamin) que un territorio a explorar, fuera de lugar, acaso ya sin el auxilio del topos político heredado: la Polis.

La cuestión, precisamente, reside en el obstáculo político-semántico en torno a la democracia. Y no se trata de conformarse con el llamado a pensar al interior de la trabazón, puesto que probablemente debamos oír el pronunciado desfonde de un mito político. Si el 2001 marcó el fin de la dictadura, probablemente también arrastró a su antagónico parteneire. Pero no pudimos advertirlo puesto que nos dedicamos a ampliar la semántica democrática (más allá de la representación) y rápidamente presenciamos su recalibración bajo una de sus fuerzas políticas emergentes sin percibir al otro emergente, que luego iba a coagular la operación conjuntiva que signa el acabamiento histórico de la contraposición. En este sentido, quizás lo que sucede, antes nosotros, no pueda asirse con la palabra democracia, ni en su aspecto mínimo ni en su frontera con la dictadura ni tampoco en la denuncia del carácter autoritario del gobierno que nos reserva, en el revés de trama, nuestra pureza práctico-democrática. El borramiento es masivo –basta indagar las dificultades en la zona nacional-popular para cartografiar lo que acontece en Venezuela, *hic et nunc*, los rasgos de su régimen político (¿es democracia o dictadura?), cómo en general se asume la langue de bois del antiimperialismo latinoamericano– y connota el cierre o el tono que hace resonar el tempo europeo del fin. No me refiero, por supuesto, al avance populista o autoritario que socava el consenso liberal-democrático, ante bien, aludo al requiem de una historia que habíamos estructurado en el contraste entre democracia y dictadura. No hubo consolidación ni modernización (puede haberlas como su singular efecto virtuoso), sobrevino la disolución de la frontera –o la excepción devino regla, para aludir a la centellante tesis benjamiana sin duda medular para inteligir el régimen político de nuestro tiempo

cuya zona de indistinción, sintomática del borramiento, abisma los ademanes poliárquicos frente a fenómenos como el de Bolsonaro–, que torna inocuo el recorte politológico e ineficaz la apelación salvaje a la democracia como retorno espectral. Y concluyo con Schwarzböck: no habitamos el tiempo político de los espectros sino el de los espantos.

## Bibliografía

- Adamovsky, Ezequiel. Historia de la clase media en la Argentina, Buenos Aires: Booket, 2015.
- Anunziatta, Rocio y Landau, Matias. “¿Qué hay de nuevo en el timbreo?”. En [www.revistaanfibio.com/ensayo](http://www.revistaanfibio.com/ensayo) (agosto 2018).
- Germani, Gino. “Democracia y autoritarismo en la sociedad moderna”. Crítica y utopía N°1, 1979.
- Ipar, Ezequiel y Catanzaro, Gisela (comps). La subjetividad anti-democrática. Elementos para la crítica de las ideologías contemporáneas. Buenos Aires: Documentos de trabajo N° 76, Instituto Gino Germani, 2016.
- Masotta, Oscar. “Sur o el antiperonismo colonialista”. En Conciencia y estructura. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2010.
- Moore, Barrington. Los orígenes sociales de la dictadura y la democracia. Barcelona: Península, 1990.
- Morresi, Sergio. “El PRO y las relaciones entre la derecha y la democracia en la Argentina”. En Morresi, Sergio y Vommaro, Gabriel (eds). Hagamos equipo. PRO y la construcción de la nueva derecha en Argentina. Los Polvorines: Ed. UNGS, 2015.
- Natanson, José. ¿Por qué? La rápida agonía de la Argentina kirchnerista y la brutal eficacia de una nueva derecha. Buenos Aires: Siglo XX, 2018.
- Palti, Elias. El tiempo de la política. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.
- Rosler, Andrés. Razones públicas. Seis conceptos básicos sobre la república, Buenos Aires: Katz, 2016.
- Schmitt, Carl. El concepto de lo político. Madrid: Alianza, 1991.
- Schwarzböck, Silvia. Los espantos. Estética y dictadura, Buenos Aires: Cuarenta ríos, 2015.
- Vommaro, Gabriel. La larga marcha de Cambiemos. Buenos Aires: Siglo XXI, 2017.

# Las ambigüedades del performativo. La crítica política a la literatura en Carl Schmitt y Jorge Dotti<sup>239</sup>

Alejandro Fielbaum S.  
Universidad París 8

## Resumen:

En su crítica a la modernidad, Carl Schmitt cuestiona el despliegue de una noción autónoma de la belleza que se consuma en el romanticismo. Frente a ello, intenta leer Hamlet de modo no romántico para rescatar la necesidad de la decisión que parece imposible en el mundo contemporáneo, de acuerdo a lo que muestra su lectura de Benito Cereño. Esta última es prolongada por Jorge Dotti, en cuya concepción decisionista de la política se da cierta denegación de la ambigüedad literaria, lo que le permite leer al “romanticismo” argentino como una corriente de ideas que resulta, más bien, antiromántica.

**Palabras clave:** Carl Schmitt, Jorge Dotti, Hamlet, romanticismo, literatura.

## Abstract:

In his critique of modernity, Carl Schmitt questions the development of an autonomous notion of beauty consumed in romanticism. Against this, he tries to read Hamlet in a non-romantic way in order to rescue the need for the decision that seems impossible in the contemporary world, according to what his reading of Benito Cereño shows. The latter is prolonged by Jorge Dotti, in whose decisionist conception of politics there is a certain denial of literary ambiguity, which allows him to read Argentine “romanticism” as a current of ideas that is, rather, anti-romantic.

**Key-words:** Carl Schmitt, Jorge Dotti, Hamlet, romanticism, literature.

<sup>239</sup> El trabajo forma parte de un trabajo en curso acerca de las discusiones sobre el romanticismo en Latinoamérica. Parte del mismo fue presentado en las Jornadas Mexicanas de Retórica: Retórica, política y filosofía desarrolladas en la UNAM en mayo del 2016.

*Esa sensación: “aquí no puedo echar anclas” y al mismo tiempo sentir la agitada marea a mi alrededor<sup>240</sup>*  
*(Franz Kafka)*

La obra de Jorge Dotti resulta crucial para pensar un porvenir de la teoría política en Latinoamérica que sobrepase la contraposición especular entre los universalismos liberales y los particularismos identitarios. Su obra muestra los límites de cualquier reducción jurídica o cultural de lo político, en el marco de un orden mundial cuyas tensiones se expresan en las experiencias latinoamericanas de modernización. Pensar, para Dotti, fue ejercitarse el pensamiento en esa experiencia sin refugio en alguna ley. Horacio González, ante su reciente fallecimiento, describe así su elaboración: “Ver así un orden siempre en peligro de resquebrajarse sería la tarea de una teoría política, también puesta en términos de ese mismo resquebrajamiento, justo en el momento en que el teórico comienza a ocuparse de ella”<sup>241</sup>.

En lo que sigue, intentaremos mostrar cómo ese gesto se liga en Dotti a cierta concepción de la literatura, concebida acaso como una problemática lucidez del resquebrajamiento al que busca poner límites. Para ello, será necesario partir presentando algunas nociones sobre el tema en la obra de Carl Schmitt que Dotti retoma, como es usual, con admirable erudición y creatividad para dar también ciertas luces sobre la historia de las ideas en Argentina que puede ayudar a pensar los singulares desarrollos del liberalismo en el continente y sus nuevas versiones autoritarias.

## 1. Imagen de Schmitt

Parte de las críticas de Carl Schmitt a la modernidad capitalista, en tanto época de la tecnificación y despolitización de un mundo en la que la posibilidad de la decisión queda amenazada, pasa por su cuestionamiento a la emergencia de un nuevo régimen de la sensibilidad

240 Kafka, Franz. Aforismos de Zurau . México D.F.: Sexto Piso, 2005, p. 76.

241 González, Horacio. “Jorge Dotti”. En Página 12, 26 de marzo de 2018.

que se resta la alternativa de la trascendencia. Sometido al cálculo de lo intercambiable, el mundo de las mercancías solo vale en la medida en que jamás dejan de mostrarse, de modo siempre plural y fugaz. La rebeldía anticatólica, rubrica Schmitt, termina construyendo una vida que pareciera ser mucho más conformista que la vida ante la que cree rebelarse, dada su incapacidad de concebir otra imagen que la de la percepción corriente. Empobrecida la experiencia de un mundo sin fe, la naciente espectacularización del mundo forja una iglesia sin Dios ni verdad: “En el lugar de una Iglesia visible aparece la Iglesia de lo Visible, la religión del culto a lo material; y los hombres que rechazaron todo lo oficial por su carácter mendaz se ven abocados a algo más mentiroso que todo lo “oficial”, al rechazo oficial de todo lo oficial”<sup>242</sup>.

Quien conozca un mínimo de los posicionamientos políticos y filosóficos de Schmitt sabe que su estrategia no se reduce a mostrar lo falso en las nuevas imágenes. Su diagnóstico es parte de un intento de restitución de la antigua política católica de la verdad y su deseo de representar la divinidad, previa y heterogénea a cualquiera de sus manifestaciones humanas. Ciertamente, con ello Schmitt no desconoce la creciente preocupación moderna por la belleza, ligada al creciente desarrollo de la estética regida por un concepto de belleza autónoma del bien y la verdad. Antes bien, para Schmitt es ese afán de una belleza ensimismada lo que impide la presencia de la verdadera belleza. El esteticismo monta una distinción autónoma entre lo bello y lo feo<sup>243</sup>, cuya falta de algún criterio externo de verdad permite que se celebre indistintamente tanto lo bello como lo feo.

De este modo, la inusitada proliferación de imágenes en el mundo moderno no aumenta las chances de la belleza. Ante la tiranía moderna del criterio del valor, las obras de arte también desarrollan valores que pueden absolutizarse, y perder toda relación con la trascendencia. La música, por ejemplo, puede adquirir un valor estético

242 Schmitt, Carl. “La visibilidad de la iglesia. Una reflexión escolástica”. *Daimon* n°13, 1996, 11-18, p. 17

243 Schmitt, Carl. *El Concepto de lo Político*. Madrid: Alianza, 2009, p. 56.

sin estar ligada a las palabras<sup>244</sup>. Es decir, alcanzar una valoración autorreferente que ya no podría regirse por la Iglesia que Schmitt desea restituir. Por ello, Schmitt argumenta que solo restituyendo la verdad de la palabra, en tanto palabra de la verdad, puede haber belleza. Esto es, un arte vinculado a la Iglesia<sup>245</sup>, capaz de valerse de la retórica para presentar la fuerza de la palabra verdadera, en contraposición a la creciente presencia de un arte romántico-musical-irracional que plantea un intento de belleza tan fugaz que cree que puede prescindir de la palabra<sup>246</sup>.

## 2. Teología política y contrarromanticismo

La vinculación de tal presente al romanticismo no es casual. En un temprano volumen, en el que se ha visto cierto distanciamiento de Schmitt con respecto a previas posiciones que no parecían tan lejos de lo que combate<sup>247</sup>, el jurista despliega toda su lucidez para pensar el romanticismo como la consumación de la época moderna en el ámbito del arte. Schmitt retoma allí el antiguo tópico del romanticismo como liberalismo en el arte, llevando al límite el argumento: hay romanticismo porque el liberalismo permite que exista el arte, que termina estetizando lo que el liberalismo entendía como política y revelando su carácter despolitizante. Se trata del momento en el que el arte pasa a ser pensado a partir de las inspiraciones del sujeto, antes que desde la realidad concreta del mundo.

El romanticismo, para Schmitt, piensa su creación sin causas, de modo que no podría valorar una creación sobre otra. De este modo, la escritura romántica sustrae al mundo concreto de todo fundamento.

244 Schmitt, Carl. *La tiranía de los valores*. Buenos Aires: Hydra, 2009, p. 98.

245 Evidentemente, con esto Schmitt no piensa en un arte producido por sacerdotes, ni tampoco en un arte vinculado a la Iglesia efectivamente existente. Antes bien, se trata de cierta lógica vinculada a su concepción de la Iglesia como institución opuesta a la modernización. Habría que pensar, en ese sentido, si hoy, desde Schmitt, podría pensarse la Iglesia al margen de tales procesos.

246 Schmitt, Carl. *Catolicismo y forma política*, Tecnos, Madrid, 20011, p. 29.

247 Roques, Christian. “*Radiographie de l’ennemi : Carl Schmitt et le romantisme politique*”. *Astérian* n°6, 2009, 39.

A diferencia de otras formas de acción racional que dan a su propia subjetividad la capacidad de valorar una opción sobre otra, el romántico prefiere mantener abierta las infinitas chances de una subjetividad que no se deja determinar en una u otra concreción.

En su incesante afirmación del arte, el romanticismo no solo imagina otros mundos posibles. De manera más radical, aspira a que el mundo mismo sea siempre un mundo de muchos mundos posibles. Esto explica, según argumenta, que la valoración romántica del niño no pase tanto por su carácter mal antojadizo, sino por su indeterminación. Mientras el caprichoso decide sin fundamento, podríamos pensar, el niño indeterminado jamás decide, negando la realidad concreta que exige la decisión. Sin asumir con seriedad ningún momento de la vida, transforma la realidad en literatura, la inserta en la lógica de un arte que sustituye la realidad histórica por ejercicios imaginarios sin principio ni fin:

El todo es una resonancia raciocinante en la que palabras y argumentos se fusionan en una filosofía política lírica, en una ciencia financiera poética, en una agronomía musical, todo determinado por el objetivo de no articular la gran impresión que mueve al romántico, sino parafrasearla en una expresión que provoque una impresión correlativamente grande.<sup>248</sup>

La lógica romántica consuma la despolitización cuando trasciende el límite del arte. También el Estado, escribe Schmitt con preocupación, pasa en el romanticismo a ser comprendido como una obra de arte que podría o no existir. En lugar de una palabra soberana que decida, las palabras políticas en el mundo romántico devienen otra invención literaria. Gracias a una política ocasionalista en la que todo puede pasar a ser parte del juego de las formas, nada en el romanticismo puede resguardar una sustancia real previa a la imaginación del artista de turno y la ficción que cree para figurar lo político.

---

248 Schmitt, Carl. *Romanticismo político*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2001, p. 172.

Algunos años después, en su crucial *Teología Política*, Schmitt se vale del romanticismo para graficar el deseo del diálogo eterno que constituye al parlamentarismo liberal que combate<sup>249</sup>. De hecho, subraya que los autores conservadores que él rescata pese a que algunos los llaman románticos, como Donoso Cortés, habrían reido ante ese deseo del diálogo, el cual habrían considerado como una fantasía terriblemente cómica<sup>250</sup>. La risa que allí imagina Schmitt no habría sido la del romanticismo frente a su propia comedia. Antes bien, resulta la de quien es capaz de afirmarse en la afirmación de la vida concreta, irreductible a la eterna dilación de la ironía romántica o de la crítica de arte. Es decir, quien es capaz de decidir, más allá de la técnica y también de la estética. Y es que esta última, escribe Schmitt de modo decisivo, no conoce la decisión<sup>251</sup>.

---

249 Es importante enfatizar en esto para cuestionar la conocida crítica realizada por Lowith a Schmitt (no del todo distinta a otras similares, por cierto, según documenta Neil Levi, "Carl Schmitt and the Question of the Aesthetic", *New German Critique* 101, Vol. 34 nº2, Summer 2007, pp. 33 y ss), la que señala que, al enfatizar en la incapacidad de las normas jurídicas para afirmarse a sí mismas, Schmitt termina siendo incapaz de dar un fundamento a la política que no sea el de su propia subjetividad. Lowith yerra al no notar que la falta de norma en la excepción no implica que decida en base a sus propios deseos. Todo lo contrario: Justamente porque ha de regirse por una ley heterogénea a toda norma es que debe ser capaz de superar todo criterio instituido del valor, partiendo por los de sus propios deseos. Lowith, Carl, "El decisionismo ocasional de Carl Schmitt". Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 48. En una línea que no resulta del todo distinta, Villacañas escribe que lo que denuncia Schmitt es la indiferenciación de las esferas de valor que separa la modernidad, la cual permite que el artista romántico valore estéticamente los objetos y valores de la ciencia o la ética, abriendo la alternativa inversa de que también las otras esferas desdibujen sus límites y se inmiscuyan en lo que no les corresponde. Pura postmodernidad, escribe el intérprete español para describir lo que Schmitt cuestionaría. Con tal posición, Villacañas sostiene que lo que critica Schmitt no es una futura posmodernidad en la que no haya distinción entre arte y política, sino una modernización que traza la autonomía de las esferas que Villacañas desea respetar. Es falso que Schmitt deseé respetar la separación de las esferas de valor, puesto que esa separación, al liberar el arte de los requisitos de una política que Schmitt piensa como ya condicionada por la religión, es la que permite la lógica romántica de los valores que culmina la despolitización estetizante. Por lo mismo, resulta inadecuada la crítica que, un poco más adelante, hace Villacañas a Schmitt por su incapacidad de pensar el nazismo como otro modo romántico de estetizar la política. Si para Villacañas el romanticismo es parte de un movimiento que pierde la modernidad y cae en el nazismo, para Schmitt, por el contrario, el nazismo, en tanto posibilidad de la política, parece la última opción contra el romanticismo. En ello, resulta más lúcido que su intérprete, pues nota que el romanticismo poco tiene de retorno a una comunidad premoderna, dado que la primacía de las formas que instala altera cualquier figura simple de lo común. Villacañas, José Luis, "Romanticismo político", *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008, p. 66.

250 Schmitt, Carl. *Teología Política*. Madrid: Trotta, 2009, p. 49.

251 Ibid p. 30.

En ese sentido, la extensión del romanticismo no solo amenaza la posibilidad de un arte verdadero. Además, atenta contra la de una verdadera política. La anarquía de las formas, necesariamente atea, no respeta ningún contenido. De este modo, Schmitt es uno de los primeros en notar -como luego lo harán, desde perspectivas tan distintas, autores como Blanchot, Lacoue-Labarthe o Luhmann- que la novedad romántica deja de jugar en los contenidos de las obras románticas, puesto que desplaza la pregunta del arte a la de las formas que instala.

Por lo mismo, poco le vale a Schmitt que un romántico como Novalis pueda insistir en la recuperación del mundo católico, pues la forma de hacerlo ya ha cedido a un mundo en el cual toda verdad puede ser una ilusión, y cualquiera puede considerarse un genio<sup>252</sup>. Al romanticizar todo, la política del romanticismo no es la de apoyar uno u otro proyecto, sino de igualar todos en la ambigüedad de un mundo de imágenes sin jerarquía: “El rey es una figura romántica, tanto como el conspirador anarquista y el califa de Bagnan no es menos romántico que el patriarca de Jerusalén. Aquí todo puede ser confundido con todo”<sup>253</sup>.

### 3. Hamlet en sus tres teatros

José Luis Villacañas y Román García sostienen que en varios momentos de su obra Carl Schmitt se vale de ciertas figuras de la tradición cultural europea para escribir sobre sí mismo<sup>254</sup>. Habría que precisar que Schmitt recurre a la literatura para, en parte, distanciarse de cualquier tentativa de escribir sobre sí como si la vida fuese literatura. Se vale de la historia literaria para cuestionar un mundo el que la política parece haber devenido incapaz de dar una imagen de sí que no aparezca mediada por la ficción moderna instalada por el romanticismo.

---

252 Véase la frase comentada ya en el título del texto de Ramírez: Ramírez, Carlos. ““Todos son genios”: La crítica a la estetización de la acción política en Carl Schmitt”. Revista de Estudios Sociales n.34, 2009.

253 Schmitt, Romanticismo político, p. 237.

254 Villacañas, José Luis & García, Román, “Hamlet y Hobbes. Carl Schmitt sobre Mito y Modernidad Política”. En Carl Schmitt. Hamlet o Hécuba. La irrupción del tiempo en el drama. Valencia: Pre-Textos, 1993, p. viii

En ese marco, Schmitt busca otras figuras en la literatura, sin desechar del todo la tradición destacada por el romanticismo. En efecto, en un artículo publicado algunos años antes destacaba que al personaje de Cervantes solo le importaba su noble objetivo. Si hubiese podido escribir aforismos como los de Nietzsche, apunta Schmitt, habría dicho creer en Dulcinea porque no sabe si existe<sup>1</sup>. De esta manera, el Quijote instala una relación con la verdad irreductible a cualquier medida positivista, y mucho más decidida que el romanticismo, que celebra su melancólica locura sin atender su capacidad de actuar. Sin embargo, sin alguna teología que asegure la verdad de su experiencia, el Quijote no deja de rozar el ocasionalismo subjetivista de quien desprecia tan locamente la realidad exterior que puede dar más crédito a su subjetividad que a lo existente. Por ejemplo, escribe Schmitt en *Romanticismo político*, cuando el personaje de Cervantes señala que su representación de Dulcinea es más importante que su verdadero rostro<sup>255</sup>. De ahí que describa su posición como la de un político romántico, cuya afirmación del sujeto parece insuficiente para combatir la subjetivación moderna de la política.

Décadas más tarde, después de la derrota del nazismo, Schmitt acude a otra figura literaria privilegiada por el romanticismo, como la de Hamlet. Su lectura se opone a la lectura romántica de Hamlet, para así oponer Hamlet al romanticismo. En su breve libro sobre la obra de Shakespeare, Schmitt intenta mostrar los referentes históricos del drama para oponerse a toda concepción estética que suponga que la obra dramática surge de un genio individual aislado de la realidad histórica. Para Schmitt, Hamlet es una tragedia histórica. Es decir, una obra que criba una realidad histórica irrevocable, previa y superior a cualquier cerebro individual, para indicar los conflictos que allí se manifiestan. De acuerdo a su gráfica descripción, la irrupción del tiempo histórico en el drama se impone como una roca muda frente a la que se quiebra el juego de la obra. Según Santner, Schmitt piensa allí la irrupción de lo que se mantiene vivo, o mejor no muerto (*undead*),

---

<sup>255</sup> Op. Cit., 224.

en la obra que requiere de la deformación ficticia para poder presentar cierto núcleo real<sup>256</sup>.

Al afirmar la seriedad de lo trágico, Schmitt ataca la noción del arte como superación lúdica de la vida concreta seria, que vincula al romanticismo de Schiller. El verdadero arte es el que muestra su límite para con el juego. La singular grandeza de Shakespeare, para Schmitt, reside en su capacidad de mezclar juego y tragedia sin que con ello se pierda el efecto trágico. Así, se detiene en la conocida escena del teatro dentro del teatro<sup>257</sup> de la obra señalando que no remite a una frivolidad irónica en la que Shakespeare disuelve la realidad como teatro. A diferencia de la tragedia antigua que contaba con un mito previo al teatro para presentar en el teatro, el mito de Hamlet no preexiste a la puesta en escena. Se crea en ella gracias a la obra mediante lo que excede la obra. Como en la pintura de Velásquez, añade Schmitt en otro texto, la realidad no se presenta detrás de las cortinas sino que se muestra en escena<sup>258</sup>.

En el mundo barroco, es común para Schmitt la imagen de la política como un teatro, de modo que toda obra teatral sobre la política es ya un teatro de un teatro. Lo que Hamlet muestra, por ende, sería una triplicación, no una duplicación. Fuera de toda lógica del mise en abyme, para Schmitt el tercer teatro dentro del segundo teatro permite que se inserte en el drama la realidad histórica de un primer teatro político que poco tendría que ver con el juego en el que irrumpió la realidad. Al restituir lo histórico como núcleo de lo trágico, la figura de Hécuba muestra a Hamlet la irreductible diferencia entre el juego teatral y la realidad histórica. Si va de la teología a la ironía, como

256 Santner, Eric. "The Royal Remains: Carl Schmitt's Hamlet or Hecuba". *Telos* nº153, 2010, p. 34.

257 Sería necesario poner en tensión esta lectura de Schmitt, por cierto, con otras interpretaciones del teatro en el teatro Hamlet, como la de Borges o las elaboraciones psicoanalíticas sobre la escena primordial. Habremos de limitarnos a señalar que Gadamer, por ejemplo, critica su lectura señalando que la irrupción en el juego del tiempo surge a través del propio juego, de modo que más bien habría que referir a la introducción del juego en el tiempo. (Verdad y método I. Salamanca: Sígueme, 2003, p. 591).

258 Schmitt, Carl. "Foreword to the German Edition of Lilian Winstanley's Hamlet and the Scottish Succession". *Telos* nº153, 2010, p. 169.

indica Zeto Bórquez<sup>259</sup>, es para intentar la imposible restitución de la teología. En una política devenida teatro, a diferencia de la época de Hécuba, Hamlet no logra la decisión pero clama por ella en ese primer teatro que sería una historia leída en clave trágica:

Es impensable que Shakespeare con Hamlet no pretendiera otra cosa que convertir a su Hamlet en Hécuba y que tuviéramos que llorar por él, como los actores lo hicieron por la reina troyana. Realmente lloraríamos por Hamlet, igual que por Hécuba, si quisiéramos separar la realidad de nuestra existencia presente de la obra escénica. Nuestro llanto se habría convertido, así, en llanto de actores. Nos quedaríamos sin asunto y sin misión, los habríamos sacrificado al placer del interés estético en la obra. Esto no sería bueno, pues sería una prueba de que en el teatro tenemos dioses distintos a los de la plaza pública y el púlpito.<sup>260</sup>

Para mantener en el teatro los dioses de la plaza y el púlpito, Shakespeare construye un teatro que poco tiene que ver, escribe Schmitt, con un rito litúrgico o con el posterior teatro estatal neoclásico. Como explica Carlo Galli<sup>261</sup>, para Schmitt en el mundo que transita a la modernidad ya no puede darse la tragedia como momento de fundación del orden político a través de la palabra y la violencia, de modo que lo trágico sería la mudez que se limita a testimoniar la imposibilidad de mediación entre el juego y la tragedia. Si bien Hamlet no puede decidir, al menos puede indicar la necesidad de la decisión a través de su reminiscencia del mundo clásico.

Por esto, Schmitt debe discutir con la lectura de Hamlet realizada por Walter Benjamin. Como es sabido, es crucial en su libro sobre el *trauerspiel* la elaboración schmittiana del concepto de la soberanía

259 Bórquez, Zeto. *Estructura y patetismo: una aproximación al problema filosófico de la deformación*. Tesis presentada para optar al título de Magíster en Artes con mención en Teoría e Historia del Arte en la Universidad de Chile, 2015, p. 106.

260 Schmitt, Carl. *Hamlet o Hécuba. La irrupción del tiempo en el drama*. Valencia: Pre-Textos, 1993, p. 36.

261 Galli, Carlo. "Hamlet: Representation and the Concrete". En: Graham Hammill & Julia Reinhard Lupton. *Political Theology and Early Modernity*. Chicago: Chicago University Press, 2012, p. 71.

como capacidad de decidir la excepción. Con ello, empero, Benjamin llega a conclusiones muy distintas a las de Schmitt. A saber, la de que el gobernante barroco es quien no puede ser soberano en un mundo al que se le ha sustraído el fundamento teológico de lo político<sup>262</sup>. Por ello, para Benjamin, Hamlet no podría ser un mito.

En las figuras teatrales del soberano barroco, explicita Benjamin, lo que se impone no es tanto la soberanía como una violenta tempestad afectiva que inhabilita una decisión con la firmeza a la que Schmitt aspira. En ese sentido, lo que logra Benjamin no es invertir las categorías de Schmitt, como sostiene Traverso<sup>263</sup>, sino desplazarlas, al mostrar que la decisión que se contrapone a la norma no puede basarse en la soberanía de la palabra divina<sup>264</sup>.

En ese marco, el particular interés de Hamlet, según Benjamin, radica en su contraste inglés con el soberano antiguo. Solo puede salvarse a sí, dentro de sí. Se contempla y puede hallar la buenaventura en medio de la melancolía imperante. En el alegórico mundo de Shakespeare, se salva en su finitud gracias a la renuncia a la soberanía mediante una especie de teología no tan claramente política: “Su vida, en cuanto objeto que se ofrece a su luto de modo ejemplar, remite, previamente a la extinción, a la providencia cristiana, en cuyo seno la

---

262 Nuevamente, se impone acá la necesidad de discutir con Villacañas, quien sostiene que, en este debate, Benjamin piensa el arte como un efecto dilatorio de soberanía política, expresando la transitoriedad del orden que Schmitt querría afirmar. El arte se detiene en la noticia objetiva del peligro de la catástrofe, ante lo cual, según describe, cual la política toma sus medidas para intentar evitarla. Tan sugerente idea requiere, sin embargo, de cierta precisión. A saber, la de la necesidad de historizar los conceptos de arte y de política que subyacen a lo aquí discutido, como lo hacen, en efecto, Benjamin y Schmitt. (García, Román & Villacañas, José Luis, “Walter Benjamin y Carl Schmitt. Soberanía y Estado de excepción”, en Daimon nº13, 1996). Algo similar puede decirse también, por cierto, de lo afirmado por David Pan en “Afterword: Historical Event and Mythic Meaning in Carl Schmitt’s Hamlet or Hecuba”. En: Hamlet or Hecuba: The Intrusion of the Time into the Play. Nueva York: Telos Press, 2009, por ejemplo en p. 104.

263 Traverso, Enzo. “Relaciones peligrosas”. Walter Benjamin y Carl Schmitt en el crepúsculo de Weimar”. Acta Poética nº28 (1-2), 2007, p. 100.

264 Evidentemente, lo aquí dicho requiere una exposición mucho más extensa de la obra de Benjamin. Puede consultarse al respecto Rust, Jennifer & Lupton, Julia. “Introduction: Schmitt and Shakespeare”. En: Hamlet or Hecuba: The Intrusion of the Time into the Play. Nueva York: Telos Press, 2009, xxvii-xxxv; Weber, Samuel. “Taking Exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt”. Diacritics Vol. 22 nº3-4, 1992

tristeza de sus imágenes se transforma en existencia bienaventurada. Sólo en una vida de la índole de esta principesca, la melancolía se redime. Y el resto es silencio”<sup>265</sup>.

Al situar la bienaventuranza al margen de la decisión soberana, Benjamin amenaza la alternativa de la teología política que Schmitt busca rescatar fuera de la palabra soberana. Por lo mismo, este último critica que Benjamin no utilice de forma adecuada su concepto de soberanía, dada su supuesta desconsideración del momento político británico en que se inscribe la obra<sup>266</sup>. Si Hamlet puede resultar, a diferencia del mito marino del Leviatán<sup>267</sup>, un mito de la tragedia

265 Benjamin, Walter. *El origen del trauerspiel alemán*. Obras. Libro I, Volumen I. Madrid: Abada, 2010, p. 373. Podría ser interesante contrastar esa posible redención en Hamlet con la lectura despectiva que realiza Hobbes sobre la interioridad en otros personajes de Shakespeare, cuya falta de tensión entre lo interno y lo externo parece contrastar con la tensión entre la individualidad y la estatalidad, no del todo melancólica, del Hamlet que rescata: “Quien en lo más mínimo se adentra en la distinción de interno y externo ha reconocido ya con ello la superioridad última de lo interno sobre lo externo, de lo invisible sobre lo visible, de la calma sobre el barullo, del más allá sobre el más acá. Esta superioridad de lo público puede realizarse de manera infinitamente varada, pero —una vez reconocida la distinción— no hay más duda alguna sobre el resultado. La superioridad humanista-racional que, por ejemplo, el invisible Próspero en la modalidad de un gobernante ilustrado demuestra ante las crisis de delirio furioso de Calibán en la Tempestad de Shakespeare, es ciertamente algo distinto del carácter reservado de un rosacruz que se repliega en su interioridad y existe *foris ut mortis, intus ut libet*; y también algo distinto es la confiada seguridad de un pío luterano como Paul Gerhardt, que sabe que Dios da un plazo al Leviatán y que, con Lutero “deja delirar a los locos; aun, muy distinta es la altanería del masón iniciado a los altos grados y, de nuevo, es distinta la irónica superioridad del romántico que busca abrigo detrás de su subjetividad. Cada una de estas posturas tiene su propia historia, su propio estilo, su propia táctica. Pero, si bien tan distintos, tan diversamente estructuradas la una de las otras, logias masónicas, conventos, sinagogas y círculos literarios coinciden todos, ya en el siglo XVII, en la enemistad contra el Leviatán, elevado a símbolo del Estado”. El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político. México D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana, 1997.

266 Schmitt, Op. Cit., p. 53.

267 Para pensar en esto, resulta de interés detenerse en la figura del monstruo marino para pensar en las ambivalencias que Schmitt nota en la relación entre Hobbes y la política moderna, al insistir en que su obra restituye cierto mito de la soberanía pero que se abre a su posterior tecnicificación. En particular, al notar que Schmitt soslaya que ese mito es creado teatralmente, como bien argumenta Victoria Kahn (“*Hamlet or Hecuba: Carl Schmitt’s Decision*,” *Representations* nº 83, 2003, p. 79). De este modo, parece imposible en el orden moderno la mantención de una soberanía no moderna, no pese al Leviatán sino a causa de la composición de su mito. Adelantándonos a lo que expondremos, aprovechamos de señalar que también para Dotti la institución del Leviatán hobbesiano implica una apertura a la trascendencia (Dotti, Jorge, “El hobbes de Schmitt”, *Cuadernos de Filosofía* nº32, 1989, 57-69, p. 65). Es decir, que omite también ver allí la composición teatral de la decisión, para pensar en una reteologización de la política que no parece ser tan segura en Hobbes. Dotti

barroca es porque en la isla resiste a la indecisión del paso al mar que se despliega cuando se pierde el suelo.

#### 4. El fin del suelo europeo

En la topología de Schmitt, el mar es el espacio en el que circulan las mercancías por un mundo moderno en el que las diferencias terrestres, y sus respectivos regímenes políticos y jurídicos comienzan a perderse. Al perderse el antiguo horror vacui, se abre el desplazamiento espacial de la política que marca la era moderna del capital. Tras la derrota, Hamlet deviene para Schmitt el símbolo de una Europa que ha perdido el suelo y la capacidad de decidir. En una muy singular carta enviada a Junger en 1956, señala que Hamlet era Alemania en 1848, Europa en 1918 y Occidente en 1958<sup>268</sup>. En esa curiosa anticipación de un futuro cercano, Schmitt ve consumada la irrupción de un mundo marino del que quiere desprenderse.

La victoria de los aliados culmina ese paso que lleva a Schmitt a prisión. En su encierro, vuelve a valerse de ciertos personajes literarios para pensar su posición ante el orden europeo que se derrumba. Son muy singulares las piezas autobiográficas que escribe, en las que, según explicita, no desea acercarse a ningún tipo de lirismo o confesión literaria como los de Rousseau, Verlaine, Wilde o Víctor Hugo, a quien describe de modo despectivo como el gran santón del laicismo. Y es que su prédica parece impotente frente a un triunfo de la economía en el que ni siquiera la subjetividad moderna podría subsistir. La victoria del mundo técnico que acompaña la caída del nazismo ha eliminado, de acuerdo a lo que señala, incluso al subjetivismo romántico<sup>269</sup>.

---

soslaya la pregunta por la teatralidad, al punto que, cuando la asume la teatralidad, en el caso de Rousseau, omite cualquier consideración al desdoblamiento teatral, y el problema que instala al deseo de la univocidad soberana que el mismo Rousseau explicita. Dotti, Jorge, "La representación teológico-política en Carl Schmitt". *Avatares filosóficos* nº1, 2014, p. 43.

268 Höfele, Andreas. *No Hamlets. German Shakespeare from Nietzsche to Carl Schmitt*. Londres: Oxford University Press, 2016, p. 238.

269 "Prólogo a la edición española", en *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*, Trotta, Madrid, 2010, 21-23, p. 22.

Se trata entonces de rescatar un pasado cuya transmisión considera amenazada tras los bombardeos. Antes que en la ruina, escribe, lo histórico se juega en la existencia de tumbas. En particular, es la tumba de Heinrich Von Kleist la que le interesa destacar. A diferencia de las tumbas de Fichte y Hegel, cuya ausencia de fama explica irónicamente al anotar que el Yo inmortal de Fichte habrá de hallar otro no-yo y que el espíritu absoluto de Hegel puede desplazarse hacia cualquier otra tumba, relevando por cierto toda ruina, la tumba de Kleist -autor, por cierto, que Schmitt rescata en otros textos<sup>270</sup>- sí permite recordar a un escritor cuya obra afirma un pasado perdido, en el que las mujeres adquieren un maravilloso aire cristiano y los franceses aparecen como enemigos.

Kleist, sin embargo, testimonia un pasado con el que Schmitt no puede graficar el presente. En un mundo en el que resulta difícil distinguir entre utopía y ciencia, de acuerdo a la curiosa y sugerente anotación de Schmitt sobre Borges<sup>271</sup>, ya no queda para testimoniar mucho más que un lamento. Lo que pudo narrarse deviene caduco. Si bien Melville pudo relatar relatar la nueva vida marítima, a través de Moby Dick como epopeya de la expansión hacia el mar<sup>272</sup>, termina imponiéndose su tragedia. De ahí que Schmitt no se identifique con el capitán que combate contra el monstruo, sino con quien resiste, dentro del nuevo orden marítimo, con el recuerdo del antiguo derecho político que no le permite seguir mandando: “Yo soy el último representante consciente del *jus publicum Europaeum*, su último profesor e investigador en un sentido existencial, y experimento su fin como Benito Cereño experimentó el periplo del buque pirata”<sup>273</sup>.

---

270 De hecho, en su texto sobre el romanticismo, Schmitt sustrae a Kleist de cualquier carácter romántico (Romanticismo político nota al pie 16, p. 127). Años más adelante, lo destaca como poeta de la resistencia ante Napoleón Teoría del Partisano. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1966, p. 16; “Clausewitz como pensador político o el honor político de Prusia”. Revista de Estudios Políticos nº163, 1969, p. 18.

271 Schmitt, Carl. La tiranía de los valores. Buenos Aires: Hydra, 2009, p. 106.

272 Schmitt, Carl. Tierra y mar. Una reflexión sobre la historia universal. Madrid: Trotta, 1997, p. 34.

273 Schmitt, Carl, “Ex captivitate salus”, en *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*, Madrid, 2010, p. 67. A esta imagen Schmitt suma, en una entrevista años más tarde, la identificación de sí mismo con el héroe (sic) de *El Proceso de Kafka*. Junto con recordar que un hébreo ha escrito tal obra tras la Gran Guerra, señala que todos los alemanes están en esa posición, en la que cada vez se estaría peor. El entrevistador no prosigue tan macabro diálogo -o, si se quiere especular, no transcribe lo que sigue.

## 5. Claridades literarias

La lectura política de Benito Cereño que Schmitt anuncia es desarrollada, con su siempre sorprendente lucidez y documentación, por Dotti<sup>274</sup>. En un extenso artículo, este último documenta y prosigue la obsesión de Schmitt hacia el personaje de Melville, brindando sorprendentes noticias acerca de una supuesta escritura onírica en la que Schmitt fabula que cuando el barco en el que sucede la rebelión contra Benito Cereño cae al Maelstrom, el otrora capitán dice que prefiere morir en manos de los rebeldes antes que dándoles una mano<sup>275</sup>; asimismo, Dotti documenta que en su diario Schmitt anota que le daría un gran placer escribir una continuación de la obra en la que Cereño se presentase ante un tribunal kafkiano<sup>276</sup>.

Tan sorprendentes fantasías expresan la imposible heroicidad de quien no puede hacer más, ni menos, que testimoniar el antiguo derecho político europeo frente a su disolución en la era de la despolitización, a la cual Schmitt desea resistir en su doble faceta de la retórica humanitaria o de la burocratización técnica de la ley. Muerto en el remolino o culpabilizado por el tribunal, el antiguo capitán no reconoce ni la amistad con sus enemigos ni el valor de una ley sin justicia, limitándose a exponer el nihilismo que lo circunda.

Junto con esas figuras, Dotti recorre algunas de las imágenes principales de la narración de Melville, a partir de cuestiones cuyo análisis exhaustivo sobrepasaría por mucho este texto. Habrá de bastarnos su vinculación del frecuente silencio de Babo, el líder de la

---

Como sea, lo descrito no solo resulta importante para pensar la biografía de Schmitt, en particular en lo que refiere a su burda desimplicación con el nazismo, sino también para pensar la falta, y su insistencia en la falta, de la figura del héroe que buscamos explicitar en Benito Cereño. Schmitt, Carl, “Un giurista davanti a se stesso”. Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste. Vicenza: Nedro ri Pozza Editore, 2005, p. 162.

274 Sobre el tema, resulta útil también la lectura, no tan extensa por cierto como la de Dotti, desarrollada por Thomas O. Beebe. “Carl Schmitt’s Myth of Benito Cereno”. Seminar: A Journal of Germanic Studies, Vol. 42, n.º 2, 2006.

275 Citado en Dotti, Jorge, ““Seguid a vuestro jefe”. Reverberaciones decisionistas en Melville”, en Deus Mortalis n.º 2, 2003, p. 169, nota al pie 57.

276 Ibid, p. 180, nota al pie 71.

rebelión negra frente a Benito Cereño, con el de Bartleby<sup>277</sup>. A primera vista, la analogía resulta, por lo decir lo menos, inesperada: Mientras Babo es un líder activo que simula una situación pasiva, Bartleby se resiste a cualquier liderazgo o acción al exhibir, de modo impudico, una pasividad radical. Por esta razón, la similitud entre uno y otro personaje solo puede pensarse, como lo hace Dotti, con el supuesto schmittiano de que la desobediencia marítima no es capaz de formar un nuevo orden político, solo puede desactivar el poder hasta el extremo que lleva a Bartleby a preferir morir, contra toda soberanía que pudiese haber decidido por su vida. Si el silencio de Babo es elocuente, según consigna Dotti, no lo es por dar con la felicidad que destaca Benjamin en Hamlet, sino por su mero rechazo a un orden que no podría restituirse.

Ante ello, la literatura no podría haber construido un nuevo mito, debiendo limitarse a indicar, sin palabras fundacionales, su imposibilidad. En esa dirección, para Dotti la importancia del texto pasa tanto por su tematización de la desistencia nihilista de la política como por el rol que adquiere la propia literatura en ese presente irrevocable. Ya no puede contar con la antigua fuerza esclarecedora con la que la literatura recomponía la eticidad gracias a su descubrimiento del crimen.

Si aquella descripción de la escritura literaria puede ser acusada de generalidad, más discutible puede ser aún el que Dotti afirme que la literatura moderna, desde Poe y Melville, sea la de la tematización de su imposibilidad de continuar esa recomposición, dado el cortocircuito entre la investigación y la resolución del crimen: O bien no hay nada que investigar, como en Poe, o bien el investigador no es capaz de resolver el crimen, como en Melville<sup>278</sup>.

---

277 Ibid, p. 216.

278 Al parecer, por cierto, no es solo la obra cuyo comentario glosamos lo que interesa a Dotti de Melville. En una entrevista, añade lo siguiente: “El archifamoso comienzo del primer capítulo: “Call me Ishmael”. Pezzoni opta por “Pueden ustedes llamarle Ismael”. No me gusta nada su elección, pues se pierde –a mi entender– un motivo vertebrador. El personaje de Melville impone al lector (sin fórmulas de cortesía irónicas: estamos en la violencia del origen, cuestión seria como pocas) el gesto fundacional por excelencia: la prohibición de bucear en el pasado, cortar la genealogía, pues se está comenzando desde la nada. El referente bíblico es demasiado ilustrativo: el personaje lleva el nombre de un hijo bastardo de Abraham (de cuya estéril esposa es sierva la madre de Ismael), y en su

Desde esta filosofía de la historia, la que poco podría preocuparse por las ambigüedades que instala todo texto literario, Dotti afirma su valor literario desde un criterio teológico-político irreductible a la lectura de las formas del texto. El argentino no duda de los significados claros que podría tener la literatura, incluso cuando lo que esta muestra, de acuerdo con su propia explicación, es la falta de fundamentos que podría dar un significado claro. Sin trascendencia ni objetividad, la escritura de Melville ya no cuenta ni con la certeza de la tierra ni la de los dioses, pero sí puede mostrar con claridad, según Dotti, la imposibilidad de la justicia en el mundo moderno:

Ninguna objetividad superior justifica un esfuerzo cuyo sentido existencial no es del conocimiento qua acceso a lo trascendente, sino el de un procedimiento circunscripto dentro de la inmanencia abismal, sin fundamento. Alcanzar el resultado esclarecedor consiste en ir remediando la torpeza hermenéutica, enmarcado por un espacio donde la búsqueda

---

destino interviene oportunamente Dios (dos veces lo protegen los ángeles en el desierto). Al lanzarse a la infinitud, Ismael de Melville está cerrando su pasado marcado por el Viejo Testamento y va a iniciar, a la luz del Nuevo, un largo derrotero de aprendizaje hasta un renacimiento que adquiere la dimensión de un evento novotestamentario, romántico-idealista (según la imagen que Melville tiene del deutschen Idealismus) y panteísta. El derrotero expiatorio de la tripulación acontece en los espacios por excelencia de la Modernidad: el de un Estado en miniatura y en el de la vivencian existencialmente (y no meramente teorizan a partir de lo que están predisuestos a encontrar en los cielos), es decir, en el infinito oceánico. Y es en esta infinitud real que tiene lugar el renacer de Ismael. En su magna novela, Melville nos pone ante el significado profundo del agua bautismal redentora y, por ende, de la relación entre la antigua y la nueva Alianza, entre una visión mesiánica y otra cristológica, entre la utopía y el orden estatal, sin que al mismo tiempo estas polaridades dejen de estar surcadas de dudas y contradicciones (son imperfectas: mera ensueño desde la cofa; terror paralizante en las cubiertas). ¿Cuál es el verdadero bautismo, el del rito pagano a cargo de legislador original Ahab y su orden despótico, vicario del mal, o el de la presencia de lo trascendente como restaurador del buen orden mediante una intervención milagrosa y transparente (sobrevivir gracias a un ataúd: renacer de la tumba)? En el estado de naturaleza acusoso, los levitaneas se han concentrado en los veleros que lo surcan: las vicisitudes del Pequod nos van llevando al corazón de la teología política, al milagro del nacimiento (el misterio de la Encarnación; la dignificación de los humanos como representantes del mismo acto, sin distinciones, diferencias ni marcas selectivas; la instauración de estatalidad como gesto que seculariza tal instante excepcional, modelándose a partir del paradigma eclesiológico cristiano).” Tan larga es aquí de interés porque despliega, ante Moby Dick, una estrategia similar a la que atraviesa su lectura de Benito Cereño. Esto es, la afirmación, desde el comienzo, de significados claros, partiendo por el del significado del personaje, y su significado teológico del significado. Entrevista a Jorge Dotti, en *El Río Sin Orillas*, nº1, 2007, 236-267, p. 244.

de la verdad y la justicia no es más que un capítulo de la conflictividad total, distintiva de la sociabilidad moderna. No hay soportes sustanciales, sino luchas de poder<sup>279</sup>.

## 6. Comandar el performativo

El trabajo de la teoría política decisionista pasa, en ese marco, por pensar otra relación entre la palabra y la verdad. De este modo, Dotti se vale de la literatura para describir una crisis que solo podría ser subsanada, más allá de la literatura, a través de la política pensada con Schmitt. En su comentario del texto schmittiano sobre el romanticismo, que no deja de situar en continuidad con el resto de la producción del autor alemán<sup>280</sup>, Dotti sostiene que el mundo contemporáneo es incapaz de representar, debido a su carácter amorfo<sup>281</sup>. Puesto que la verdadera representación se comprende como la encarnación de cierta verdad previa a la mediación representativa, y dada la ausencia de esa verdad en el mundo nihilista, no queda sino una representación vacía, atravesada por el caprichoso deseo de constituirse a sí misma. Es contra ello que ha de pensar.

Por lo mismo, la crítica de Schmitt permite a Dotti cuestionar, además de cualquier prurito de autonomía literaria, toda concepción de la política que busque afirmarse de modo autónomo, sin trascendencia alguna de tipo teológico-político. En efecto, señala que la crítica de Schmitt al romanticismo es útil para criticar al ocasionalismo populista tan común en los intelectuales latinoamericanos<sup>282</sup>. Con ello, pareciera pensar en Ernesto Laclau, cuya obra, en otro artículo lee y critica como cierta manifestación filosófica, propia de lo que Dotti entiende como deconstrucción<sup>283</sup>, de la imposición indiferenciada del criterio

---

279 Ibid, p. 223.

280 Dotti, Jorge. *Carl Schmitt en Argentina*. Rosario: Homo Sapiens Ediciones, p. 901.

281 Dotti, Jorge. "Romanticismo o decisión política: aut aut". *Prismas* n°4, 2000, p. 97.

282 Dotti, Jorge. "Romanticismo o decisión política: aut aut". *Prismas* n°4, 2000, 85-102, p. 99.

283 No está de más señalar que si bien la crítica a Dotti a la deconstrucción es injusta, pues Derrida justamente piensa esta como la justicia, si puede criticarse a Laclau la concepción autovalorizante de la política que Dotti cuestiona. La pregunta, por ende, no es si hay un criterio ético de la política en Laclau, en cuya teoría por cierto se extraña esa dimensión,

económico del valor en el mundo contemporáneo. Frente al criterio de intercambiabilidad impuesto por el dinero, el que Laclau heredaría en su concepción de significantes flotantes igualmente válidos, Dotti aspira a un decisionismo instaurado merced al performativo originario<sup>284</sup> que instala lo trascendente en lo inmanente. Con ese gesto, imagina que el soberano puede irrumpir en cuanto tal con una palabra plena de inequívoco significado. Es decir, que con su palabra puede decidir, gracias a un significado que puede decidir, de modo tal que no podría someterse al cedazo indecidible de la literatura. Es con la univocidad del significado que puede ejercerse el mando. Soberano, por decirlo torpemente, es quien puede decir la excepción que decide, decidiendo en ese gesto lo que se ha dicho.

Impera aquí destacar que, en su lúcida crítica a la teoría del performativo de Austin, Derrida explicita que todo acto de habla está asediado por otros actos de habla que desestabilizan cualquier distinción entre normas y géneros del habla. Contra el intento analítico de distinguir con claridad entre actos de habla exitosos y actos parasitarios, para Derrida la condición de posibilidad del éxito del performativo es, necesariamente, su condición de imposibilidad<sup>285</sup>. O sea, que no podría distinguirse con claridad y distinción entre la realización de un performativo (digamos, con Dotti) político y su desrealización (digamos, con y contra Dotti) literaria, ni mucho menos entre un performativo originario y sus copias. Lo que enseña la noción de performatividad, da a entender Derrida, es que ninguna palabra puede anularse o asegurarse, que no hay manera de determinar lo que

---

sino si puede agruparse de modo tan rápido a Laclau y Derrida. Esto resulta central para pensar, de acuerdo a lo que indicaremos más adelante, la chance de otro pensamiento de la literatura que sí sea capaz de pensar, a partir del carácter arbitrario de la letra, otra relación entre literatura y política, y desde un punto de vista no autoritario, a diferencia de lo pensado desde Schmitt y Dotti. Probablemente para ello sea necesario ponderar la utopía más allá del subjetivismo en el que, para Dotti, cae la literatura contemporánea. Dotti, Jorge. "Nota complementaria. Schmitt lee a Borges". En *La tiranía de los valores*. Buenos Aires: Hydra, 2009, p. 155.

284 Dotti, Jorge. "¿Cómo mirar el rostro de la Gorgona? Antagonismo postestructuralista y decisionismo". *Deus Mortalis* n°3, 2004, p. 512.

285 Derrida, Jacques. "Signature, événement, contexte". *Marges de la philosophie*. París: Minuit, 1972 p. 385 y ss.

hace, o deshace. Es ello lo que abre la posibilidad de un orden político en la indecisión y el correlativo lazo entre literatura y democracia<sup>286</sup>. Si puede prometerse la democracia, insiste Derrida en un enunciado que quizás habría que pensar antes de seguir repitiendo, es porque puede prometerse la literatura, y viceversa. Y la denegación de esa promesa no deja de alterar el orden que la deniega. Ningún orden certero, por ende, podría fundarse gracias a la palabra, toda vez que ningún orden podría pensarse sin palabras, ni mucho menos recomponer su eticidad gracias al descubrimiento literario de una palabra original.

De ahí, por tanto, la inevitabilidad de discutir, desde la deconstrucción, toda soberanía política determinada. Si para Derrida el orden político requiere de la literatura en tanto exposición de la indeterminación, para Dotti ha de abjurar de ella, limitándola a significados claros que puedan ser coherentes con la necesidad de una palabra soberana que sí puede erigir el orden que promete. De hecho, en otro de sus textos, Dotti contrapone la promesa utilitarista del dinero, sometida a la lógica del valor, a la necesidad política de una promesa constituyente<sup>287</sup>. Es decir, una palabra plena que se resguarde de la indeterminación, que pueda realizar el mando en el mundo sin ambigüedad. Y es que el Estado, escribe en algún paréntesis, vive de evitar el barroco horror vacui<sup>288</sup>.

Ante la imposibilidad de un orden clásico que se piense ajeno a la indeterminación, la soberanía que se quiere para el mundo contemporáneo ha de controlar lo que reconoce como un exceso que la amenaza. Es por ello que resulta discutible afirmar, como lo hace Schwarzböck, que por leer a Schmitt desde la izquierda, la posición de Dotti resulte estético-política<sup>289</sup>. Todo lo contrario, apuesta por la

---

286 Derrida, Jacques. *Passions*. París: Galilée, 1993, p. 65.

287 Dotti, Jorge. "Contratar, prometer". En: Graciela Frigerio & Daniel Korinfeld & Margarita Poggi (Compiladores). *Construyendo un saber sobre el interior de la escuela*. Buenos Aires: Ediciones Novedades Educativas, 1999. p. 71.

288 Dotti, Jorge. "De Karl a Carl: Schmitt como lector de Marx". En: Chantal Mouffe (Compiladora). *El desafío de Carl Schmitt*. Buenos Aires: Prometeo, 2011, p. 177.

289 Schwarzböck, Sylvia. "Schmitt, Marx y Argentina. Una lectura estético-política de la lectura de Jorge Dotti". *Avatares Filosóficos* nº2, 2015, p. 99.

política contra la estética para indicar la necesidad de que el soberano supere la ambigüedad, mediante una pasión barroca<sup>290</sup> que asuma la necesidad de la decisión en la equivocidad que la circunda. Sus palabras son claras acerca de la necesidad de la claridad de las palabras:

Para la comprensión decisionista de la realidad, en cambio, lo político es barroco, aborrece el vacío y corta las flotaciones; define identidades en las situaciones extremas, las cuales conforman el contexto teológico-político, no ontológico, que da sentido a los antagonismos humanos en su máxima intensidad, aquella que precisamente lleva a la luz el criterio de lo político<sup>291</sup>.

## 7. Soberanía y barroco en la Argentina postcolonial

Con esas nociones pueden reconstruirse algunas impresiones de Dotti acerca del debate sobre el romanticismo en Latinoamérica. Casi al pasar, dibuja a Rosas como nada menos que una versión sudamericana de la tradición española del soberano barroco<sup>292</sup>. Hemos de suponer que refiere con ello a la descripción que brinda Schmitt. La dictadura

- 
- 290 Otro texto en el que Dotti reitera esta noción barroca de lo político, comprendida como la imposición vertical de la autoridad del soberano, versa sobre la noción kantiana del juicio, igualmente crucial en la discusión acerca de las relaciones entre democracia y literatura. En particular, debido a que Dotti se detiene en la importante lectura que hace Arendt del juicio en Kant como facultad política. A tal lectura, Dotti cuestiona que su afirmación de la discusión intersubjetiva sobre la belleza olvide la importancia política de la obediencia. Al reducir el enfrentamiento a la lógica de la discusión, Arendt cae, cuestiona Dotti de modo discutible, en la estetización de la política ("La libertad del Juicio: epistemología y política a la luz de la tercera Crítica". En: David Sobrevilla (Compilador). Filosofía, estética y política en la Crítica del Juicio de Kant. Actas del Coloquio de Lima conmemorativo del bicentenario de la tercera Crítica. Lima: Instituto Goethe, 1991, p. 147; Esta caracterización de Arendt es repetida en Dotti, Jorge. "Hanna Arendt y la crítica del juicio. En ocasión de un Bicentenario". En: José Sazbón (Compilador). Homenaje a Kant. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1993, p. 33). En ese sentido, la crítica de Arendt a la política moderna, sería tributaria de cierto romanticismo, es decir, no habría logrado desengancharse del todo del mundo moderno. Frente a ello, Dotti rescata la elaboración kantiana del juicio para pensar en la imposibilidad de derivar la decisión particular desde un criterio universal. El punto está en que, en lugar de habitar esa brecha como en la posición de Arendt, que, como bien nota Dotti, puede considerarse allí heredera de una posición desteologizante, el decisionismo intenta cerrar esa brecha a partir de una autoridad soberana que plantea una política contra toda estética.
- 291 Dotti, Jorge, "¿Cómo mirar el rostro de la Gorgona? Antagonismo postestructuralista y decisionismo", en Deus Mortalis nº3, 2004, 451-516, p. 498.
- 292 Dotti, Jorge. La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina desde el Romanticismo hasta el Treinta. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1991, p. 24.

rosista, en ese sentido, establecería un nuevo modo de soberanía tras la disolución del antiguo vínculo colonial. Por lo mismo, se opone al prurito de modernización liberal que encabezan Alberdi, Sarmiento y otros tantos autores que han sido denominados, una y otra vez, como románticos. Lo interesante es que, según Dotti, este último apelativo resulta equivocado para caracterizar a tales autores, lo cual obliga a mitigar la tradicional contraposición liberal que se ha realizado entre Rosas y sus enemigos.

En su prólogo a *Romanticismo Político*, Dotti destaca la utilidad del texto para pensar a los autores del XIX como políticos románticos, mas no como románticos políticos. Puesto que se habrían dedicado a la política, a partir de nociones claras sobre lo justo y lo injusto, se hallan lejos del ocasionalismo romántico. De ahí, explicita, su distancia ante la valoración estetizante del romanticismo por las figuras del caudillo, la naturaleza exuberante, la religiosidad popular o las lenguas autóctonas. Su rechazo a tales formas, recurrentes en textos varios partiendo por *Facundo*, opera, de acuerdo con Dotti, desde un criterio irreductiblemente político<sup>293</sup>.

En esa línea, lo que pudo haber habido de romanticismo en los autores de la época se juega en cierto utopismo frente a la realidad histórica cuya soberanía encarna Rosas, mas no en la afirmación romántica de la ambigüedad literaria. De este modo, Dotti puede describir a Alberdi como romántico, mas para señalar que el interés que posee su obra no es tanto el de la tensión entre romanticismo e ilustración, sino en los medios de los que se vale para alcanzar la finalidad del orden liberal. Y, allí, el arte poca importancia posee. Por ello, su texto no solo parte con un epígrafe de Alberdi que indica que los amigos más peligrosos de la libertad son el poeta y soldado. Además, explicita que la crítica de Alberdi a la falta de virtudes comerciales de quienes emigran, podría también haber señalado a comediantes y músicos<sup>294</sup>.

293 Dotti, Jorge. “Defínidme como queráis, pero no como romántico. (Carl Schmitt)”. En: Schmitt, Carl, *Romanticismo político*, p. 33. Una consideración, a la inversa, de tales autores como románticos políticos puede revisarse, en un contraste crucial, en Levene, Ricardo. “Sarmiento, Sociólogo de la Realidad Americana y Argentina”. *Revista Mexicana de Sociología* Vol. 1 nº4-5, 1939, p. 133.

294 Dotti, Jorge. “La emancipación sudamericana en el pensamiento de Juan Bautista Alberdi”. Las vetas del texto. Buenos Aires: Las cuarenta, 2009, p. 49.

Así, incluso una caracterización de los autores decimonónicos de mediados del siglo XIX como románticos habría de resguardarse de una lectura romántica de su prurito antiestético. Su disputa con Rosas parece ser la de dos modos de soberanía política, entre el autoritarismo barroco rosista y un liberalismo que renuncia a la palabra de la teología política sin afirmar la indeterminación de la palabra literaria, sino con la pretensión de otro tipo de palabra cierta.

Ante ello, la pregunta que ha de recorrerse para pensar la fundación de un orden moderno en Argentina es la de cuánto y cómo se desplaza un autoritarismo religioso si poco cambia su concepción de una palabra verdadera, ahora con pretensión científica, no asediada por la ambigüedad del performativo literario que, para Schmitt y Dotti, asedia la modernidad. Es decir, cuando el liberalismo político se despliega sin el liberalismo estético inseparable de la constitución de la esfera pública europea. Frente a esa falta, contra la teología católica de la colonia, Sarmiento y sus contemporáneos instalan un nuevo deseo de una palabra plena.

Tal cuestión abre la pregunta por el autoritarismo positivista que se prolonga en las posteriores décadas del siglo XIX, y también por las tecnocracias neoliberales del XXI que se piensan al margen de la melancolía y la ambigüedad. Dotti pensó con lucidez frente a ellas, desde una lógica que parece ser simultáneamente conservadora y radical. Otra opción, sin raíces ni conservaciones, puede ser la afirmación de la literatura, a partir de otra concepción de la literatura que la de los conservadores. La elaboración de esa posición deviene necesaria para que la crítica a la estetización de la política no signifique una politización antiestética. Es decir, que se sustraiga, y pueda combatir en su indeterminación, a las nuevas versiones que desean una clara afirmación, con formas ya determinadas, de otro modo de palabra plena. No hay duda de que la lectura de Dotti, contra sus dudas, puede ayudar a sembrar esa duda allí donde no hay suelo que le asegure hospitalidad.

## Bibliografía

- Beebee, Thomas O. “Carl Schmitt’s Myth of Benito Cereno”. *Seminar: A Journal of Germanic Studies*. Vol. 42, nº2 2, 2006, pp. 114-134.
- Benjamin, Walter. *El origen del trauerspiel alemán*. Obras. Libro I, Volumen I. Madrid; Abada, 2010.
- Bórquez, Zeto. *Estructura y patetismo: una aproximación al problema filosófico de la deformación*. Tesis presentada para optar al título de Magíster en Artes con mención en Teoría e Historia del Arte en la Universidad de Chile, 2015.
- Derrida, Jacques. *Passions*. París: Galilée, 199
- \_\_\_\_\_. “Signature, événement, contexte”. *Marges de la philosophie*. París: Minuit, 1972, 365-393
- Dotti, Jorge. *Carl Schmitt en Argentina*. Rosario: Homo Sapiens Ediciones.
- \_\_\_\_\_. “¿Cómo mirar el rostro de la Gorgona? Antagonismo postestructuralista y decisionismo”. *Deus Mortalis* nº3, 2004, 451-516.
- Dotti, Jorge, “Contratar, prometer”. En: Graciela Frigerio & Daniel Korinfeld & Margarita Poggi (Compiladores). *Construyendo un saber sobre el interior de la escuela*. Buenos Aires: Ediciones Novedades Educativas, 1999. p. 63-71.
- \_\_\_\_\_. “De Karl a Carl: Schmitt como lector de Marx”. En: Chantal Mouffe (Compiladora). *El desafío de Carl Schmitt*. Buenos Aires: Prometeo, 2011, 133-181.
- \_\_\_\_\_. “Defínidme como queráis, pero no como romántico. (Carl Schmitt)”. En: *Carl Schmitt. Romanticismo político*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2001, 9-39.
- \_\_\_\_\_. “El Hobbes de Schmitt”. *Cuadernos de Filosofía* nº32, 1989, 57-69.
- \_\_\_\_\_. “Hanna Arendt y la crítica del juicio. En ocasión de un Bicentenario”. En: José Sazbón (Compilador). *Homenaje a Kant*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1993, 27-34.
- \_\_\_\_\_. “La emancipación sudamericana en el pensamiento de Juan Bautista Alberdi”. *Las vetas del texto*. Buenos Aires: Las cuarenta, 2009, 19-64.
- \_\_\_\_\_. *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina desde el Romanticismo hasta el Treinta*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1991.
- \_\_\_\_\_. “La libertad del Juicio: epistemología y política a la luz de la tercera Crítica”.

**Las ambigüedades del performativo.  
La crítica política a la literatura en Carl Schmitt y Jorge Dotti**

- En: David Sobrevilla (Compilador). *Filosofía, estética y política en la Crítica del Juicio de Kant. Actas del Coloquio de Lima conmemorativo del bicentenario de la tercera Crítica*. Lima: Instituto Goethe, 1991, 99-166.
- \_\_\_\_\_. “Nota complementaria. Schmitt lee a Borges”. En *La tiranía de los valores*. Buenos Aires: Hydra, 2009, 149-173.
- \_\_\_\_\_. “La representación teológico-política en Carl Schmitt”. *Avatares filosóficos* nº1, 2014, 27-54.
- \_\_\_\_\_. ““Seguid a vuestro jefe”. Reverberaciones decisionistas en Melville”. *Deus Mortalis* nº2, 2003, 115-244.
- Entrevista a Jorge Dotti, en *El Río Sin Orillas*, nº1, 2007, 236-267.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método I*. Salamanca: Sigueme, 2003.
- Galli, Carlo. “Hamlet: Representation and the Concrete”. En: Graham Hammill & Julia Reinhard Lupton. *Political Theology and Early Modernity*. Chicago: Chicago University Press, 2012, 60-83.
- González, Horario. “Jorge Dotti”. En *Página 12*, 26 de marzo de 2018.
- Kafka, Franz. *Aforismos de Zurau*. México D.F.: Sexto Piso, 2005.
- Kahn, Victoria. “Hamlet or Hecuba: Carl Schmitt’s Decision”. *Representations* nº 83, 2003, 67-96.
- Levene, Ricardo. “Sarmiento, Sociólogo de la Realidad Americana y Argentina”. *Revista Mexicana de Sociología* Vol. 1 nº4-5, 1939.
- Levi, Neil. “Carl Schmitt and the Question of the Aesthetic”. *New German Critique* 101, Vol. 34 nº2, Summer 2007, 27-43.
- Lowith, Karl. ““El decisionismo ocasional de Carl Schmitt”. Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006, 43-89.
- Pan, David. “Afterword: Historical Event and Mythic Meaning in Carl Schmitt’s Hamlet or Hecuba”. En: *Hamlet or Hecuba: The Intrusion of the Time into the Play*. Nueva York: Telos Press, 2009, 69-119
- Ramírez, Carlos. ““Todos son genios”: La crítica a la estetización de la acción política en Carl Schmitt”. *Revista de Estudios Sociales* n.34, 2009, 59-71.
- Roques, Christian. “Radiographie de l’ennemi : Carl Schmitt et le romantisme politique”. *Astérion* n°6, 2009.

Rust, Jennifer & Lupton, Julia. "Introduction: Schmitt and Shakespeare". En: Hamlet or Hecuba: The Intrusion of the Time into the Play. Nueva York: Telos Press, 2009, xv-li

Santner, Eric. "The Royal Remains: Carl Schmitt's Hamlet or Hecuba". Telos nº153, 2010, 30-50.

Schmitt, Carl. Catolicismo y forma política. Madrid: Tecnos, 2011.

\_\_\_\_\_. "Clausewitz como pensador político o el honor político de Prusia". Revista de Estudios Políticos nº163, 1969, 5-30

\_\_\_\_\_. El Concepto de lo Político. Madrid: Alianza, 2009.

\_\_\_\_\_. El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político. México D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana, 1997

\_\_\_\_\_. "Ex captitivate salus". Ex captititate salus. Experiencias de la época 1945-1947. Madrid: Trotta, 2010, 55-69.

\_\_\_\_\_. "Foreword to the German Edition of Lilian Winstanley's Hamlet and the Scottish Succession". Telos nº153, 2010, 164-177.

\_\_\_\_\_. Hamlet o Hécuba. La irrupción del tiempo en el drama. Valencia: Pre-Textos, 1993.

\_\_\_\_\_. "La visibilidad de la iglesia. Una reflexión escolástica". Daimon nº13, 1996, 11-18.

\_\_\_\_\_. La tiranía de los valores. Buenos Aires: Hydra, 2009.

\_\_\_\_\_. "Prólogo a la edición española". Ex captititate salus. Experiencias de la época 1945-1947. Madrid: Trotta, 2010, 21-23.

\_\_\_\_\_. Romanticismo político. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2001.

\_\_\_\_\_. Teología Política. Madrid: Trotta, 2009.

\_\_\_\_\_. Teoría del partisano. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1966

\_\_\_\_\_. Tierra y mar. Una reflexión sobre la historia universal. Madrid: Trotta, 1997

\_\_\_\_\_. "Un giurista davanti a se stesso". Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2005, 151-183.

Schwarzböck, Sylvia. "Schmitt, Marx y Argentina. Una lectura estético-política de la lectura de Jorge Dotti". Avatares Filosóficos nº2, 2015, 84-102.

- Traverso, Enzo. ““Relaciones peligrosas”. Walter Benjamin y Carl Schmitt en el crepúsculo de Weimar”. *Acta Poética* nº28 (1-2), 2007, 93-109.
- Villacañas, José Luis. “Romanticismo político”. *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008, 55-77.
- \_\_\_\_ & García, Román. “Hamlet y Hobbes. Carl Schmitt sobre Mito y Modernidad Política”. En *Carl Schmitt. Hamlet o Hécuba. La irrupción del tiempo en el drama*. Valencia: Pre-Textos, 1993.
- \_\_\_\_\_. “Walter Benjamin y Carl Schmitt. Soberanía y Estado de excepción”. *Daimon* nº13, 1996, 41-60.
- Weber, Samuel. “Taking Exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt”. *Diacritics* Vol. 22 nº3-4, 1992, 5-18.

## La unión de los católicos

Pablo Pérez Wilson

City University of New York – Baruch College

### Resumen:

Este artículo analiza la continuidad entre estética y política en la obra del pensador católico chileno Osvaldo Lira. El artículo argumenta que el proyecto político de Lira, asegurar el lugar moral y social de la iglesia católica en la sociedad, se basó en la complementariedad entre una crítica del liberalismo–secular y la reflexión sobre la forma estética. Sobre ese eje Lira concibió la política como un campo de antagonismos y propuso una política católica como manera de evitar el cierre secular del mundo.

**Palabras clave:** Osvaldo Lira, catolicismo, Chile, pensamiento reaccionario

### Abstract:

This article analyzes the continuity between aesthetics and politics in the work of Chilean Catholic thinker Osvaldo Lira. The article argues that Lira's political project, whose mission was to secure the moral and social place of the Catholic Church in society, was based on the complementarity between a critique of secular-liberalism and a reflection on aesthetic form. Lira conceived of politics as a field of antagonisms and proposed a Catholic politics as a way to avoid the secular closure of the world.

**Keywords:** Osvaldo Lira, Catholicism, Chile, reactionary thought

## 1. La unión de los católicos

Osvaldo Lira (1904–1996) fue uno de los referentes más relevantes de la derecha intelectual chilena del siglo veinte. Sacerdote salesiano, profesor de teología y filosofía, traductor y polemista, escribió sobre política, literatura, arte, estética, teología, religión y derechos humanos. Participó activamente de los debates avanzados desde la década del treinta en un conjunto de importantes revistas del conservadurismo local como *Estudios*, *Estanquero*, *Finis Terrae*, *Portada*, *Qué Pasa*, *Fiducia* y *Tizona*. Durante la década del cuarenta residió en España donde participó de los círculos del hispanismo franquista. En 1952 se suma como profesor de las universidades católicas en Valparaíso y luego en Santiago. Su mayor influencia político–intelectual fue en los años sesenta. En este período ejerce un fuerte ascendiente sobre el grupo de estudiantes que fundara el Movimiento Gremial en la Universidad Católica. El punto más álgido de esta influencia se plasma en la “Declaración de principios del gobierno militar”<sup>295</sup>.

La trayectoria de Lira hasta 1974, que a primera vista pudiera parecer ascendiente, no estuvo exenta de dificultades. Su involucramiento político derivó en un castigo–salida de Chile durante doce años. Polemizó con autoridades eclesiásticas debido a su férrea oposición a las reformas derivadas del Concilio Vaticano II. Hacia fines de los años setenta Lira se distancia públicamente de la dictadura cuando quedó claro que la Comisión Ortúzar, encargada de redactar la nueva constitución política liderada por el fundador del Movimiento Gremialista Jaime Guzmán Errázuriz, había establecido un pacto con el emergente grupo tecnocrático encargado de la administración e implementación de la nueva política económica de la dictadura militar<sup>296</sup>. De esta forma el proyecto político de Lira, definido fundamentalmente por la reivindicación del lugar moral

295 Cristi, Renato y Carlos Ruiz. *El pensamiento conservador en Chile: seis ensayos*. Santiago: Editorial Universitaria, 1992, pp. 124-139.

296 Cristi, Renato. *El pensamiento político de Jaime Guzmán: autoridad y libertad*. Santiago: LOM Ediciones, 2000, pp. 77-100. Castro, José Manuel. *Jaime Guzmán: ideas y política 1946-1973: corporativismo, gremialismo, anticomunismo*, Vol. 1. Santiago: Ediciones Centro de Estudios Bicentenario, 2016, pp. 39-45 y 155-188. Gazmuri, Cristián. *¿Quién era Jaime Guzmán?* Santiago: RIL Editores, 2013. Muñoz Tamayo, Víctor. *Historia de la UDI: generaciones y cultura política (1973-2013)*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2016, pp. 53-149.

y autoridad de la iglesia católica en la sociedad, quedó parcialmente truncado. Para Lira el nuevo contexto que se abre con la promulgación plebiscitada de la constitución resulta abiertamente beligerante a la buscada confluencia entre nacionalismo y corporativismo. El propio Lira, que quiso representar intelectualmente esta alianza, fue desplazado por el pacto entre el nuevo constitucionalismo de Guzmán y la tecnocracia neoliberal. Lira se opuso a la constitucionalización de las reformas económicas implementadas desde mediados de los años setenta y principios de la década del ochenta pero aceptó la elevación del poder ejecutivo bajo dictadura. Si bien el programa de Lira fue desechado por la junta se mantuvo como punto ciego y continuó funcionando residualmente al interior del campo de pensamiento conservador. Este posicionamiento, con y contra la dictadura, desplazó definitivamente a Lira de la órbita de influencia intelectual en los círculos más cercanos a la junta militar y también en otros espacios<sup>297</sup>.

La importancia de Lira reside en que su posición, realzar el lugar moral y de autoridad de la iglesia católica en la sociedad, constituye un referente intelectual para el conjunto de los posicionamientos de la derecha chilena frente a las dos crisis constitucionales que definen la modernidad política del siglo veinte en Chile. La fragilidad del pacto que llevó a la redacción de la constitución de 1925 y la posterior puesta en marcha de un plan económico basado en la sustitución de importaciones estuvieron condicionados por un desajuste entre la postulación e implementación de la institucionalidad político-económica<sup>298</sup>. En un segundo momento, el cierre violento del ciclo desarrollista abre la posibilidad de definir el marco institucional y la política económica de forma paralela e implementar simultáneamente, bajo condiciones de

297 Cristi, Renato y Pablo Ruiz-Tagle. *La república en Chile: teoría y práctica del constitucionalismo republicano*. Santiago: LOM Ediciones, 2006, pp. 161-196. Recordar que el plan para una modernización capitalista alternativa al desarrollismo comenzó a incubarse con bastante anterioridad al golpe de 1973. Correa Sutil, Sofía. *Con las riendas del poder: la derecha chilena en el siglo XX*. Santiago: Debolsillo, [2005] 2011, pp. 213-243.

298 Moulian, Tomás. *Antes del Chile Actual: la década del sesenta*. Santiago: Mutante Editores, 2014, pp. 19-56 y 161-174. Para un intento de rehabilitación de la constitución de 1925 ver: Fontaine, Arturo, Juan Luis Ossa, Aldo Mascareño, Renato Cristi, Hugo Herrera, Joaquín Trujillo, prólogo de Sonia Montecino Aguirre. 1925. *Continuidad republicana y legitimidad constitucional: una propuesta*. Santiago: Catalonia, 2018.

supresión de libertades mínimas asociadas al estado de derecho anterior, tanto reformas políticas como económicas. Lira resulta ser una figura incómoda porque su legado consiste en haber pensado los fundamentos y antecedentes de la subordinación no política de la política –afirmación de la misión supra-terrena de la iglesia– pero al mismo tiempo resistir la captura económico–secular de la política.

El vínculo entre la indivisión de la autoridad y la división de la soberanía es la base de la política tradicionalista avanzada por Osvaldo Lira. Por indivisión de la autoridad Lira entendió un verticalismo decisario de fundamento supra-terreno. Lira concibe la soberanía en términos duales, como una escisión entre soberanía política y social. El objetivo de la conciliación entre la indivisión y la división, entre autoridad y soberanía, es lo que Lira denomina la unión de los católicos. Una alianza transversal que tiene como misión asegurar los derechos de la iglesia católica. La característica distintiva del proyecto de Lira fue establecer este parangón defensivo como un piso mínimo desde el cual construir y restaurar el poder social de la iglesia. Cualquier acercamiento con sectores que reivindiquen otros principios es incompatible puesto que no se reconocen como tales. Para Lira no hay intransigencia porque el universalismo católico se superpone a la falsa ecuanimidad liberal compuesta de truncada tolerancia y exacerbado individualismo.

La posición de Lira es relevante en tanto expresión de un programa fundamentado a partir de un entendimiento político del universalismo católico. El objetivo primordial no es la constitución de un partido católico, eso sería admitir que la política está seccionada en diferentes principios, sino más bien en una apelación a la misión de la iglesia en la tierra en tanto bifurcación complementaria entre designio y mundaneidad. Lira defiende una visión política en que el objetivo de la iglesia es vincular este mundo con la trascendencia y, por tanto, establecer una trinchera para que ninguna posición avance o sea capaz de sobrepasar la perpetuación de su mandato en la tierra. Consciente del auge secular Lira propuso parapetar a la iglesia con un conjunto de fuerzas sociales fieles. En otros términos, el objetivo de Lira no es político pero sí el medio para su consecución.

La forzada posición defensiva a propósito del percibido avance político–secular gatilla la necesidad de concebir una convergencia de fuerzas sociales que desde fines del siglo diecinueve se encontraban en pleno proceso de transformación. Esta fue la línea central de los argumentos esgrimidos por Lira durante los años treinta en los diversos proyectos editoriales en que participó. Lira, en este sentido, comparte un diagnóstico más general en torno a la falta de un horizonte unitario para nacionalistas y corporativistas, concebidos como los dos grandes grupos políticos definidos por características que Lira considera complementarias teniendo en cuenta el criterio de alianza superior sintetizado como la unión de los católicos. Lira buscó un equilibrio entre tradición, entendida como el acumulado histórico y jerarquizado de costumbres, y la diferenciación social establecida en base a asociaciones comunitario–laborales.

Lira residió en España entre 1940 y 1952. Las fechas no son casuales puesto que coinciden con su involucramiento en la fallida vuelta de Ibáñez del Campo en 1938, la matanza del Seguro Obrero y la victoria del Frente Popular. En ese contexto su orden religiosa decide exiliarle por su activa participación política –más editorial que partidaria– en la década del treinta. Durante los doce años en España Lira estableció fuertes lazos con grupos intelectuales del hispanismo conservador. Logra publicar artículos, libros, traducciones, dictar clases en universidades y mantenerse activo –aunque sin pasar a primera línea– como un miembro más del entramado intelectual del franquismo. No es exagerado afirmar que los doce años de Lira en España fueron un periodo clave para asentar y concretar su visión política, enmarcada más en la monarquía que en la dictadura y en un fuerte rechazo a las instituciones liberales. La trayectoria viajera de Lira, hacia la España de la inmediata posguerra civil, es ejemplar puesto que coincide con el aislamiento internacional en términos políticos y comerciales de España y concluye poco tiempo antes de la incipiente transición hacia la apertura e integración comercial en el contexto del nuevo orden mundial impuesto luego de la segunda guerra mundial.

Lira llega a España menos de un año después de la victoria militar de Franco en 1939. Su estancia coincide con la pronta puesta en marcha de un programa de autarquía cultural que se centró “en la exaltación nacionalista, la glorificación de la cruzada, la vindicación del papel salvador del ejército, el culto al caudillo, un ferviente catolicismo y los ataques a los representantes de la ‘anti-España’” y que fue avivado por el estímulo de las humanidades a través de instancias como el Consejo Superior de Investigaciones Científicas resultó un contexto hospitalario para su labor intelectual<sup>299</sup>. La prolongada estancia en España profundiza los lazos doctrinarios con los que Lira llega a la península no sin antes tener que resistir al embate provocado por la derrota militar del eje en la segunda guerra mundial y el consiguiente aislamiento internacional de España. El programa de Lira tampoco se vio modificado ante el “giro democrático” de filósofos católicos. Al contrario, Lira encabezará el ataque contra Jacques Maritain retractándose de su previa cercanía doctrinaria con el autor de *Cristianismo y democracia*. Este alejamiento de la escolástica de Maritain marcará profundamente la empresa de revitalización del neotomismo a la que Lira se dedicará a su vuelta a Chile<sup>300</sup>.

La hispanofilia de Lira fue marcada. Exploró pasajes de la tradición hispánica temprano-moderna en Quevedo, Velázquez y Lope de Vega. Escribió sobre autores representativos de las letras del siglo veinte como Ortega y Gasset y Juan Ramón Jiménez entre muchos

299 de Riquer, Borja. *Historia de España, Volumen 9: La dictadura de Franco*. Madrid: Editorial Crítica, 2010, p. 306. Para un panorama reciente sobre el imaginario franquista durante la dictadura chilena ver: Weld, Kirsten. “The Spanish Civil War and the Construction of a Reactionary Historical Consciousness in Augusto Pinochet’s Chile.” *Hispanic American Historical Review* no 98.1, 2018, pp. 77-115.

300 Ver: Maritain, Jacques. *Cristianismo y democracia*. Buenos Aires: Biblioteca Nueva, 1945. Maritain, Jacques. *Para una filosofía de la persona humana*, traducción de Abelardo González, Rodolfo Martínez Espinosa, Rafael Pividal y Antonio Vallejo. Buenos Aires, Club de lectores, 1984. Jara Hinojosa, Isabel. “Cultura y política en Chile contemporáneo: fundamentos tomistas del pensamiento político de Osvaldo Lira Pérez”. *Revista Teoría del Arte* no 16, 2007, pp. 47-88. Para una hipótesis inteligente sobre la relación entre la conceptualización sobre la persona y derechos humanos en el conservadurismo ver: Moyn, Samuel. *Christian Human Rights*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015, pp. 65-100.

otros textos arraigados en nociones como tradición y autoridad<sup>301</sup>. Para Lira España representaba un modelo político y cultural asociado con la monarquía, la religión y la alta cultura. Es decir, la transmisión dinástica del poder político, la pervivencia del catolicismo en la modernidad reflejada en las juzgadas cumbres de las letras y las artes del siglo de oro español. En Lira no hay tanto anacronismo como nostalgia. Su lectura activa en el pasado una memoria viva conectada, según Lira, por siglos de religión y costumbre. No hay anacronismo en Lira porque el mantenimiento de esa memoria es tangible en la existencia de la iglesia católica. Pero hay nostalgia precisamente porque el lugar que alguna vez ocupó la iglesia ya no es tal. España, como formación social, es para Lira prueba actual de la conjunción entre tradición y forma política.

El misterio de la poesía es la obra mayor de Lira. Publicada en trilogía entre 1974 y 1981 es la culminación de su programa restaurador asociado al corpus hispanista<sup>302</sup>. El programa de Lira inserta desde el catolicismo conservador una forma de aproximarse a la configuración problemática de la soberanía. Lira intentó mantener la ligazón semántica entre estética y representación y se yuxtapuso, dramáticamente, al momento en que los mismos términos que intentó avanzar se redefinen materialmente casi por completo. Retrospectivamente es palmario afirmar que el rol protagónico que podría haber tomado El misterio de la poesía quedó en un segundo plano. Sin embargo, el programa de Lira incubado desde los años treinta podría haber jugado un papel

---

301 Una lista parcial de los libros publicados por Lira entre 1948 y 1967 sirve de orientación sobre el punto: Lira, Osvaldo. *Visión política de Quevedo*. Madrid: Seminario de problemas hispanoamericanos, 1948. Lira, Osvaldo. *La vida en torno: ensayos*. Madrid: Revista de Occidente, 1949. Lira, Osvaldo. *Hispanidad y mestizaje y otros ensayos*. Madrid: Cultura Hispánica, 1952. Lira, Osvaldo. *Ortega en su espíritu: metafísica y estética*. Santiago: Pontificia universidad católica de Chile, Facultad de filosofía y ciencias de la educación, 1965. Lira, Osvaldo. *Ortega en su espíritu: psicología, gnoseología, política*. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, 1967. Para una lectura institucional de la política cultural del franquismo en Chile ver: Jara Hinojosa, Isabel. *De Franco a Pinochet: el proyecto cultural franquista en Chile, 1936-1980*. Santiago: Programa de Magíster en Teoría e Historia del Arte, Departamento de Teoría de las Artes, Facultad de Artes, Universidad de Chile, 2006.

302 Lira, Osvaldo. *El misterio de la poesía*, 3 Vols. Santiago: Ediciones Nueva Universidad, Universidad Católica de Chile, Vicerrectoría de Comunicaciones, 1974-1981.

preponderante en las directrices tomadas por la junta militar. Desde la toma de la soberanía por parte de la junta se comenzó a urdir una codificación jurídica que favoreció al capital como agente regulador de la vida social. La alianza de las tradiciones de la derecha chilena fue “traicionada”, esta fue la palabra que usó Osvaldo Lira para calificar la operación jurídica de Jaime Guzmán, líder del Movimiento Gremialista, mediador entre el corporativismo católico y la nueva inteligencia neoliberal en detrimento de la unificación de las vertientes nacional y corporativista promovida por el sacerdote. No es casual que esa característica acelere una ansiedad contra democrática a partir de la década del ochenta en plena implementación de la constitucionalización dictatorial. Desde ese momento Lira retomará en forma libro su crítica a los derechos humanos, la relación entre democracia y catolicismo y la cuestión del orden político<sup>303</sup>.

Lira buscó que su programa, definido por la analogía entre forma política y estética, fuera el relato central en el contexto posterior al golpe de estado. La liquidación efectiva del aparataje institucional desarrollista-liberal y la adopción estratégica de un modelo monárquico –en su reducción dictatorial– planeaban las circunstancias ideales para la adopción este programa en que Lira había trabajado desde mediados de los años treinta. Condición fundamental para esta concreción era no solamente el acuerdo con los programas de reforma de las fuerzas políticas que apoyaron a la junta sino la decisión unificadora de ésta última. Lira, en este sentido, era plenamente consciente de su lugar en el contexto del pensamiento conservador chileno, como punto clave de intersección entre el hispanismo franquista y el catolicismo conservador<sup>304</sup>.

303 Entre los libros publicados por Lira entre 1981 y 1989 se encuentran: Lira, Osvaldo. *El orden político: ¿tradicionalismo? ¿fascismo? ¿democracia?*. Santiago: Editorial Covadonga, 1985. Lira, Osvaldo. *Catolicismo y democracia*. Santiago: Corporación Estudios Nacionales, 1988. Lira, Osvaldo. *Cultura y ética y otros ensayos*. Santiago: Corporación de Estudios Nacionales, 1989.

304 En un artículo notable Renato Cristi entrega extensa evidencia sobre el ambiguo posicionamiento editorial de *El Mercurio* en 1973 y 1974 con sendas entrevistas a Lira antes y después del golpe. Ver: Cristi, Renato. “Una política total: El ánimo refundacional de *El Mercurio* 1973/1974”. *Economía y política* no 5.1, 2018, pp. 5-36.

Por esta razón el lugar de los copiosos textos sobre estética y arte representan parte integral de su proyecto político y cultural. Considerando la importancia que el propio Lira le otorga a estos textos, principalmente a un artículo publicado en *Aisthesis*, es difícil concebir el proyecto general por fuera de su relación con el resto de sus escritos. En otras palabras, por mucho que la relación entre Lira y Guzmán sea el trasfondo fundamental para la liquidación del constitucionalismo la obra de Lira supera este eje que la crítica tiende a singularizar. Si esto es plausible, entonces la obra de Lira debiera ser leída en su conjunto para entender la complementariedad entre estética y política en la obra de Lira como una contracorriente y contrapunto a las crisis constitucionales del siglo veinte en Chile<sup>305</sup>.

Si el proyecto global de Lira hay que entenderlo como una reflexión filosófica en la intersección entre estética y política entonces el juzgado vuelco de Lira hacia la filosofía que habría ocurrido hacia mediados de los años sesenta no necesariamente debe ser comprendido como un retiro de la reflexión política. No es que Lira se refugiara en la filosofía, tal y como afirman Renato Cristi y Carlos Ruiz en su extraordinario libro *El pensamiento conservador en Chile*, sino más bien que su trabajo adquiere, sobretodo en el período de los años sesenta, una capa problemática inédita para el conservadurismo católico chileno que es precisamente el re-lanzamiento de la articulación entre la reflexión política y la estética. El ensayo que publica en *Aisthesis* es expresión de este momento. Si bien muchos de los temas ya se encuentran presentes en los ensayos sobre la poesía de Juan Ramón Jiménez y especialmente en su libro sobre la política en Quevedo, es el ensayo en *Aisthesis* el que abre “la cuestión estética”. La continuidad, opuesta a la tesis del refugio en la filosofía, se vio forzada ante el asenso del social-cristianismo y la victoria electoral de Eduardo Frei. Esto hizo resurgir la agenda del conservadurismo católico cuyos aliados nacionalistas y corporativistas habían previamente arribado

---

<sup>305</sup> Los lineamientos centrales del libro están presentes en un artículo publicado en 1967. Lira, Osvaldo. “Splendor Formae: fundamentos filosóficos de la crítica estética”. *Aisthesis* no 2, 1967, p. 79-110.

al gobierno con las presidencias de Ibañez y Alessandri. Lira, que ya tenía en plena marcha una campaña de repudio y oposición al Concilio Vaticano II, fue alzado como líder intelectual y espiritual por grupos estudiantiles que con posterioridad formarían el Movimiento Gremialista en la Universidad Católica<sup>306</sup>.

El núcleo de *El misterio de la poesía* plantea un programa de intelección estética centrado en la belleza y su aparición en las más diversas formas de expresión humana. “Hay belleza cada vez que descubrimos la proyección de una personalidad excepcional en el orden de valores que sea”. Con esta observación Lira amplia el rango y alcance de los “fundamentos filosóficos de la crítica estética” a un espectro que supera con mucho la delimitación del medio en la definición y distinción entre de las diversas ramas artísticas. La expansión cuasi ilimitada de lo que constituye el ámbito de investigación estética se relaciona con una preocupación sobre el registro propio y singularizado de la forma, es decir, con el modo en que la presencia de lo mismo se presenta a los sentidos y al intelecto. Lira sigue aquí con detención la idea escolástica tomista sobre la belleza. Esta comprende dos aspectos principales. El primero dice relación con el placer sensible y la capacidad aprehensiva de los sentidos. El segundo aspecto, para el que Tomás de Aquino usa el término *splendor formae*, se relaciona con el deleite de la naturaleza misma del objeto en cuestión. *Splendor formae*, como noción operativa, intenta capturar la potencia de una forma expresiva en la forma misma precisamente por el esplendor investido en la forma. De ahí que para Lira haya belleza en la “estructuración

306 Resulta indicativo que los centros de estudio asociados a la derecha (Centro de Estudios Públicos, Instituto Libertad y Desarrollo, Fundación Jaime Guzmán, Instituto de Estudios de la Sociedad, Fundación para el Progreso) prefieran no hacerse cargo del legado de Lira incluso ahí donde desde esos mismos centros o ensayistas cercanos a los mismos reclamen la flaqueza de sus referentes intelectuales locales. Lira incomoda a quienes prefieren la etiqueta liberal y también a quienes buscan preservar el legado católico. Evidencia es la casi nula presencia o mención de Lira en tres libros recientes que intentan un diagnóstico crítico sobre la derecha. Ver: Herrera, Hugo Eduardo. *La derecha en la crisis del bicentenario*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, 2014. Mansuy, Daniel. *Nos fuimos quedando en silencio: la agonía del Chile de la transición*. Santiago: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2016. Verbal Stockmeyer, Valentina. *La derecha perdida: por qué la derecha en Chile carece de relato y dónde debería encontrarlo*. Santiago: Ediciones LYD, 2017.

de una forma política”<sup>307</sup>. El punto para Lira es la simetría o forma sustancial entre estética y política. En esta concepción la cualidad propiamente formal que unifica ambos ámbitos es la belleza que puede encontrarse en cada una. Para Lira el objeto estético o teoría política suscitan en el sujeto una actualización del universalismo. De ahí que, por ejemplo, la característica latente de la nación sea la religión y que análogamente la forma estética esplandeciente también funcione como la “la implicación de la subjetividad o sustantividad espiritual en las potencias sensitivas”<sup>308</sup>.

El proyecto de Lira buscó establecer una vinculación formal entre el registro estético y el político: el conjunto de su obra puede enmarcarse como una analogía entre la forma latente estética y la forma política de la unión de los católicos. Si el conocimiento estético pertenece al registro de la experiencia el político refiere al de la existencia. Esto quiere decir que para Lira el ámbito de la estética o propiamente del conocimiento estético “es la experiencia interna del sujeto intelectivo implicado excepcionalmente en sus actividades sensoriales e intelectivas, a las cuales trasciende en virtud de la superioridad de que disfruta la sustancia respecto de todos sus accidentes”<sup>309</sup>. La política, análogamente, se constituye a partir de un eje existencial cuya cualidad significativa es la capacidad orgánico-espiritual de una formación nacional.

---

307 Lira, “Splendor Formae”, p. 79. Contrapunto del proyecto estético-político de Lira es el representado por José Miguel Ibáñez Langlois. En otros términos, Lira e Ibáñez Langlois son dos posiciones antitéticas dentro del campo de la estética católica. El punto de contención o distancia se da a propósito de la noción de misterio en sus respectivos ensayos sobre poética. Para Ibáñez Langlois simplemente no hay misterio de la poesía sino más bien presencia divina en un mundo ya caído. La operación poética que impide el completo cierre secular del mundo es el dogma entendido como yuxtaposición de la cotidaneidad del credo y el absurdo inconsiguiente de la pérdida. La exploración más compleja de esta tensión incubada en los ensayos se puede apreciar con todavía más claridad en Poemas dogmáticos. Ver: Ibáñez Langlois, José Miguel. *La creación poética*. Madrid: Rialp, 1964. Ibáñez Langlois, José Miguel. *El mundo pecador* de Graham Greene. Santiago: Zig-Zag, 1967. Ibáñez Langlois, José Miguel. *Poemas dogmáticos*. Santiago: Editorial Universitaria, 1971. Ibáñez Langlois, José Miguel. *Poemas dogmáticos II*. Santiago: Editorial Universitaria, 1994.

308 Lira, “Splendor Formae”, p. 91.

309 Lira. “Splendor Formae”, p. 110.

En 1974 Lira intervino sobre el problema de la nación en coincidencia con el lanzamiento de su libro más significativo. La “Declaración de principios del gobierno militar” expresa la buscada síntesis conservadora entre corporativistas y nacionalistas como evidencia unificadora de las distintas vertientes derechistas. Se publica el primer volumen de *El misterio de la poesía* que Lira concibió como ancla de su visión estético-política y además participa del volumen *Pensamiento nacionalista*. Éste último es uno de los primeros resultados de la incipiente política cultural avanzada por la junta militar. En sí mismo la publicación es un hecho significativo porque el horizonte planteado en el libro es una visión política, histórica y cultural sobre el lugar del nacionalismo en la tradición de la derecha chilena en momentos en que se estaba definiendo el rumbo que tomaría la junta militar. Por este motivo *Pensamiento nacionalista* es un libro de intervención oficialista que activa un debate e insta a tomar posición desde los grupos que quieren ejercer influencia sobre el gobierno. En pleno entusiasmo producto de esta apertura para concretizar proyectos de larga data Lira concibe a la nación como una “unidad de destino en lo universal”, citando la famosa definición de la falange española y simultáneamente entiende que “la nación no constituye un todo simultáneo, sino un todo sucesivo, que, a diferencia de lo que le ocurre a la persona individual humana, se halla sometido esencialmente al discurrir temporal”<sup>310</sup>. Precisamente en ese punto es donde esta concepción de la nación entronca con su estudio sobre el político español Juan Vázquez de Mella publicado treinta años antes. Para Lira, vía Vázquez de Mella, la nación es una instancia mediadora de la tradición. Una política tradicionalista, en este sentido, media entre la direccionalidad

310 Lira, Osvaldo. “Nación y nacionalismo”. En Alberto Arce Eberhard y Enrique Campos Menéndez (comp.). *Pensamiento nacionalista*. Santiago: Editora Nacional Gabriela Mistral, 1974, pp. 53 y 26. Destacar que la iniciativa editorial que representa *Pensamiento nacionalista* se enmarcó dentro de la política cultural avanzada por la junta desde el mismo año 1973. Ver: Errázuriz, Luis Hernán. “Política cultural del régimen militar chileno (1973-1976)”. *Aisthesis* no 40, 2006, pp. 62-78. Jara Hinojosa, Isabel. “Nacionalismo y política artístico-cultural de la dictadura chilena: la secretaría de relaciones culturales”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. En: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/68967> [Puesto en línea el 25 enero 2016, consultado el 16 octubre 2016].

comunitaria-nacional y la instancia de “lo universal” en la tierra: la iglesia católica<sup>311</sup>.

Nostalgia de Vázquez de Mella es el primer libro de Lira y lugar privilegiado para ahondar en su visión política. Publicado en Chile en 1942 aparece nuevamente en 1979 por la editorial Andrés Bello en Santiago y luego en 2007 por la editorial Nueva Hispanidad en Buenos Aires y Madrid. Esta última edición añade un subtítulo ausente en las impresiones anteriores: “Fundamentos de la tradición política hispánica”. El libro es representativo del vínculo que Lira estableció con España con el añadido especial de enfocarse en una figura política relativamente contemporánea. A primera vista dicho enfoque contrasta con el horizonte medieval y temprano-moderno que Lira tendió a favorecer en buena parte de sus publicaciones más relevantes. También resulta un texto particular si se toma en cuenta el conjunto de sus textos: por décadas será el único libro que Lira dedicara a un personaje o problema no perteneciente al ámbito propiamente de las letras o la alta cultura hispánicas o no hispánicas.

En un sentido Nostalgia de Vázquez de Mella puede ser leído como continuación del trabajo de Lira en las revistas del conservadurismo chileno entre los años treinta y cincuenta, especialmente Estudios. Lira participa del núcleo doctrinario de la revista Estudios encabezada Jaime Eyzaguirre y Julio Philippi. El programa de Estudios se puede resumir en el avance y defensa de tres líneas: “una interpretación conservadora de la doctrina católica, una opción en favor de las posiciones corporativistas y en tercer lugar una interpretación del sentido de la hispanidad próxima al tradicionalismo”. Estas líneas de trabajo atravesarán los intentos por hacer confluir las raíces nacionalistas y el programa político del corporativismo. Bajo la dirección de Eyzaguirre, entre 1934 y 1954, Estudios se alzará como “la más fundamental de las publicaciones que ha defendido en Chile las posiciones conservadoras”. Al interior de este programa Osvaldo Lira

311 Rodríguez Carrajo, Manuel. *El pensamiento sociopolítico de Mella*. Madrid: Revista Estudios, 1974, pp. 169-174.

trabaja en “la aplicación conjunta de las nociones de soberanía política y de soberanía social, y el uso del principio de subsidiariedad para definir precisamente su orden jerárquico y sus esferas de autonomía relativa”. Estos elementos “determinan la continuidad y coherencia de la postura de Lira” durante los años de Estudios<sup>312</sup>.

Nostalgia de Vázquez de Mella es un análisis de texto que procede por extracción: no contextualiza ni histórica ni políticamente sino que destaca y abstrae lo relevante a nivel hipotético. De ahí que el primer elemento distintivo de Nostalgia de Vázquez de Mella sea de corte metodológico: el objetivo de Lira es entender a Vázquez de Mella como un pensador político. Sin duda Lira reconoce la importancia del parlamentario español como articulador de una posición relevante en el partido carlista y por tanto actor de primera línea del pacto gubernamental monárquico-parlamentario aproximadamente desde 1893 hasta fines de la primera guerra mundial. Tampoco le resulta indiferente que Vázquez de Mella protagonizara lo que se ha denominado como “cisma mellista” o crisis del partido carlista hacia fines de 1918<sup>313</sup>. Tampoco cabe duda que Lira tenía en mente tanto el papel de Vázquez de Mella como líder del carlismo hasta fines de 1918 como también la influencia que su posición tuvo con posterioridad a su forzada retirada del protagonismo público. Lira conocía perfectamente las dinámicas de la política española, en especial de la manera en que las fuerzas legitimistas alfonsinistas y tradicionalistas se aliaron contra la segunda república en 1931. No resulta extraño, por tanto, que Lira se identificara no con el personaje y sus posiciones contingentes sino con el conjunto de ideas que las solventaron. Lira encontró en los discursos de Vázquez de Mella indicaciones que apuntaban a la restauración de un orden político anterior al arreglo monárquico-parlamentario de ahí que la constitución secular republicana fuera vista como un mal absoluto y la mantención de la legitimidad monárquica como un mínimo necesario.

312 Cristi y Ruiz, *El pensamiento conservador en Chile*, pp. 68, 67 y 133.

313 De Andrés Martín, Juan Ramón. *El cisma mellista: historia de una ambición política*. Madrid: Actas Editorial, 2000, pp. 139-176.

Si bien los elementos contextuales fueron relevantes para la elaboración de Nostalgia de Vázquez de Mella la motivación de Lira supera el recuento pormenorizado o periodístico de la contingencia. Motivo por el cual el esfuerzo de Lira consiste en aislar las tesis políticas de Vázquez de Mella con relativa independencia de su contexto histórico, político y biográfico. Según Lira dichas tesis deben aislarse porque tienen un valor en sí mismo producto de la communalidad entre la experiencia española y la de otras latitudes. El registro o alcance de las tesis extraídas por Lira tienen entonces dos niveles. El primero se define por la epocalidad de la circunstancia española: España, y por extensión los países de Europa del sur y América Latina, es una nación católica cuyo destino como formación social se encuentran en riesgo de implosión producto de la acción secularizadora que Lira identifica con la política liberal y el iluminismo filosófico. El segundo nivel es la tensión productiva presente en la coyuntura entendida no como como estado actual de la existencia sino como estado latente de la misma. Esta es la relación formal que para Lira conecta estética y política. En otras palabras, el objetivo que Lira quiere destacar es que la misión de la iglesia no es de este mundo pero esplandece o brilla en el mismo en tanto presencia de lo divino.

¿En qué consisten las tesis centrales de Nostalgia de Vázquez de Mella? La respuesta se divide en tres partes. En primer término Lira afirma un principio de finalidad. El diagnóstico extraído de Vázquez de Mella es que el reclamo propiamente universal del católico no puede ni debe ser realizado por fuera de una ligazón política con la institución eclesiástica. Para Lira no hay catolicismo individual. Según Lira la debacle de la modernidad secular ha sido capaz de socavar parte de las bases mismas de la filiación orgánica entre el colectivo y la iglesia. El plan de Lira es que la misión del catolicismo organizado, que va más allá de la propia estructura de la iglesia, debe pasar de la defensa de sus derechos al reclamo y restauración de su propia legitimidad. Lira llama espuria aquella espiritualidad individual que no defiende activa y públicamente a la iglesia pero que simultáneamente reclama el nombre católico para sí. “La mantención, la defensa o la conquista

de los derechos propios de la iglesia es así lo único que nos podría autorizar para invocar nuestra condición de católicos al querer afiliar a uno cualquiera de entre los ciudadanos de una nación, o a un grupo de ellos, en una empresa determinada”<sup>314</sup>. La política propiamente católica se define justamente por la activa defensa de la iglesia previa a toda asociación nacional o ciudadana.

En segundo término Lira plantea la necesidad de vivir los principios. Esta respuesta surge de un diagnóstico: el catolicismo es timorato en oponer principios a las fuerzas que le antagonizan. Para Lira los principios católicos son de naturaleza sobrenatural y dogmática y por tanto superiores. Su registro es cualitativamente distinto a cualquier tipo de principio “ideológico”. Vivir los principios significa “ajustar a los principios nuestra propia vida”. En esto punto Lira por medio de Vázquez de Mella admite una comunalidad con posiciones antitéticas: la misma disposición que singulariza o debiera singularizar al catolicismo frente a “nuestros enemigos...constituye el gran secreto del dinamismo de toda fuerza expansiva y de toda virtud asimiladora, cualidades todas que resplandecen en los movimientos totalitarios modernos, no obstante el carácter monstruoso de esta ideología, y en las cuales reside el secreto de esos triunfos”. Aquí Lira no solamente reconoce el antagonismo propio de la política sino que invita a abrazarlo justamente por sus réditos. Para Vázquez de Mella hay que pasar a la ofensiva: “es la manera de que se inviertan los resultados al cambiar los métodos de combate”<sup>315</sup>.

De las observaciones anteriores Lira desprende que al centro del proyecto defensivo-ofensivo de la iglesia debe estar la unión de los católicos. Lira distingue entre unión a priori y a posteriori. La primera es “aquella unión en la cual deberían ingresar o que deberían integrar, más bien, todos aquellos que se consideran como hijos fieles de la Iglesia”. Sin embargo, Lira considera que la situación actual precisa una aproximación diferente. La unión de los católicos no puede ser

314 Lira, Osvaldo. *Nostalgia de Vázquez de Mella: fundamentos de la tradición política hispánica*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Hispanidad, 2007, p. 295.

315 Lira, *Nostalgia de Vázquez de Mella*, p. 299.

a priori puesto que la simple invocación individual o la convocatoria demasiado abierta “resulta una tarea en extremo peligrosa tocar las campanas a rebato y dedicarnos a convocar sin más a todos los que se consideran a sí mismos como católicos”. Lira propone la unión a posteriori “o sea a la convergencia de esfuerzos en pro de una fidelidad determinada”<sup>316</sup>. Para Lira la unión de los católicos debe ser de hecho y en los hechos. Las fuerzas capaces de defender a la iglesia deben actuar y es justamente esa actividad la que define su ser católico.

Como consecuencia de estas respuestas, que constituyen el núcleo de la intervención extraída de Vázquez de Mella, Lira clarifica y demanda actividad ahí donde el avance liberal-secular fue capaz de hacer que los auto-denominados católicos se comportaran como liberales. En esa observación que destaca la completa enemistad entre liberalismo y catolicismo en el campo político Lira interviene para afirmar la necesidad de un catolicismo propiamente político. “Por ello la única manera de contraponernos victoriamente a nuestros adversarios consistirá en profesar no sólo en el orden religioso sino también en el orden político así como, al fin de cuentas, en todos los órdenes de nuestra vida, un catolicismo análogamente vigoroso, lógico y consecuente consigo mismo”. En último término Lira llama, con confesada circularidad, a la activación radical del catolicismo. “El catolicismo político habrá de aparecerse en una última instancia como una política no formalmente sino sólo radicalmente católica, porque la única realidad formalmente católica es, a no dudarlo, el propio catolicismo”<sup>317</sup>. Ahí, en la realidad formalmente católica –forma latente estética análoga a la forma política de la unión de los católicos–, se encuentra el corazón del catolicismo político propuesto por Lira.

316 Lira, *Nostalgia de Vázquez de Mella*, pp. 299-300.

317 Lira, *Nostalgia de Vázquez de Mella*, pp. 307-308.

## Bibliografía

- Castro, José Manuel. *Jaime Guzmán: ideas y política 1946-1973: corporativismo, gremialismo, anticomunismo*, Vol. 1. Santiago: Ediciones Centro de Estudios Bicentenario, 2016.
- Correa Sutil, Sofía. *Con las riendas del poder: la derecha chilena en el siglo XX*. Santiago: Debolsillo, [2005] 2011.
- Cristi, Renato. *El pensamiento político de Jaime Guzmán: autoridad y libertad*. Santiago: LOM Ediciones, 2000.
- . “Una política total: El ánimo refundacional de *El Mercurio* 1973/1974”. *Economía y política* no 5.1, 2018, pp. 5-36.
- Cristi, Renato y Carlos Ruiz. *El pensamiento conservador en Chile: seis ensayos*. Santiago: Editorial Universitaria, 1992.
- Cristi, Renato y Pablo Ruiz-Tagle. *La república en Chile: teoría y práctica del constitucionalismo republicano*. Santiago: LOM Ediciones, 2006.
- . *El constitucionalismo del miedo: propiedad, bien común y poder constituyente*. Santiago: LOM Ediciones, 2014.
- de Andrés Martín, Juan Ramón. *El cisma mellista: historia de una ambición política*. Madrid: Actas Editorial, 2000.
- de Riquer, Borja. *Historia de España*, Vol. 9: *La dictadura de Franco*. Madrid: Editorial Crítica, 2010.
- Errázuriz, Luis Hernán. “Política cultural del régimen militar chileno (1973-1976)”. *Aisthesis* no 40, 2006, pp. 62-78.
- Fontaine, Arturo, Juan Luis Ossa, Aldo Mascareño, Renato Cristi, Hugo Herrera, Joaquín Trujillo, prólogo de Sonia Montecino Aguirre. *1925. Continuidad republicana y legitimidad constitucional: una propuesta*. Santiago: Catalonia, 2018.
- Gazmuri, Cristián. *¿Quién era Jaime Guzmán?* Santiago: RIL Editores, 2013.
- Geraldo, Gonzalo y Juan Carlos Vergara (eds.). *Mario Góngora: el diálogo continúa...: once reflexiones sobre su obra*. Santiago: Historia Chilena, 2017.
- Góngora del Campo, Mario. *Ensayo histórico sobre la noción de estado en Chile en los siglos XIX y XX*. Santiago: Editorial Universitaria, [1986] 2013.
- Herrera, Hugo Eduardo. *La derecha en la crisis del bicentenario*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, 2014.

- Ibáñez Langlois, José Miguel. *La creación poética*. Madrid: Rialp, 1964.
- .... *El mundo pecador* de Graham Greene. Santiago: Zig-Zag, 1967.
- .... *Poemas dogmáticos*. Santiago: Editorial Universitaria, 1971.
- .... *Poemas dogmáticos II*. Santiago: Editorial Universitaria, 1994.
- Jara Hinojosa, Isabel. *De Franco a Pinochet: el proyecto cultural franquista en Chile, 1936-1980*. Santiago: Programa de Magíster en Teoría e Historia del Arte, Departamento de Teoría de las Artes, Facultad de Artes, Universidad de Chile, 2006.
- .... “Cultura y política en Chile contemporáneo: fundamentos tomistas del pensamiento político de Osvaldo Lira Pérez”. *Revista Teoría del Arte* no 16, 2007, pp. 47-88.
- .... “Nacionalismo y política artístico-cultural de la dictadura chilena: la secretaría de relaciones culturales”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. En: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/68967> [Puesto en línea el 25 enero 2016, consultado el 16 octubre 2016].
- Lira, Osvaldo. *Nostalgia de Vázquez de Mella: fundamentos de la tradición política hispánica*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Hispanidad, 2007.
- .... *Nostalgia de Vázquez de Mella*. Santiago: Editorial Andrés Bello, 1979.
- .... *Nostalgia de Vázquez de Mella*. Santiago: Editorial Difusión chilena, 1942.
- .... *Visión política de Quevedo*. Madrid: Seminario de problemas hispanoamericanos, 1948.
- .... *La vida en torno: ensayos*. Madrid: Revista de Occidente, 1949.
- .... *Hispanidad y mestizaje y otros ensayos*. Madrid: Cultura Hispánica, 1952.
- .... *Ortega en su espíritu: metafísica y estética*. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, 1965.
- .... *Ortega en su espíritu: psicología, gnoseología, política*. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, 1967.
- .... *El misterio de la poesía*, 3 Vols. Santiago: Ediciones Nueva Universidad, Universidad Católica de Chile, Vicerrectoría de Comunicaciones, 1974-1981.
- .... *El orden político: ¿tradicionalismo? ¿fascismo? ¿democracia?* Santiago: Editorial Covadonga, 1985.

- . Catolicismo y democracia. Santiago: Corporación Estudios Nacionales, 1988.
  - . Cultura y ética y otros ensayos. Santiago: Corporación de Estudios Nacionales, 1989.
  - . “Splendor Formae: fundamentos filosóficos de la crítica estética”. *Aisthesis* no 2, 1967, pp. 79-110.
  - . “Nación y nacionalismo”. En Alberto Arce Eberhard y Enrique Campos Menéndez (comp.). *Pensamiento nacionalista*. Santiago: Editora Nacional Gabriela Mistral, 1974, pp. 19-65.
- Mansuy, Daniel. *Nos fuimos quedando en silencio: la agonía del Chile de la transición*. Santiago: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2016.
- Maritain, Jacques. *Cristianismo y democracia*. Buenos Aires: Biblioteca Nueva, 1945.
- . *Para una filosofía de la persona humana*, traducción de Abelardo González, Rodolfo Martínez Espinosa, Rafael Pividal y Antonio Vallejo. Buenos Aires: Club de lectores, 1984.
- Moulian, Tomás. *Antes del Chile Actual: la década del sesenta*. Santiago: Mutante Editores, 2014.
- Moyn, Samuel. *Christian Human Rights*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015.
- Muñoz Tamayo, Víctor. *Historia de la UDI: generaciones y cultura política (1973-2013)*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2016.
- Padre Osvaldo Lira: en torno a su pensamiento: homenaje en sus 90 años, Santiago: Universidad Adolfo Ibáñez, Zig-Zag, 1994.
- Rodríguez Carrajo, Manuel. *El pensamiento sociopolítico de Mella*. Madrid: Revista Estudios, 1974.
- Verbal Stockmeyer, Valentina. *La derecha perdida: por qué la derecha en Chile carece de relato y dónde debería encontrarlo*. Santiago: Ediciones LYD, 2017.
- Weld, Kirsten. “The Spanish Civil War and the Construction of a Reactionary Historical Consciousness in Augusto Pinochet’s Chile.” *Hispanic American Historical Review* no 98.1, 2018, pp. 77-115.

# **Todo vale contra el pueblo**

**Graciela Montaldo**

Columbia University

## **Resumen:**

Este artículo estudia la radicalización del pensamiento de derecha en el momento en que el pueblo aparece en el escenario político argentino a principios del siglo XX. Se centra en el pensamiento de Juan E. Carulla, intelectual nacionalista argentino de extrema derecha que legitimó el uso de la represión paraestatal contra inmigrantes y obreros. Carulla tuvo una actuación central, como ideólogo de la reacción, durante la Semana Trágica (1919), cuando los grupos armados de las élites ejercieron la violencia para reprimir las protestas sociales, sindicales y a los grupos de izquierda.

**Palabras clave:** Nacionalismo, Xenofobia, Violencia social, Argentina, Semana Trágica

## **Abstract:**

This paper studies the radicalization of the right wing in Argentina in the early twentieth century when the people emerge as a political subject. It is focused on Juan E. Carulla, a nationalist intellectual belonging to the extreme right wing. He legitimized the use of illegal repression against immigrants and workers. Carulla was very active during the “Semana Trágica” (1919) when armed groups of the élites repressed social protests, the unions and the left-wing movements. He was the mentor of the reactionary movements.

**Key Words:** Nationalism, Xenophobia, Social Violence, Argentina, Semana Trágica.

## 1. Las violencias

Decir que el activista y escritor argentino Juan E. Carulla (1888-1968) fue un nacionalista de ultra-derecha, uno de los ideólogos del primer golpe de estado militar contra un presidente democrático en Argentina en 1930, que se opuso al voto femenino y a la democracia siempre, que fue antisemita y xenófobo confeso, es algo evidente luego de una primera lectura de cualquiera de sus escritos y de un recorrido por su activa participación en instituciones abiertamente golpistas y fascistas. Sus derivas ideológicas tampoco son novedosas ni completamente excéntricas para su época. Comenzó muy joven, a principios del siglo XX, en agrupaciones de izquierda y después de un viaje a Francia, su enrolamiento en el ejército francés para participar en la primera guerra y su acercamiento a la Action Française, lo hicieron aterrizar en los grupos radicalizados de derecha argentina, de los que fue ideólogo y activista durante décadas. Su nombre no resuena en las primeras filas de los movimientos reaccionarios de la Argentina y, sin embargo, al revisar cualquier momento crucial de las intervenciones violentas de la derecha, se dará con su participación. Como editor o periodista, como activista (también bajo la figura ambigua del “testigo” presencial de acontecimientos represivos y violentos), lo encontramos al frente de los movimientos más reaccionarios de la historia argentina. Desde el punto de vista ideológico no es una figura que presente grandes complejidades. Sin embargo, me interesa explorar sus agencias como actor central en eventos cruciales en que la derecha argentina intervino con violencia en la vida política, un actor en las sombras que, como otros referentes de la derecha, mantuvo un perfil bajo. Su actuación no estuvo ligada a los partidos políticos sino que la ejerció a través de revistas, periódicos e instituciones paraestatales que justificaron la represión y el uso de la fuerza por parte de civiles armados pertenecientes a las élites tradicionales<sup>318</sup>.

---

318 Su libro autobiográfico, *Al filo del medio siglo*, publicado en 1951 da cuenta de su formación y participación intelectual y política.

De su larga actuación voy a centrarme específicamente en el momento de su “conversión” del socialismo al nacionalismo de derecha y a la violencia xenófoba que la acompañó. Carulla, enemigo de la democracia, entendió que los gobiernos y la administración estatal no servían (o no eran suficiente en una versión más benévolas) para contener el nuevo enemigo surgido con la democratización y la modernización: el pueblo. No solo la extrema derecha vio en la masa, el pueblo, la fuente de todos los peligros sociales; muchos sectores moderados también temieron la fuerza social que comenzaba a tener lo colectivo desde abajo. Pero sí fue la extrema derecha quien organizó un pensamiento y una acción defensiva contra lo que se experimentó como una amenaza, es decir, la posibilidad de agencia de ese nuevo sujeto que, sin nombre y sin cara, atemorizaba con la fuerza de lo colectivo. Para los grupos tradicionalistas, de derecha, todo lo que se hiciera en su nombre o que considerara sus necesidades debía ser reprimido sin más, aplastado de raíz.<sup>319</sup> El modelo de una democracia liberal, negociadora, con ampliación de derechos, que era el que tímidamente se comenzó a agenciar en la Argentina de las primeras décadas del siglo XX, debía ser, en la visión de estos grupos, exterminado y suplantado por un gobierno fuerte, militarizado. La matriz anti-estatal de este pensamiento (vagamente frecuentada por Carulla en su juventud a través de su interés en el anarquismo) requería de la constitución de movimientos paralelos, de choque, que crearan una tercera fuerza entre el Estado y el pueblo/las masas capaz de regular la concentración del poder y la toma de decisiones. En este modelo autoritario, son las élites tradicionales las que se consideran las únicas aptas para ejercer el poder. Juan Carulla fue muy activo entre estos grupos, ideológicamente y en la organización institucional de sectores de la juventud de derecha. No se puede leer su actuación sin pensar en que los temores que trae la democracia se concentran en la fuerza potencial de lo colectivo que, en términos generales, se llamó pueblo.

<sup>319</sup> Desde las primeras teorizaciones de Gustave Le Bon, en *Psychologie des foules* de 1895, la masa (y sus diferentes nombres: populacho, plebe, pueblo) se constituyó en un nuevo sujeto que amenazó la estabilidad de las élites en el poder. A través de la estigmatización de esas categorías, se penalizó a diferentes grupos sociales que amenazaban los privilegios del poder tradicional.

La certeza de que el gobierno en el poder –aun cuando fuera conservador- no alcanzaba para contener las fuerzas que reclamaban derechos, presencia, acción, comienza temprano para Carulla. Y comienza a registrarse –según su testimonio- en los conflictivos días de celebración del Centenario de la Revolución de Mayo, en 1810. Aunque nacido en Villaguay (provincia de Entre Ríos), como hijo de familia patricia del interior, Carulla visitaba Buenos Aires con frecuencia, de modo que estaba muy al tanto de la forma en que la sociedad argentina se estaba transformando aceleradamente. A comienzos del siglo XX, dos fuerzas están cambiando radicalmente al país: la llegada de los inmigrantes (mayormente europeos y pobres), y la politización social (a través de la creación de partidos de izquierda y de la sindicalización de los obreros, clase que comenzaba a surgir con la incipiente industrialización). Como ha sido ampliamente estudiado, en los primeros años del siglo, especialmente en la ciudad de Buenos Aires, el activismo de grupos anarquistas fue muy intenso. Claro que mucho más intensa fue la actividad de las élites en celebrar el modelo de país que estaban llevando adelante desde la constitución del Estado a través de los políticos e intelectuales de la Generación del 80. En ese espacio de poder atravesado de tensiones, el anarquismo ejerció su violencia en algunos pocos resquicios, pero que fueron muy elocuentes y, como tales, estigmatizados por la prensa y ejemplarmente castigados. Entre los actos anarquistas más destacados sobresalen el fallido atentado de 1905 contra el presidente Manuel Quintana; el de 1909 contra el jefe de la policía Ramón L. Falcón (el más notorio por haber dado en el blanco) y la bomba en el Teatro Colón en 1910 en plena celebración del Centenario.<sup>320</sup> Esas celebraciones fueron, para la época, fastuosas. Hoy podríamos calificarlas de espectaculares, en el sentido de que el Estado utilizó nuevas formas de la emergente cultura de masas para consolidar vínculos identitarios, para crear

320 Adriana Cavarero en *Horrorism. Naming Contemporary Violence*, sostiene que, nacido con el Estado y dentro del Estado, el terrorismo emerge en la historia bajo la forma originaria de terrorismo de Estado. Creo que en esta dirección podemos leer la funcionalidad de esos atentados para la represión generalizada en la Argentina de principios del siglo XX.

una idea de comunidad nacional, para intentar establecer una imagen sólida de homogeneidad en un país que, en sus ciudades litorales, tenía un gran porcentaje de población extranjera. El Estado hizo de la celebración de lo nacional un espectáculo que se vivió en lo público. La visita de la infanta Isabel permitía resignificar los vínculos con España y la cantidad de visitantes extranjeros ilustres colocaba al país –aunque más no fuera imaginariamente- en un escenario cosmopolita. Fue una fiesta de auto-celebración de las élites que se dio en los ámbitos privados e institucionales y también en la calle, en el espacio público, que comenzaba a ser ocupado por la lucha política pero también por la experiencia del ocio. Las masas, como espectadoras, también tuvieron su lugar en aquellas fiestas. Durante las celebraciones del Centenario hubo violencia de muchos sectores; la violencia anarquista, la violencia de las luchas sociales, la violencia de las fuerzas públicas y la violencia de los grupos nacionalistas que, fuera del Estado, se organizaron para reprimir. Estos grupos, todavía no institucionalizados, estaban integrados por los llamados “niños bien”, pertenecientes a las familias patricias, que ejercieron una violencia contra grupos variados de comunidades con poca organización: inmigrantes, obreros y artesanos, pobres urbanos en general. Carulla, ya activo en estos años, recuerda los episodios de protesta durante el Centenario y explica la aparición de estos grupos de apoyo a un gobierno, que “no podía manejar solo” esa situación; fue entonces que vino “...a respaldarlo el apoyo de la mayoría del país, que, herida en sus más caros sentimientos e irritada por una prédica disolvente cuyo pecado se imputaba exclusivamente a núcleos extraños a la nacionalidad, lanzóse también a la calle, anhelosa de expresar su fe patriótica y aniquilar toda posibilidad de sabotear la fiesta”<sup>321</sup>.

La “prédica disolvente”, los “núcleos extraños a la nacionalidad”, la “fe patriótica” y la necesidad de “aniquilar” a quienes sabotearan las celebraciones son los factores en lucha que, en el diagnóstico de

---

321 Carulla, Juan. Al filo del medio siglo. Paraná: editorial Llanura, 1951, pp. 97-98.

Carulla, muestran las nuevas fuerzas que el país moderno tiene que aprender a manejar ejemplarmente <sup>322</sup>. Los inmigrantes y los anarquistas serán las bestias negras en ese escenario donde las luchas sociales comenzarán a ocupar el primer plano.

Poco después Carulla parte hacia Europa y se enrola como médico voluntario en el ejército francés al comenzar la guerra. Allí entra en contacto con miembros de la Action Française (tanto con la ideología nacionalista maurrasiana como con la práctica misma de la protesta violenta y represiva de los jóvenes del movimiento). Es en Europa donde encontró la matriz de un pensamiento legitimador para lo que ya se estaba desarrollando en la Argentina. Los grupos de acción represiva contra inmigrantes y movimientos de izquierda fueron perfeccionando su estructura y funcionamiento durante las primeras décadas del siglo. Si durante el Centenario estaban compuestos de jóvenes estudiantes que “se divertían” irrumpiendo en espectáculos populares (circos, tertulias, espectáculos de música, prostíbulos) y sus acciones se veían como travesuras de “niños bien”, ociosos y dispuestos a ganar la calle, poco a poco la acción de esos grupos irá orientándose más claramente a la represión política. Muchos intelectuales registraron el fenómeno y lo vieron con buenos ojos. Los nacionalistas, además, lo celebraron públicamente, como un favor que estos jóvenes hacían a la patria en peligro. Por ejemplo, eso es lo que desarrolló literariamente el escritor nacionalista Manuel Gálvez, quien en 1916 publica *El diario de Gabriel Quiroga*. Se trata de un texto de ficción que hace explícita su apuesta a la violencia, a una violencia “legítima” de las élites contra todos los elementos que signifiquen un desvío de la promulgada esencia de la nación, como una suerte de purificación sacrificial. En su idea, la devoción por la patria debe ser alimentada

322 Este era el discurso generalizado, desde el poder, sobre los “elementos disolventes”. Uno de los invitados ilustres, Georges Clemenceau, en sus notas de viaje por América del sur, recuerda las huelgas de 1910: “Una enojosa huelga, ultra-moderna, la retardó [la exposición internacional del Centenario] en primer término, hasta el punto que, en la fecha aniversaria del 25 de Mayo, no se pudo abrir más que la exposición de la ganadería” (Clemenceau, Georges. *Notas de viaje por la América del Sur. Argentina, Uruguay, Brasil. Buenos Aires: Cabaut y Cía., Librería del Colegio, 1911. Versión española por Miguel Ruiz*, 52).

por la violencia cotidiana, organizada por quienes son los dueños naturales del país. El Diario... es una ficción fechada en 1910, en la cual Gabriel Quiroga, su protagonista, anota sus pensamientos para la regeneración de la nacionalidad. Precisamente el 16 de mayo de 1910, unos días antes de la gran celebración del 25 de mayo, el Centenario, cuando huelgas y manifestaciones hacían peligrar los fastuosos actos de celebración del gobierno, el personaje de Gálvez anota en su diario:

Las violencias realizadas por los estudiantes incendiando las imprentas anarquistas, mientras echaban a vuelo las notas del himno patrio, constituyen una revelación de la más trascendente importancia. Ante todo, esas violencias demuestran la energía nacional. En segundo lugar, enseñan que la inmigración no ha concluido todavía con nuestro espíritu americano pues conservamos aún lo indio que había en nosotros.<sup>323</sup>

Con un elogio de la “barbarie” indígena como herencia nacional positiva ante la llegada de la inmigración, a Gálvez no le costó dar vuelta los sentidos de la violencia histórica. Casi aniquilados los indígenas, su violencia reivindicativa cambia de signo en las élites del Centenario, que se la apropiaron como “violencia justiciera” contra las reivindicaciones de la izquierda y los inmigrantes; una violencia para defender a las clases que exterminaron a los indígenas. El argumento se repite a lo largo de las primeras décadas del siglo: hay que oponer el ideal nacional a la disgregación que trae la inmigración y los gobiernos (que han promovido la inmigración) no son capaces de manejar las nuevas demandas sociales; la justicia debe hacerse por mano propia. Se trata no solo de la desconfianza ante la democracia sino de la rebelión reaccionaria de las clases tradicionales frente a la concesión de derechos y el funcionamiento de las instituciones de la democracia.

323 Gálvez, Manuel. Diario de Gabriel Quiroga. Opiniones sobre la vida argentina. Buenos Aires: Taurus, 2001, 201.

En 1913, a través de una carta pública, Carulla había roto con el partido socialista. Cuando poco después, todavía en Francia, decide regresar al país se entera del triunfo de Hipólito Yrigoyen a la presidencia de la nación y cuenta: “El corazón me dió un vuelco, pues era lo que menos hubiera esperado<sup>324</sup>.” Yrigoyen ganó las elecciones en 1916, bajo la primera aplicación para presidenciales de la llamada “Ley Sáenz Peña”, que garantizaba el voto universal (masculino), secreto y obligatorio. Fue, en ese sentido, el primer gobierno democrático (en términos de la época), apoyado ampliamente por los sectores medios y bajos. Desde entonces, populismo, *laissez-faire*, inoperancia, fueron acusaciones recurrentes contra el gobierno del partido Radical que concentró la irritación de los sectores conservadores. Carulla volvió a la Argentina y se opuso a todas las medidas del gobierno y luchó para que cayera (cosa que finalmente ocurrió con el golpe cívico-militar de 1930, durante el segundo mandato de Yrigoyen). Pero en 1916, uno de los primeros puntos de confrontación fue la neutralidad del gobierno argentino ante la guerra europea. La neutralidad había comenzado con el gobierno conservador de Victorino de la Plaza e Yrigoyen la mantuvo. Carulla anota en sus memorias:

Meses después de la declaración de guerra, más o menos a fines de 1915, un grupo de jóvenes entusiastas, casi todos periodistas y escritores, echó las bases del Comité de la Juventud, cuyos fines eran abogar por una conducta más enérgica del gobierno, frente a las repetidas agresiones alemanas contra nuestros barcos mercantes (caso del “Monte Protegido”) y crear en el ánimo popular un sentimiento no sólo favorable a los aliados, sino aun de franco repudio a la neutralidad mantenida por el gobierno.<sup>325</sup>

A raíz del hundimiento de un barco mercante argentino por Alemania, episodio que sucedió en realidad en abril de 1917, hubo disturbios en Buenos Aires. Algunos comercios de ciudadanos

324 Carulla, *Al filo del medio siglo*, p. 145.

325 *Ibid.*, p. 150.

alemanes, el Club Alemán y otras instituciones fueron saqueadas. El Comité de la Juventud Pro Ruptura, una organización integrada por jóvenes de la alta sociedad porteña, que contó a su vez con el respaldo de integrantes de las comunidades italiana, francesa e inglesa y muchos intelectuales aliadófilos, fueron los autores de los disturbios y saqueos. La manifestación de protesta deviene, en la época, violencia contra la propiedad y las personas. Y esa violencia se puede extender a todo aquello que genere conflicto. Pero no todas las violencias son iguales. Las continuas denuncias de los periódicos contra las protestas de obreros e inmigrantes son consideradas verdaderas rupturas del orden social, amenazas contra la vida en común, atentados contra la nacionalidad, disolución de las instituciones. Los inmigrantes “rusos” (nombre que incluía a los ciudadanos procedentes de Europa Oriental y que derivó en sinónimo despectivo de “judío”) y catalanes fueron los más estigmatizados como los gestores de la violencia anarquista. Para ellos se había votado en 1902 la ley de Residencia, que permitía la expulsión inmediata de todo inmigrante sospechoso de alteración del orden público; en 1910 se votó la ley de Defensa Social que endureció y amplió la primera (en el momento de la celebración del primer Centenario); y en 1906 se había creado una nueva dependencia policial, la de “Orden Social”, encargada de acopiar información sobre las actividades libertarias<sup>326</sup>. La protesta social fue considerada un peligro institucional. Las irrupciones violentas de los grupos de jóvenes de la élite fueron, en cambio, consideradas como divertidas incursiones de los jóvenes ociosos o como acciones en defensa de la nación. Lo cierto es que la sociedad argentina vivía un clima de violencia social cotidiano. Una violencia marcada por una masculinidad que se desplegaba, precisamente, en el ejercicio del poder sobre los otros. Desde la difusión del tango en los prostíbulos hasta las abusivas intromisiones de las “patotas” en la vida pública de Buenos Aires, la violencia fue cotidiana y desafió la violencia estatal, desde la izquierda y desde la derecha.

---

326 El “estado de excepción” era la norma. Lo crearon estas leyes pero también las aplicaciones constantes del estado de sitio ante la amenaza de huelgas sectoriales o generales.

## 2. Semana Trágica

Los acontecimientos de la Semana Trágica son, en la historia política argentina, un momento de reorganización de las identidades políticas a la vez que una muestra de cómo gobierno, medios, sectores económicos y políticos conservadores organizaron, tanto una represión brutal, como un relato y una explicación que reorientaron los reclamos obreros hacia la inminencia de la desintegración social. La extrema derecha utilizó esos acontecimientos, además, para legitimar la represión de los grupos armados de civiles y la intervención de fuerzas de choque civiles en la vida política argentina. Fue ese pensamiento reaccionario el que justificó la ingerencia de grupos armados primero y del ejército después para resolver la conflictividad social. Los hechos de la Semana trágica comienzan, en medio de un clima de protesta social y huelgas de muchos sectores sindicales en todo el país, en noviembre de 1918 con una huelga de trabajadores de los talleres metalúrgicos de los hermanos Vasena por mejoras en las opresivas condiciones de trabajo (aumento de salario, jornada de ocho horas, pago de horas extras entre otros reclamos)<sup>327</sup>. Cuando la huelga se extiende, los dueños de la fábrica contratan personal externo para seguir con las actividades pero los obreros sitian los talleres. A comienzos de 1919 el conflicto se tensa. El día 7 de enero los obreros en huelga impiden el ingreso de carros con provisiones a la fábrica. Hay francotiradores que disparan contra los huelguistas y la población civil dentro y fuera de la fábrica y los huelguistas están armados. En los enfrentamientos mueren cuatro obreros en huelga. El día 8 se declara, en solidaridad y protesta por las muertes, una huelga general que se va extendiendo a otras ciudades del país. El 9 de enero, en el entierro de las víctimas, acompañadas por multitudes obreras (protegidas por una guardia de sindicalistas-anarquistas

---

327 Un estudio de parte de este proceso se encuentra en el capítulo 3 de Museo del consumo. Archivos de la cultura de masas (2016).

armados)<sup>328</sup>, los miles de manifestantes son atacados nuevamente por disparos de francotiradores y mueren más obreros y civiles.

Aquí los hechos comienzan a confundirse; en parte porque el relato oficial sobre lo que sucedió fue lo suficientemente opaco y porque cada sector involucrado dio su versión interesada, en parte porque fue un proceso complejo, que se jugó en varios planos, que protagonizaron simultáneamente muchos actores diferentes: las centrales obreras (anarquista, la FORA del V congreso; sindicalista, la FORA del IX congreso), las fuerzas de seguridad pública (policías, bomberos y el ejército al mando del general Dellepiane), el presidente de la República Hipólito Yrigoyen (que según su costumbre quiso mediar personalmente en las demandas sindicales negociando con varios actores a la vez), los partidos políticos (conservadores, socialistas, radicales con sus propias agendas), la prensa (la de los sectores tradicionales, unida en contra de las protestas, y la anarquista y socialista, denunciando la represión) y grupos de civiles armados por cuenta propia (ciudadanos argentinos –la mayoría del movimiento obrero era inmigrante-, burguesía y elites). La idea de confusión no es sino el producto del nuevo rol que toman los sectores conservadores y el Ejército frente al gobierno de Yrigoyen y la pérdida temporal de la institucionalidad que opaca el proceso de toma de decisiones y responsabilidades. La confusión de los hechos responde también a la cantidad de escenarios paralelos y a los múltiples actores, que parecen actuar de manera independiente, poniendo al descubierto la debilidad del poder ejecutivo. El general Dellepiane está a cargo de la situación como jefe de todas las fuerzas<sup>329</sup>, negociando con los huelguistas, los patronos, el presidente, los políticos; el Presidente

---

328 Julio Godio dice: “A la vanguardia del cortejo marchaba un grupo de obreros de autodefensa compuesto por cien personas armadas con revólveres y carabinas.” Godio, Julio. La semana trágica de enero de 1919. Buenos Aires: Granica Editor, 1972, p. 32.

329 Bajo su mando están todas las fuerzas de seguridad, que representaban 30.000 hombres del Ejército, 2.000 hombres de la Marina de Guerra además de las tropas policiales y de bomberos.

se reúne con todos los sectores (comités obreros, los Vasena, la policía) pero no parece estar al tanto de lo que pasa en las calles de la ciudad. Los políticos conservadores, además de presionar para que se decrete el estado de sitio, estimulan la intervención de los civiles armados. El diputado conservador Luis Agote dice en la Cámara de Diputados el día 10: “En las bancas corren versiones de una gravedad tal, señor presidente, que si fueran exactas, quizás mañana tuvieran que constituirse batallones cívicos para defender a todo lo que es más caro en el país”<sup>330</sup>.

En una ciudad paralizada, a oscuras, la violencia aparece en los barrios pobres, de obreros e inmigrantes. El gobierno difunde la idea de que hay atentados y que forman parte de un plan de asalto a los establecimientos públicos. Los medios replican esta versión. El día 10 de enero, el periódico anarquista *La Protesta* dice, (en el último número que aparece antes de que su imprenta sea incendiada): “El pueblo está para la revolución. Lo ha demostrado ayer al hacer causa común con los huelguistas de los talleres Vasena. El trabajo se paralizó en la ciudad y los barrios suburbanos. Ni un solo proletario traicionó la causa de sus hermanos de dolor”<sup>331</sup>. El día 11 hay reuniones de acuerdo y la FORA decide levantar la huelga. Sin embargo, la mayoría de los obreros no regresan al trabajo. Los sindicatos quedan descolocados ante la violencia de las calles (los tiroteos, los supuestos atentados) y, para despegarse, recurren a la idea de que una “minoría antisocial”, integrada por “elementos extranjeros” es la responsable de la tensión y la violencia y no el movimiento obrero. Los medios, aprovechando que tanto la FORA como el Partido Socialista han hecho estas declaraciones sobre los disturbios, estimula la idea de que esa “minoría antisocial” de “extranjeros” generó la violencia de los días anteriores y es responsable por los muertos (los acontecimientos no se investigan).

El 12 de enero, con la ciudad semi-paralizada, se difunde la idea de un complot maximalista: un grupo de “rusos” quiere instalar el soviet

---

330 Godio, *La semana trágica de enero de 1919*, p. 38.

331 Ibid, p. 46.

en la Argentina. Inmediatamente se detiene a sus cabecillas, que serán torturados durante días y mantenidos en la cárcel sin haberse comprobado sus cargos; el principal detenido fue Pedro Wald que, según las versiones oficiales, hubiese sido el presidente de la nueva república y ya tenía elegidos a su Jefe de Policía y Ministro de Guerra. Poco después, esta versión se desvanece pero nadie la rectifica oficialmente. Por ello, no hay “versión oficial” definitiva sobre lo que ocurrió; y fue, en realidad, un acontecimiento compuesto por varias capas, con varios actores simultáneos y desarrollado en varios espacios que fragua los futuros años de violencia institucional en la Argentina. Es claro que quienes estuvieron en la trastienda de la represión también estuvieron en la trastienda del armado de este relato. Juan Carulla aún años después de los acontecimientos, insiste en la idea del complot:

Conservaba yo aún vinculaciones con la gente de izquierda, y, por mis amigos socialistas y anarquistas –no todos los cuales habían sido ganados por la ideología comunista, que se propagaba avasalladoramente en los medios obreros e intelectuales-, estaba al corriente de las maniobras de los agentes de Moscú. Y hasta llegué a enterarme de que, quien dirigía los hilos de la propaganda, estaba en relación directa con el Soviet y manejaba enormes sumas de dinero.<sup>332</sup>

Carulla crea una versión de la historia en que la culpa de todo el proceso la tuvo la política obrerista del gobierno, que permitió el accionar de la extrema izquierda. Será uno de los principales promotores del “complot maximalista”, de la penetración soviética en la Argentina, difundiendo las imágenes que atemorizaban por igual a las clases medias como a los conservadores: “la avenida de Mayo parecía la avenida Newsky”<sup>333</sup>.

El día 11 numerosos civiles conservadores se reúnen en el Centro Naval, donde serán adiestrados militarmente. El jefe de policía fomenta, a través de comunicados y afiches murales, la formación de

---

332 Carulla, Al filo del medio siglo, p. 157.

333 Ibid, p. 158.

guardias civiles<sup>334</sup>. La noche del 10 al 11 de enero, son atacados los locales de varias instituciones judías. Esa noche, o la mañana del 11 son detenidos Pedro Wald y su novia Rosa Weinstein y llevados a la comisaría Séptima y se consolida la trama del complot maximalista. Así relata Sebastián Marotta, miembro del comité de la FORA, que negoció con el Presidente de la República, el supuesto descenlace de los acontecimientos, unos días después de terminada la violencia:

Entre los presos libertados figuran Rosa Weinstein y Pedro Wald, víctimas de un “cuento maximalista” relatado por bandas civiles armadas para servir los planes urdidos en la sombra por el capitalismo y los grupos oligárquicos. La leyenda, producto del pánico, había servido de pretexto a las “guardias blancas” para realizar “incalificables incursiones en los barrios judíos” y cometer “inauditas como injustificables tropelías”.<sup>335</sup>

La invención de este “cuento maximalista” parte de una supuesta carta anónima enviada desde Buenos Aires al jefe de policía de Montevideo donde se denuncia el complot (en Montevideo se había declarado una huelga y los diarios uruguayos también hablan de un complot maximalista). Los días 12 y 13 de enero los diarios desarrollan la idea del complot.<sup>336</sup> Aunque ya al día siguiente varios de los que

334 Nahum Solomianski consigna que desde el día 9, “A través de afiches se convocabía a salvar a la patria amenazada... En las plazas se llevaban a cabo concentraciones propiciadas por grupos civiles armados, por los hombres del “Orden Social” y la “Guardia Blanca”...” (Solomianski, Nahum, *La semana trágica en la Argentina*, p. 17). Se habían realizado también reuniones previas en la sede de la Asociación del Trabajo fundada en 1918 por las siguientes instituciones: Bolsa de Comercio, Sociedad Rural Argentina, Centro de Exportadores de Cereales, Centro de Importadores y Anexos, Centro de Navegación Transatlántica, Centro de Cabotaje Argentino, Compañías Importadoras de Carbón, Cámara Gremial de Molineros, Centro de Propietarios de Carros, Centro de Barranqueros y Frutos del País, Cámara Gremial de Cereales, compañías de los ferrocarriles Central Argentino, del Sud, del Oeste, del Pacífico y otros gremios patronales. La Asociación proveía de rompehuelgas a las empresas en conflicto y también de guardias armados, reclutados entre expolicías, maleantes, etc.

335 Marotta, Sebastián. *El movimiento sindical argentino*, p. 247.

336 El fenómeno no es original. En Alemania existían los Freikorps, que fueron una organización paramilitar integrada por algunos de los soldados alemanes que regresaron de la primera guerra mundial en 1918. “Mano de obra desocupada” después del fracaso militar de su país, se constituyeron como fuerza de choque ante el comunismo en ascenso. Tuvieron el apoyo del Ministro de Defensa del Partido Socialdemócrata, Gustav Noske, que les dio libertad de acción contra la revolución de la Liga Spartaquista de 1918-19,

publicaron la noticia empiezan a dudar de su veracidad y ni siquiera se informa sobre la cantidad de víctimas<sup>337</sup>. Pero la historia del complot maximalista y la detención arbitraria del supuesto Presidente del Soviet, de su Jefe de Policía y su Ministro de Guerra, disolvió la amenaza de la huelga y la huelga misma, dividió al movimiento obrero y concentró en la población inmigrante con tradiciones combativas (rusos y catalanes) y en los judíos las responsabilidades de la fractura del orden<sup>338</sup>. La Época, diario radical, escribe el 15 de enero sobre el carácter subversivo de la huelga: “Y esta [invasión extranjera] es precisamente la índole del movimiento subversivo reprimido desde que sus directores y ejecutores son elementos extranjeros a la nacionalidad que devuelven con este atentado indigno y bárbaro, la hospitalidad que desde hace largos años le ofrece la República a todos los hombres del mundo”<sup>339</sup>. Lo acentuará la prensa más conservadora. La apelación despectiva de “rusos” se vuelve sinónimo de maximalista y judío. En solo una noche se cambia el foco de atención, de los reclamos obreros a la amenaza del complot pro-soviético. El mismo Carulla, antisemita militante (aunque lo niegue en su autobiografía aduciendo, entre otras cosas, que tuvo un médico judío) dice que vio los hechos de la Semana Trágica como “observador” (rol virtualmente imposible en una ciudad en llamas como él mismo la describe) y relata algunas escenas:

---

cuando arrestaron y mataron en enero de 1919 a Karl Liebknecht y Rosa Luxemburgo. Los medios porteños cubrieron profusamente las noticias de la revolución en Berlín y la suerte de los líderes marxistas, contemporáneas a los sucesos de la Semana Trágica. La invención del complot maximalista tiene que haber encontrado una matriz narrativa en estos hechos para generarse y difundirse entre los jefes militares y la prensa.

337 Las cifras de las víctimas son inciertas: según información de algunos observadores, los muertos van de 60 o 65 hasta 1.000. Para los archivos diplomáticos de USA la cifra de muertos es 1.356 y alrededor de 5.000 heridos. En los medios conservadores aparecen listas de muertos, unos 200. La Vanguardia y La Protesta hablan de 700 muertos y más de 4.000 heridos. Según los medios tradicionales hubo más de 5.000 detenidos solo en Capital. Para la prensa anarquista, 45.000 en todo el país.

338 Solomianski (*Ibid.*), al relatar el primer pogrom antijudío (la noche del 14 al 15 de mayo de 1910), recuerda que en los protocolos de la Policía Federal se dice que se actuó contra los “portadores de ideas avanzadas” y se los identificaba con progresistas, socialistas, anarquistas. Los represores decían que eran “todos agresores” y “todos judíos”. Las “ideas avanzadas”, en ese momento, son sinónimo de destrucción social. Solomianski agrega que los más violentos eran “jóvenes patoteros” que pertenecían a la patricia Sociedad Sportiva Argentina, presidida por el baron De Marchi.

339 Godio, La semana trágica de enero de 1919, p. 136.

Fue al llegar a Viamonte, a la altura de Facultad de Medicina, que me tocó presenciar lo que podría denominarse el primer “progrrom” [sic]en la Argentina./ En medio de la calle ardían varias piras formadas con libros y trastos viejos, entre los cuales podían reconocerse sillas, mesas y otros enseres domésticos, y las llamas iluminaban tétricamente la noche destacando con rojizo resplandor los rostros de una multitud gesticulante y estremecida. [...] Inquirí y supe que se trataba de un comerciante judío al que se culpaba de hacer propaganda comunista. Me pareció, sin embargo, que el cruel castigo se hacía extensivo a otros hogares hebreos. El ruido de muebles y cajones violentamente arrojados a la calle, se mezclaba con gritos de “¡Mueran los judíos!, ¡Mueran los maximalistas!”. De tanto en tanto pasaban a mi vera viejos barbudos y mujeres desgreñadas. Nunca olvidaré el rostro cárdeno y la mirada suplicante de uno de ellos al que arrastraban un par de mozalbete, así como el de un niño sollozante que se aferraba a la vieja levita negra, ya desgarrada, de otro de aquellos pobres diablos. Aparté, no sin repugnancia, mi mirada de aquel cuadro chocante, pero fué solamente para fijarla en otros del mismo jaez, pues el disturbio provocado por el ataque a los negocios y hogares hebreos, se había propagado a varias manzanas a la redonda.<sup>340</sup>

¿Cómo pudo ver “desde afuera” esta escena que se repitió, como él mismo señala, durante toda la noche? La “compasión” en su recuerdo de los acontecimientos diseña a las víctimas de la injusticia como un objeto en manos de la represión ilegal al que nadie puede defender. Este tono fue el general de los medios durante la Semana Trágica.

Así, el diario La Razón del 11 de enero titula las notas sobre los acontecimientos del día 10 como “Choque entre una patrulla y un grupo de obreros rusos” y “Rusos en rebelión”, donde describe: “En la esquina de Corrientes y Río de Janeiro, una patrulla de caballería se vio

340 Carulla, Al filo del medio siglo, pp. 159-160.

obligada a hacer fuego contra un numeroso grupo de rusos, en evidente actitud de rebelión. Resultaron numerosos heridos”<sup>341</sup>. El mismo diario también informa ese día, bajo el título “Guardia Cívica Radical”, que “Varios dirigentes radicales han iniciado trabajos para constituir una guardia cívica radical, en apoyo de las medidas que adopte el gobierno para normalizar la situación./ Aseguran que formarán parte de la misma más de 10.000 afiliados al partido, y por medio de los comités y de organismos autorizados, han hecho conocer esa decisión a varios miembros del Ejecutivo”<sup>342</sup>. Entre las sombras de la ciudad asediada, actúan los jóvenes que se van a constituir en institución formal precisamente el día 12 de enero y como respuesta a la situación de protesta. En el Centro Naval, a instancias del contralmirante Manuel Domecq García y los capitanes Malbrán y Jorge Yalour, comienzan a reunirse el día 11 de enero jóvenes nacionalistas que ofrecen sus servicios al general Dellepiane, que los trata de mantener –oficialmente– al margen. Al principio parecen formar parte de los muchos grupos de civiles que con el pretexto de la autodefensa se convierten en fuerzas represivas.<sup>343</sup> Pero en pocos días la Liga se fortalece con reuniones en las que se involucran más civiles e instituciones; miembros de la Armada la convocan y dan su apoyo logístico y político y en las instituciones del Ejército se reúnen sus miembros; actúan por su cuenta, paralelamente a la policía, como sostienen los testimonios de la época.<sup>344</sup> Colectas agenciadas por terratenientes e industriales, a través de la Iglesia,

---

341 Citado en Seibel, Crónicas de la Semana Trágica, p. 82.

342 Ibid., p. 92.

343 El paro de transporte, el desabastecimiento, los francotiradores, hicieron que las familias de la burguesía y la élite se refugiaran en la zona norte, donde se crearon brigadas de autodefensa en los barrios para evitar lo que se creía un peligro: el asalto de las masas a la propiedad individual.

344 Pasada la violencia de la Semana Trágica, la Liga inicia una agresiva campaña de propaganda y trata de involucrar a la población a través de actividades recreativas. Al año siguiente asume la presidencia Manuel Carlés que la conduce hasta 1946 con el lema fundacional “Patria y Orden”. Monseñor D’Andrea hace su declaración pública sobre la Semana Trágica en una conferencia que ofrece en 1919: “La consigna del comunismo era la de extenderse por el mundo entero, asegurando así el dominio que acababa de imponer sobre Rusia. Nuestra patria fue una de las primeras víctimas codiciadas. Tal es el verdadero origen de la Semana Trágica de 1919. El comunismo intentó abolir la llamada aristocracia, neutralizar a la Iglesia y apoderarse del Gobierno” (Godio, La semana trágica de enero de 1919, p. 180).

para ayudar a las víctimas de las fuerzas de seguridad caídas durante los incidentes, fortalecen a la naciente Liga<sup>345</sup>. En el relato de la Semana Trágica que se hace en la Historia de la Policía Federal Argentina. Génesis y desarrollo. Desde 1580 hasta la actualidad se lee: “El día 10 (de enero) aparecieron los autodenominados Defensores del Orden, jóvenes armados y reclutados en el Centro Naval por el almirante Pedro Domecq y dirigidos por el Dr. Manuel Carlés, para cooperar con la Policía y las Fuerzas Armadas”<sup>346</sup>. Como referencia es muy breve y elide explicar la legitimidad de sus actuaciones pero refrenda el trabajo conjunto de las fuerzas parapoliciales durante la represión brutal de la huelga y sus derivaciones<sup>347</sup>. La confusión de los primeros días va conformando un relato ya más coherente. La Razón del 13 de enero, en la nota “El total de detenidos. Rusos. Catalanes” describe a los detenidos ya no con criterio de revuelta o procedencia partidaria sino por su nacionalidad, estigma de revolucionarios:

Es materialmente imposible dar por ahora la cifra exacta de las detenciones que han practicado la policía y los bomberos. Se sabe que pasan de 2000 las personas que se encuentran alojadas en los cuadros y calabozos del departamento central, comisarías y cuartel de bomberos. Los detenidos, en su casi totalidad, son obreros.

El 50% de los detenidos es ruso. En gran parte se trata de revolucionarios que huyeron de las persecuciones de que los hacía motivo la autoridad constituida de su país.

345 En la reunión del día 12 se dice que se había determinado: “Art. 1ro.: Con la denominación de Guardia Cívica, se constituye una corporación de ciudadanos argentinos./ Art. 2do.: La Guardia Cívica sin ningún propósito político, tiene por fines exclusivos: Estimular sobre todo el sentimiento de argentinitud tendiendo a vigorizar la libre personalidad; cooperar con las autoridades en el mantenimiento del orden público, defendiendo la vida de los habitantes de la Nación, y contribuyendo a mantener la tranquilidad de los hogares en el único caso de producirse movimientos anárquicos o huelgas de carácter revolucionario” (Citado en Caterina, La liga patriótica argentina, pp. 32-33).

346 Rodríguez, Adolfo Enrique, Eugenio Juan Zappietro, Rodolfo Rivanera Harper y Plácido Donato, Historia de la Policía Federal Argentina. Génesis y desarrollo. Desde 1580 hasta la actualidad, Buenos Aires: Editorial Policial, 1999, p. 264.

347 Manuel Carlés, un referente de la extrema derecha argentina, será compañero de ruta de Carulla.

Le siguen en proporción los catalanes, muchos de ellos expulsados de la península después de los sucesos sangrientos de Barcelona, que terminaron con el fusilamiento de Ferrer.

Los demás son argentinos y de diversas nacionalidades.<sup>348</sup>

¿Cuándo y por qué, entonces, el conflicto obrero se convierte en una violencia anti-inmigrante primero y antisemita luego dentro de esta cadena de violencias? Identificar a los seguidores del “soviet” primero con los rusos y luego con los judíos fue “natural” en el ambiente de ilegalidad de esos días.

Pinie/Pedro Wald, publica en Buenos Aires en 1929 un texto en idisch, Koschmar (Pesadilla), sobre la Semana Trágica<sup>349</sup>. El testimonio habría circulado, desde 1919, escrito en idisch, entre sectores obreros judíos. En su texto, que relata la experiencia de la tortura y la violencia por parte de los aparatos represivos del Estado, todas las escenas describen el accionar conjunto de las fuerzas represivas compuestas por la policía y los jóvenes de la élite:

Más salvajes aún resultaron ser las manifestaciones de los “niños bien” traídos por la tormenta. Bajo los gritos de “¡Muerte a los judíos!” “¡Muerte a los extranjeros maximalistas!”, celebraban orgías y actuaban de una manera refinada, sádica, torturando a los transeúntes. He aquí que detienen a un judío y, después de los primeros golpes, de su boca mana sangre en abundancia. En esta situación, le ordenan cantar el Himno Nacional. No puede hacerlo y lo matan en el mismo lugar.<sup>350</sup>

348 Seibel, Crónicas de la Semana Trágica, p. 131. También La Prensa del día 13 informa que “La parte Noroeste de la ciudad, conocida por el barrio ruso o la Pequeña Rusia, como se la llama vulgarmente, por la cantidad de gente de esa nacionalidad que habita allí, ha sido objeto, en estos tres últimos días, de escenas trágicas que han costado la vida a algunos soldados del ejército y a muchos civiles” (Ibid., p.141).

349 El texto, se traduce por primera vez al español en 1987 y se publica extrañamente como “novela” pero el texto es un testimonio de la Semana Trágica, de cuyos acontecimientos Wald es acusado como principal responsable de la violencia generada en Buenos Aires en esos días. Pinie Wald nace en Polonia en 1886 y muere en Buenos Aires en 1966. Tanto en Polonia como recién llegado a la Argentina, milita en grupos de izquierda.

350 Wald, Pesadilla, pp. 22-23.

Los represores tienen esa doble procedencia –legal, la policía; ilegal, las milicias de patoteros- pero los aúna el ejercicio de la violencia, que termina identificando a los policías más incultos con los jóvenes que socialmente los desprecian. En otra escena, Wald, que está siendo torturado, describe con extrañeza la particular sociedad que se había producido durante la represión:

El patio de la comisaría tenía un aspecto festivo y a la vez terrorífico. Jóvenes aristocráticos, bien vestidos, perfumados, con cintas azules y celestes en las solapas, uñas lustradas por una manicura, el brillo de llamitas cínicas en los ojos, permanecían allí parados y nos contemplaban con una mirada llena de asombro, como si les fuese importante comprender el hecho de que el mismo comisario se estuviera ocupando de nosotros. En la parte más alejada del patio había policías borrachos y caballos; en el aire flotaba un denso hedor a sudor, sangre y estiércol. El patio estaba lleno de armamento y desde las celdas llegaban las voces, quejidos y gritos de los detenidos, maltrechos, heridos.<sup>351</sup>

El registro del perfume y las uñas lustradas es altamente significativo; la sensibilidad de Wald, adormecida por la tortura, percibe esta presencia insólita, “fuera de lugar”<sup>352</sup>. La lucha política, que siempre es desigual (en este caso, obreros contra los aparatos represivos del Estado) se agrava con la participación de este nuevo actor que es, también, como el enemigo que combate, una masa.

351 Ibid., p. 29.

352 El 22 de enero, recién salido de la cárcel, Wald concede una entrevista al diario *La Vanguardia*. Allí detalla las torturas a que fue sometido: “Cuando estuve en la habitación, unas diez personas –dice Wald- que eran empleados de uniforme y pesquisas de la policía, me insultaron y me amenazaron. Uno quería cortarme las orejas, otros me amenazaban con reventarme los ojos, otro me dijo que me mataría lentamente. Me golpearon, y, sangrando, cuando lo creyeron bien, me condujeron a las oficinas de la comisaría de investigaciones, allí se renovó el martirologio, aumentando con nuevas agresiones de hecho. Me encerraron en una habitación; la sangre me corría de la nariz y de la boca; había perdido la vista por completo, con el ojo derecho, por las bofetadas recibidas. Me hicieron tapar la boca con el pañuelo, y cuando estaba empapado en sangre, me dijeron, poniéndome los puños en la cara: –¡esa es la verdadera bandera roja, ruso de m...!” (en Di Mario, *De crónicas y escrituras en la Semana Trágica*, p. 2). El testimonio de Wald continúa relatando otras torturas.

La masa fue teorizada por las élites como femenina por lo cobarde, impulsiva, instintiva, irracional. Por el contrario, toda la sociabilidad violenta que estos grupos ponen en escena está definida por el ejercicio de una masculinidad violenta que no suaviza ni la manicure ni los perfumes (signos de clase antes que de afeminamiento). Una masculinidad que se imita, aprende, ejerce, institucionaliza. Una masculinidad que ocupa toda la escena social<sup>353</sup>. César Viale recuerda las escenas que Wald describe, aunque de otra manera:

El detenido Wald, así como sus dos compañeros – alrededor de los cuales se habían tejido fábulas demasiado conocidas-, probaban ejercer singular atracción entre la concurrencia que se hallaba de paso por las dependencias de la institución, debido a lo cual a cada instante eran ellos visitados, preguntados y repreguntados en su maloliente celda, por los interesados en oír de sus propios labios referencias sobre su pasado o explicaciones sobre los procederes comprometedores que les eran imputados.<sup>354</sup>

Pasan a visitarlos los diputados Moreno, Escobar, Sánchez Sorondo, Alfredo L. Palacios, entre otros.

Para el diario *La Nación* también se pasa de la protesta obrera a la agitación ácrata. Bajo el subtítulo de “El plan subversivo. Detención de los cabecillas en esta capital” se lee el día 11 de enero: “Por toda la ciudad circuló ayer la noticia de que la autoridad policial había allanado una casa, sorprendiendo dentro de ella, en grave deliberación, a los 40 miembros dirigentes del primer soviet de la república federal de los soviets argentinos”. Inmediatamente, el desconcierto: “La policía lo

353 José Ramón Romariz no recuerda bien si el 10 u 11 de enero, a la mañana, cuando los policías y bomberos estaban atrincherados en La Boca luego de un día de violencia, muerte, francotiradores, órdenes y contraórdenes, un comerciante de la esquina les ofrece un almuerzo. Alguien trae un fonógrafo que amenizó la comida y promovió la distensión después de un día de batalla, cuando todavía se oyen algunos disparos aislados. “Agentes, soldados y bomberos, no bien terminada su precaria merienda, aprovechando la música popular de los discos que se tocaban en el fonógrafo, se entregaron a la danza en parejas, que integraban un agente con un conscripto o un bombero con uno u otro de ellos” (Romariz, *La semana trágica*, p. 148); tres páginas después dice que lo que se bailó ese día fue tango.

354 Viale, *La semana trágica* en Buenos Aires, p. 19.

hubiera tomado por una broma a no ser por las informaciones llegadas la víspera de Montevideo.” En los allanamientos “entre los detenidos se hallaban personajes dirigentes de la confabulación maximalista, cuyo estallido ha causado tan lamentables desgracias a esta capital./ El dictador era, según parece, Pedro Wald. Había sido detenido en jurisdicción de la comisaría 7<sup>a</sup>...”<sup>355</sup>. Ya están prácticamente olvidados los conflictos en la fábrica de Vasena de apenas tres días atrás; la huelga ha devenido conspiración organizada y del sur de la ciudad (donde se inicia en conflicto, en Nueva Pompeya, Barracas, La Boca) se desplaza al Once (jurisdicción de la comisaría Séptima):

El “jefe de policía” (del supuesto Soviet) Juan Selestuk o Macar o Macario Ziazin, fue detenido en circunstancias en que, montado en bicicleta y armado de un revólver de grueso calibre, visitaba sus comisarías.

Otra detención importante fue la de Sergio Sualow, secretario general del maximalismo ruso en la Argentina. Se dice que al ser detenidos, algunos de estos sujetos, especialmente Wald y Macar, opusieron obstinada resistencia y en la lucha resultaron con algunas contusiones.<sup>356</sup>

Las entrelíneas de estas noticias son lo interesante; los maximalistas hacen la revolución en bicicleta, armados con un revólver, oponen resistencia y terminan con “algunas contusiones”, la misma policía lo hubiese “tomado a broma” si no fuera por la conexión con Montevideo<sup>357</sup>. Todos los sectores con poder de palabra aceptan la versión disparatada. Testimonios y memorias recogen esta experiencia donde la secuencia de microviolencias deriva en represión, así como las noticias y testimonios reproducen la idea de que la protesta obrera se convierte en amenaza. Los días 14 y 15 de enero la información merma considerablemente y desaparece más tarde.

355 La Nación, 13 de enero de 1919, p. 6.

356 Ibid, p. 6.

357 Primera plana de Di Presse del 15 de enero de 1919: el cabezal a 5 columnas dice: “El bluff sobre el “Soviet” local ha quedado en descubierto”. El subtítulo “¿Qué ha sucedido en Buenos Aires?”

Clodomiro Zavalía (jurista ultra conservador, perteneciente a las familias más tradicionales de la oligarquía argentina) escribe *Defensa social de la Nación*, sobre “nuestros problemas obreros y el auge del maximalismo” en 1919, en el momento en que suceden los acontecimientos de la Semana Trágica. Es uno de varios libros sobre la amenaza de la revolución social en la Argentina<sup>358</sup>. En su primer capítulo describe la situación del proletariado en Europa después de la guerra y su vuelco a la revolución; la situación en Rusia, que el autor conoce bien, es presentada como una amenaza latente para todo el continente. El terror de las masas obreras solo se contiene, para Zavalía, con represión. La situación argentina es peligrosa y tiene dos flancos débiles por los que puede entrar la revolución: el escaso sentimiento nacionalista, la inmigración europea urbana (integrada por elementos desestabilizadores: anarquistas, “rusos”). La solución que propone es desarrollar un fuerte sentimiento nacionalista (al igual que Gálvez, al igual que Carulla), tener una inmigración selectiva (expulsando a todo indeseable), legislar sobre las organizaciones gremiales (para limitar sus derechos de protesta), fortalecer la clase conservadora, limitar la libertad de expresión. La “Advertencia” del libro está escrita en enero de 1919 y, en un panorama pesimista, sin embargo, ve una luz de esperanza en el (re)empoderamiento de la clase conservadora: “Mientras tanto, en estos días, se organiza bajo el influjo de la sensación causada por los sucesos, una “guardia cívica”, que es exteriorización elocuente de la exaltación nacionalista que reina”<sup>359</sup>. Las guardias civiles fueron convocadas y respetadas por amplios sectores sociales que, al apoyarlas, debilitaron aún más el poder del gobierno. La fabulación política, la explicación burda que crea, a posteriori, una ficción de hechos para justificar la violencia de Estado y la para-estatal, generó muchos otros

358 El tema de una posible insurrección ya estaba instalado entre las élites. El 25 de noviembre de 1918 La Nación publicó una nota que reseña la pastoral que el día anterior había pronunciado en Córdoba su obispo, Monseñor Bustos. Bajo el título “Contra el Maximalismo” se lee una reseña de la “Revolución Social que nos amenaza”, donde Bustos advierte que el maximalismo amenaza con destruir, entre muchas otras cosas, “el trono y el altar”. La Iglesia católica estuvo muy activa esos años para reconquistar a los sectores populares y la amenaza de la disolución social fue una de sus armas.

359 Zavalía, *Defensa social de la nación*, p. 7.

testimonios; también el tango, el teatro, el periodismo abordaron lo que nadie quería explicar.<sup>360</sup> Ghiraldo cita en su libro la carta que recibe en España de un “corresponsal amigo” que le hace el relato de la Semana Trágica desde Buenos Aires. Dice el amigo:

Aquí no hubo huelga general, ni movimiento maximalista, como el telégrafo ha comunicado. Si algo existió, fue el miedo, la cobardía de las altas esferas; abuso que llegó a la demencia; los hechos lo han demostrado. El Poder Ejecutivo ha eludido una explicación sobre los sucesos, encerrándose en un silencio significativo. En tantos meses como han pasado, aún no ha contestado a la minuta-interpelación presentada por las Cámaras. ¿Para qué otra prueba?<sup>361</sup>

También publicado en 1919 pero fechado en 1918 es el libro de Luis Reyna Almandos, *Hacia la anarquía: examen de la política radical*. Se trata de un panfleto contra el gobierno de Yrigoyen, contra el radicalismo, contra el voto popular. El tono de este párrafo (que está subrayado en el original) resume el de todo el libro:

Para evitar al pueblo el daño de su propio error no hay sino un camino: limitar su soberanía, reglamentar con la más prudente cautela su facultad de elegir, es decir, hacerlo capaz de tener conciencia de lo que hace para su bien, quitándole la ilusión de que todo cuanto hace es necesariamente bueno porque es soberano; y borrar al mismo tiempo de su espíritu la falsa idea de que cuando gobiernan los mejores deja de ser libre y democrático para sufrir la opresión de una oligarquía.<sup>362</sup>

360 Katherine Sophie Dreier estuvo en Buenos Aires, con Marcel Duchamp, en enero de 1919. En *Five Month in the Argentina from a Woman's Point of View, 1918 to 1919*, relata la experiencia. Después de señalar que los argentinos carecen de miedo y por eso las revoluciones son constantes y que la violencia se vuelve continua porque los argentinos son muy intolerantes, explica la huelga en los talleres Vasena como un llamado de atención de los obreros que obligaron a toda la población a oír lo que la huelga general venía a decir. Pero los acontecimientos tomaron un rumbo inesperado después de la caída de las primeras víctimas: “What happened next, no one can say...”, p. 174.

361 Ghiraldo, *La Argentina. Estado social de un pueblo*, p. 90.

362 Reyna Almandos, *Hacia la anarquía*, pp. 17-18.

Es el viejo argumento de que las masas son ciegas y no pueden gobernarse a sí mismas. Los obreros, cuando no son vistos como fuente de todo peligro, son desestimados como ciudadanos. En 1920 Roberto Gache publica *Glosario de la farsa urbana* en donde parodia varias conductas sociales, en especial aquellas en donde la masa muestra su diferencia con la sociedad tradicional. También describe a los obreros de izquierda como molestos personajes que quieren hacerse visibles, exhibirse ante los ciudadanos respetables, y que les da lo mismo un reclamo ideológico que una celebración de carnaval o de centro de inmigrante.

Los hombres que han paseado por las calles de nuestra ciudad, entre gritos y entre tiros, la bandera roja de los iguales, son acaso los mismos que, un mes después, al son de sus murgas disonantes, pasearon entre la multitud pintarrajeadas y frenética cien estandartes chillones cubiertos por las medallas de cien centros recreativos del suburbio. Hay en verdad un gran peligro en confiar a esta clase de hombres la tarea no muy sencilla de la renovación social<sup>363</sup>.

El consenso político y el intelectual sobre la conflictividad social tienen como blanco a los obreros e inmigrantes.

La Liga Patriótica fue un cuerpo represivo como hubo muchos en la Argentina de principios del siglo XX. Habilitaron un tipo de represión que no se detuvo a lo largo de todo el siglo. La incapacidad de gobernar atribuida a los gobiernos dejaba el poder vacante para quienes tuvieran la fuerza. La derecha argentina no dudó en armarse para salir a reprimir. Cuando en 1930, durante el segundo mandato de Yrigoyen, que había vuelto a ganar las elecciones en 1928, se repitió el escenario de continua protesta social, los grupos conservadores, de derecha y parte de la clase media habilitaron el golpe militar del General Evaristo Uriburu. Carulla fue uno de los civiles más activos en tejer la trama golpista en la que, sin duda, sobresale Leopoldo Lugones y su anuncio de que ha llegado “la hora de la espada”. El pensamiento reaccionario del país se ejerció como violencia paraestatal, durante el siglo XX. El pueblo siempre fue definido como el enemigo de los anunciados “valores nacionales” en peligro.

---

363 Gache, *Glosario de la farsa urbana*, p 137.

## **Bibliografía**

- Agamben, Giorgio. *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2004.
- Carulla, Juan. *Al filo del medio siglo*. Paraná: editorial Llanura, 1951.
- Caterina, Luis María. *La Liga Patriótica Argentina. Un grupo de presión frente a las convulsiones sociales de la década del veinte*. Buenos Aires: Corregidor, 1995.
- Cavarero, Adriana en *Horrorism. Naming Contemporary Violence*. New York: Columbia University Press, 2009.
- Clemenceau, Georges. *Notas de viaje por la América del Sur. Argentina, Uruguay, Brasil*. Buenos Aires: Cabaut y Cía., Librería del Colegio, 1911. Versión española de Miguel Ruiz.
- Di Mario, María Cecilia. *De crónicas y escrituras en la Semana Trágica*. Buenos Aires: Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, 2008.
- Dreier, Katherine Sophie. *Five Month in the Argentina from a Woman's Point of View, 1918 to 1919*. New York: F. F. Sherman, 1920.
- Gache, Roberto. *Glosario de la farsa urbana*. Buenos Aires: Agencia General de Librería y Publicaciones, 1920.
- Gálvez, Manuel. *Diario de Gabriel Quiroga. Opiniones sobre la vida argentina*. Buenos Aires: Taurus, 2001. Estudio preliminar por María Teresa Gramuglio.
- Ghiraldo, Alberto. *La Argentina (Estado social de un pueblo)*. Madrid: Librería de Alejandro Pueyo (Tip. La Mañana), [ca. 1920].
- Godio, Julio. *La semana trágica de enero de 1919*. Buenos Aires: Granica Editor, 1972.
- Le Bon, Gustave. *Psychologie des foules*. Paris: Quadrige/PUF, 2002.
- Lugones, Leopoldo. *La patria fuerte*. Buenos Aires: Taller Gráfico de Luis Bernard, Círculo Militar, 1930.
- Marotta, Sebastián. *El movimiento sindical argentino. Su génesis y desarrollo. Tomo II. Periodo: 1907-1920*. Buenos Aires: Ediciones Lacio, 1961.
- Reyna Almandos, Luis. *Hacia la anarquía: examen de la política radical*. Buenos Aires: Casa Editorial El Ateneo, 1919.

- Romariz, José Ramón. La semana trágica. Relato de los hechos sangrientos del año 1919. Buenos Aires: Editorial Hemisferio, 1952.
- Seibel, Beatriz. Crónicas de la Semana Trágica. Enero de 1919. Buenos Aires: Corregidor, 1999.
- Solomianski, Nahum. La Semana Trágica en la Argentina. Buenos Aires: Biblioteca Popular Judía del Congreso Judío Mundial, 1971.
- Suriano, Juan. Suriano, Juan. Anarquistas. Cultura y Política libertaria en Buenos Aires 1890-1910. Buenos Aires: Manantial, 2001.
- Viale, César. La semana trágica en Buenos Aires. Abarcada desde el Departamento Central. Apuntaciones históricas. Buenos Aires: s.e., 1919.
- Wald, Pinie. Pesadilla. Una novela de la Semana Trágica. Buenos Aires: Ameghino, 1998.
- Zavalía, Clodomiro. Defensa social de la Nación. Buenos Aires: Agencia General de Librería y Publicaciones, 1919.

# La leyenda de la liquidación de la Teología política

José Luis Villacañas  
Universidad Complutense de Madrid

Quizá se pueda hacer la historia del siglo XX alrededor del complejo asunto sobre el que este libro trata. Así que el lector me disculpará si no puedo ser exhaustivo aquí. Sólo me propongo convencerle de que tiene en sus manos un documento central de la vida intelectual de la sociedad europea. Sus personajes no son conocidos del gran público y sin embargo son decisivos. La forma en la que los hago entrar en escena no obedece a su importancia, sino a cierto ordenamiento retórico. Primero hablaré de Hans Barion, el menos conocido, un especialista en derecho canónico [1]. Luego de Erik Peterson, un teólogo que fue dado a conocer por el agudo genio de Agustín Andreu al público español hace ahora cuarenta años y que iluminó, con su amistad y con su saber, a los que retrocedieron ante la opción Heidegger [2]. En tercer lugar hablaré del propio Carl Schmitt, jurista y colaborador del régimen de los nazis [3]. Sus tesis me llevarán a hablar de Max Weber [4], cuya decisiva obra ha quedado en el terreno de nadie de nuestro absurdo sistema científico. Para quien asuma esta valoración, no le resultará difícil entender que mi siguiente personaje sea Agustín de Hipona, el padre de la iglesia latina [5]. Por último hablaré de Hans Blumenberg [6], cuya obra se puede leer en español, pero para la que como suele suceder nos faltan claves teóricas para hacerlo de forma productiva.

## 1. Barion

¿Qué llevó a Carl Schmitt a replantear el problema de la teología política de forma tan explícita en 1970? Nada en su producción inmediatamente anterior, desde la Teoría del Partisano de 1963<sup>364</sup>,

364 Cf. Carl Schmitt, Teoría del Partisano, junto con El concepto de lo Político, edición preparada por José Aricó, traducción de Eduardo Molina y Vedia y Raúl Crisafio, Editorial Folios, Buenos Aires, 1984.

hacia presagiar que su tercer gran momento —por expresarnos con Carlo Galli<sup>365</sup>— centrado en el problema del Nomos de la tierra<sup>366</sup>, implicara un regreso a las fuentes mismas de su primera síntesis, al núcleo central de su apuesta intelectual, el reabordaje del problema de la soberanía desde las categorías de la teología política. Por aquellos años setenta todo parecía cerrado con el escenario de la guerra fría y la obra de Schmitt culminaba con el análisis de los heroicos resistentes frente al imperio mundial, desde los guerrilleros de Cuba hasta los milicianos del Vietcon. Schmitt se veía como uno de ellos y resistía apagado a la tierra que le había visto nacer, asomándose de vez en cuando a las revistas que habían fundado los poderosos discípulos de la nueva República federal alemana<sup>367</sup>. Debemos observar que su atención bibliográfica hacia los finales años 50 se centraba en la nueva interpretación de Weber impulsada por Th. Mommsen<sup>368</sup> y J. Winckelman<sup>369</sup>. En estos breves escritos, Schmitt proyectaba la idea de que su programa político y teórico continuaba la gran obra sociológica de Weber, y lo hacía desde sus cuatro capítulos de Teología Política, la obra fundacional de su trayectoria, que no en vano había encontrado su lugar inicial en un homenaje al gran científico. Aquel

---

365 Cf. Carlo Galli, *Genealogía della Politica*, Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno, Il Mulino, Bologna, 1996. Se han tenido en cuenta para este ensayo Jürgen Manemann, *Carl Schmitt und die Politische Theologie*, Politischer Anti-Monotheismus, Münster, Aschendorff, 2002; Heinrich Meier, *Die Lehre Carl Schmitts: Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, J. B. Metzler, Stuttgart, 2004; José María Beneyto, *Politische Theologie als politische Theorie, eine Untersuchung zur Rechts- und Staatstheorie Carl Schmitts und zu ihrer Wirkungsgeschichte in Spanien*, Duncker & Humblot, Berlin, 1983; Théodore Paléologue, *Sous l'oeil du grand inquisiteur. Carl Schmitt et l'héritage de la Théologie Politique*, Les éditions du Cerf, Paris, 2004.

366 Que ha determinado la agenda del pensamiento sobre la política internacional. Cf. *The International Political Thought of Carl Schmitt. A new Global Nomos?* Editado por Louiza Odysseos and Fabio Petito, New York, Routledge, 2007.

367 Para estos asuntos se debe ver Paul Noack, *Carl Schmitt. Eine Biographie*, Berlin, Propyläen, 1993. Y sobre todo el bien informado libro de Dirk van Laak, *Gespräche in der Sicherheit des Schweigens. Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der frühen Bundesrepublik*, Akademie Verlag, Berlin, 1993.

368 Cf. W. J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik. 1890-1920*, Mohr-Siebeck, Tübingen, 1959. La segunda edición vio la luz en 1974, al tiempo que editaba su Max Weber. *Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt, 1974.

369 J. Winckelman, *Legitimität und Legalität in Max Weber Herrschaftssoziologie*, Mohr-Siebeck, Tübingen, 1952; y *Gesellschaft und Staat in der verstehenden Soziologie Max Weber*, Duncker & Humblot, Berlín, 1957.

texto breve -que ahora se reedita- buscaba la manera de vincular la sociología de los conceptos políticos, y los tipos de legitimidad, con la estructura metafísica del espíritu del tiempo moderno, de corte más hegeliano. La nueva literatura crítica de Mommsen y Winckelman, que emergía de una conciencia de culpa generalizada en Alemania, se había preocupado por destacar las pulsiones nacionalistas que, ya en Weber, anuncian los tiempos oscuros de los nazis. Esas lecturas daban la razón a Schmitt y reconfortaban su vejez. Él era un buen alemán chapado a la antigua, heredero de la grandeza de una cultura, un pensador retardatario, un katechontos viviente a la altura de Hegel y de Savigni.

En esta línea, en la década de los años 60 aparecieron escritas por Schmitt algunas reseñas dedicadas a libros recientes sobre Hobbes, como el de F. C. Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation on Leviathan*, y el de P. C. Mayer-Tasch, *Thomas Hobbes und das Widerstandsrecht*. Estos pequeños escritos científicos denunciaban un interés renovado por el gran autor de la representación política soberana. Que el tema parecía albergar algunos elementos dignos de una aproximación teórica, todavía no ultimada, se demostró en la reflexión final sobre el gran pensador inglés, que hizo de él la culminación de la Reforma, en el ensayo publicado en *Der Staat*, en 1965, “*Die vollendete Reformation*”, artículo que el propio Schmitt citará en *Teología política II*. Desde luego, esta conclusión lanzaba una sospecha retrospectiva. Si Schmitt había defendido a Hobbes como el teórico más importante de la teología política, y si ahora aparecía como el autor que culminaba la Reforma en su dimensión política, entonces todo parecía sugerir que la teología política schmittiana era un proceso conceptual específicamente protestante, propio de los tiempos posteriores a la ruptura de la unidad eclesiástica católica medieval. Schmitt, el jurista católico, en el fondo se vinculaba a la forma protestante de pensamiento político moderno. Era un caso parecido al de M. Heidegger, que aunque católico, se mostraba especialista en Lutero y en Kierkegaard y fue capaz de poner en circulación una forma

secularizada de la teología de la gracia del primero, cuando le falló la secularización del mesianismo del instante, propio del segundo<sup>370</sup>.

Al ritmo lento de un anciano lúcido, todavía pasaron cinco años hasta que Schmitt diera a la imprenta esta Teología política II. Sabemos que la ocasión de este escrito fue el homenaje a Hans Barions (1899-1973), un viejo seguidor de Schmitt desde la temprana lectura de Catolicismo Romano y forma política. Esta fue la oportunidad, y de sus zozobras a la hora de elegir un tema apropiado al homenaje el propio Schmitt, en este mismo texto que prologamos, nos ha dejado un documento de su delicada cortesía, de los complejos pliegues de su mente. En silencio, Schmitt todavía guardaba para la posteridad ese texto atravesado por el dolor más resentido, que se conoce como *Glossarium*. Pero escribir sobre y para Hans Barion le permitía desplegar una reflexión general sobre su trayectoria y la todo su grupo. Desde luego, los ajustes de cuentas son el privilegio de los supervivientes, pero en este caso apreciamos en las palabras de Schmitt un tono amargo de derrota, una vez más. Por mucho que él fuera un sincero católico, el catolicismo no estaba con él. Esta amargura es la que se expresa en Teología política II. Por eso, Erik Peterson se convirtió en el tema de su homenaje a Barion, aunque Schmitt supiera que la empresa científica de su autor, elevada a leyenda, la liquidación de la teología política, ya era

370 Esto no era un secreto que ahora tengamos que revelar. Se sabía en 1947. Al menos lo sabía Erik Peterson, cuando en su pequeño artículo “Existentialismus und protestantische Theologie”, escrito en *Wort und Wahrheit*, 2, 1947, págs. 409-412 y reeditado en los *Tratados Teológicos*, Los libros del monograma, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1966, pág. 205-208. Para él, la obra de Heidegger sería “una secularización de los conceptos teológicos del protestantismo”. Sin duda, Peterson se hacía eco aquí de lo que había publicado Lówith en su artículo “Les implications politiques de la philosophie de l’existence chez Heidegger”, que fue editado ni más ni menos que en la revista *Temps Modernes*, II, 1946, número 14, pág. 347. Allí se decía que Heidegger deseaba hacer carrera entre los teólogos protestantes. En este tiempo se forjó la leyenda de que Heidegger era un discípulo de Kierkegaard, uno de los grandes equívocos de la filosofía contemporánea. Pues vaciar a Kierkegaard de su contenido teológico, y retirar a sus escritos la intención teológica, para hacerlos “conceptos relativos a la existencia humana en general”, no podía sino “lisonjear los instintos nihilistas de su generación”. La conversión de los conceptos teológicos en conceptos generales transformó la decisión a favor del Dios que se hizo hombre, en el hombre que se hizo Dios, “una decisión a favor del caudillo que es la encarnación de su tiempo”. Cf. Peterson, ob. cit. pág. 208. Para las ambigüedades del catolicismo de Heidegger, se debe ver el documentado estudio biográfico de R. Safransky, *Un maestro de Alemania, Heidegger y su tiempo*, Tusquest, Barcelona, 2000. Para este tema se debe ver M. Dahlheimer, *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus, 1888-1936*, Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, *Forschungen* vol. 83, Schöningh, Paderborn, 1998.

invencible. Al menos por el momento. Schmitt no sabía nada todavía de un tal Karol Wojtyla.

Sin entender al homenajeado Hans Barion y su papel en la cultura alemana no podemos comprender la ocasión de Teología Política II. Mas los libros de Carl Schmitt no pueden ser analizados al margen de sus ocasiones. Así que algunos detalles sobre Hans Barion no serán superfluos aquí. Diré entonces que estamos ante uno de los grandes estudiosos del derecho canónico de este siglo, gremio académico al que Schmitt dedicó atenciones y en el que gozó de amistades sinceras. Baste recordar aquí a Álvaro D'Ors, otro de los pares de Schmitt, que gustaba atenerse a la tradición del *ius utrumque*. Pero volviendo a Barion, debemos recordar que se doctoró en 1929 con una tesis titulada “Das fränkisch-deutsche Synodalrecht des Frühmittelalters”, que luego sería la base de su escrito de habilitación. Sus lecturas sobre el gran teórico de la teología y legitimidad carismática le llevaron a pronunciar el discurso inaugural de habilitación sobre Rudolf Sohm und die Grundlegung des Kirchenrechts. En 1933, y es de suponer que por influencia de Schmitt, Hans Barion se afilió al Partido Nacionalsocialista. Su posición quedó explicada en *Kirche oder Partei?*, un artículo del mismo año en que se produjo su ingreso en el partido nazi<sup>371</sup>. Desde entonces, se mantuvo vinculado a Schmitt y al partido de Hitler, siendo suspendido a divinis por Roma. Durante el régimen nazi, Barion se promocionó en las facultades de teología católica y llegó a ser nombrado catedrático de derecho canónico de Múnich. Tal hecho desencadenó la protesta del cardenal Faulhabers, que prohibió a los fieles católicos que siguieran sus lecciones. Luego, como es sabido, la facultad de teología católica fue cerrada por las autoridades nazis. Corría el año de 1939 y la secuencia de los hechos demuestra la complejidad del catolicismo bávaro en una situación delicada. Barion tuvo luego que dirigirse a Bonn, protegido por el cardenal Schulte, por entonces en Colonia.

Nadie podrá negarle a Barion la constancia y la fidelidad, desde luego, y como Schmitt conoció la marginalidad tras 1945, después de

---

371 Artículo que luego se reeditó en *Der Staat*, 4, 1965, págs. 131-176.

haber trabajado con él en la Akademie für deutsches Recht durante el régimen nazi. Separado de todo oficio religioso, siempre en tensión crítica con la Iglesia, Barion se convirtió en un crítico despiadado del Concilio Vaticano II. De hecho, cuando preparó el volumen de homenaje a Schmitt, *Ephirrosis*, se reservó su lugar en el mismo con un escrito contrario al Concilio<sup>372</sup>. Fue el quinto de sus informes sobre el asunto, muchos de ellos publicados en la revista *Der Staat*. En este ensayo encontramos la señal que pone en relación la tercera síntesis de Schmitt, entregada al problema del gobierno mundial, con la teología política. En efecto, se trata del problema de la relación entre el universalismo católico y el universalismo político imperial.

Apenas podemos referirnos a este trabajo, pues en él aplicó Barion las enseñanzas de Schmitt, en el sentido de un decisionismo cuya consecuencia más clara era una firme hostilidad frente al movimiento ecuménico. De hecho, Barion mostraba que el concilio Vaticano II, al rechazar que la propia Iglesia tuviera una orientación política, en realidad se entregaba a los supuestos de un cosmopolitismo liberal, y con ello apostaba por una teología política de ámbito mundial. Así que, a fin de cuentas, el Concilio hacía lo contrario de lo que afirmaba. Asumía el triunfo de la leyenda de la imposibilidad de una teología política católica para realizarla impunemente, pero ahora al servicio de las potencias democráticas-liberales, cuyos supuestos de libertad, de democracia, derechos humanos y crecimiento económico no sólo elevaba a sentido común humano, sino a posiciones morales que concretaban el sentido de la creación divina<sup>373</sup>. Este era el contenido del capítulo del Concilio destinado a “*De vita communitatis politicae*”<sup>374</sup>. Allí se recomendaba “la aspiración mundial a un orden político que proteja los derechos humanos, la exigencia de co-formación de la vida política, la sensibilidad para con las minorías, el

372 “*Weltgeschichtliche Machtform? Eine Studie zur Politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils*”, en Hans Barion y otros, *Ephirrosis*, 2 Vols. Duncker und Humblotd, Berlín, 1968, págs. 12-59.

373 Barion, ob. cit. pág. 26.

374 Cf. *Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II: Constitutiones, Decreta, Declarationes*. Roma, 1966. El capítulo “*De vita communitatis politicae*” se encuentra en la “*Constitutio Pastoralis De Ecclesia in mundo huius temporis*”, *Gaudium et spes*, de diciembre de 1965, EM, N° 73-76, pág. 800-809. Barion se basa en el §74 de este capítulo, págs. 801-803 y reproduce el texto en un apéndice de su artículo citado.

esfuerzo en favor de la tolerancia y la igualdad de derechos”<sup>375</sup>. Con ello, la Iglesia católica en verdad no hacía sino ofrecer un programa de mínimos que podría ser el de las Naciones Unidas. Al impulsar este gesto, la Iglesia abandonaba su espacio eclesial para hablar de política con un lenguaje que, a los ojos del grupo de Schmitt, sorprendía por su ingenuidad, su abstracción y su confusión. Mientras esta dimensión político-normativa se cumpliera, el creyente tenía el deber añadido de obedecer en conciencia el régimen político legítimo. Frente a los regímenes que no cumplieran este arsenal normativo, el creyente podía sentirse apoyado por la ley natural y la ley evangélica en su derecho de resistencia. Puesto que las bases normativas afectaban a la totalidad de la creación humana, era inevitable reconocer como meta final la formación de una humanidad civilizada, amante de la paz, beneficiaria respecto a todos, al servicio de la familia humana general e implicada en la superación del estado nacional en una condición civil mundial<sup>376</sup>. La doctrina, apoyada por la encíclica “*Mater et magistra*” de Juan XXIII, implicaba una crítica “al ídolo de la soberanía del Estado, a la idea de este dios mortal, como dijo Hobbes”, cuya pervivencia constituía un obstáculo para la fundación de una organización mundial política efectiva<sup>377</sup>.

Estas palabras conciliares resonaban con fuerza entre los amigos de Schmitt, pues desautorizaban la catolicidad de los capítulos sobre la soberanía incluidos en *Teología Política I*. En ellas quedaba claro que la Iglesia se entregaba a la defensa del ideario de los ganadores de la II<sup>a</sup> Guerra Mundial, y aceptaba la hegemonía del liberalismo y de la sociedad burguesa. A pesar de ello, y de forma contradictoria con el liberalismo, el concilio Vaticano II seguía afincado en la idea del bien común como el telos de la comunidad política. En el fondo, para el canonista Barion y para el jurista Schmitt, las declaraciones conciliares debían sonar como una defensa del liberalismo sin liberalismo y de la autoridad política sin Hobbes. Además, se presentaban como afirmaciones válidas para la totalidad de la Tierra, pero no desde el

---

375 Barion, ob. cit. pág. 23.

376 Barion, ob. cit. pág. 27.

377 Barion, ob. cit. pág. 28.

punto de vista eclesiástico, sino político. En realidad, las declaraciones conciliares no se fundaban en citas ni testimonios evangélicos<sup>378</sup>. En suma, la Iglesia católica se pasaba a los poderes mundiales imperiales que venían siendo los enemigos de todo lo que significaba el pensamiento de Schmitt desde los años 20. El Concilio, en resumen, configuraba una utopía cosmopolita de naturaleza teológica política.

Ante los atónitos ojos de Schmitt, este paso implicaba un retroceso histórico de la Iglesia semejante a la aceptación del conciliarismo por parte del concilio de Constanza. Como este generó la ruptura de la unidad católica, parecía fácil pensar que el nuevo paso en falso implicaría la disolución del papel específico de la Iglesia, entregada de pies y manos al criptomodernismo. Útil para neutralizar el sentido político de Europa, representado por los hombres como Schmitt, esa teología política progresista se veía como la semilla de una actitud profética que haría del cristianismo un alimento intelectual para la emancipación de los seres humanos de la pobreza, la tiranía y la desigualdad. Tras el Concilio venía J. Metz, y luego la teología de la liberación. Frente a esta deriva, que implicaba a sus ojos una regresión hasta las etapas primarias de la formación de conceptos teológicos, Barion hizo valer la teología científica y exigió que el Concilio se hiciera la pregunta por la fiabilidad de la revelación que aceptaba como soporte de la nueva doctrina conciliar. Con vivo desprecio habló de la diferencia entre la palabra profética y el aplauso conciliar de algo que parecía más bien la volonté générale. Mientras que su dimensión revelada no se demostrara, el Concilio no pasaba de ser un “pastiche profético” que merecía por todo comentario una vieja sentencia del compañero de los primeros días dadaístas de Schmitt, Hugo Ball, que rogaba encarecidamente que Dios nos librara de los profetas. Barion no era un dadaísta, sin embargo. Gustaba de verse como correcto canonista y por ese se limitaba a pronunciar, como nuestro antepasado el canonista Álvaro Pelayo, un plancto por la Iglesia. Así que se limitó a citar a Ezequiel, ese pasaje (cap. 19) sobre los principes de Israel

---

378 Barion, ob. cit. pág. 30.

en el que se cuenta la historia de una decadencia y de una despedida. “No volverá a tener su rama fuerte, su cetro real”, concluye este relato acerca de una vid que ha sido arrancada con furor y ha quedado en el desierto, reseca. Sin duda, la historia se aplicaba a la evolución de la Iglesia. El versículo que Barion cita con literalidad describe bien su posición y dice así: “Esto es una elegía y de elegía servirá”<sup>379</sup>.

La Iglesia había caminado en sentido contrario al ensayo de Schmitt sobre Catolicismo romano y forma política. Ese era el asunto. Con ese conocimiento de los testigos oculares de las cosas, Barion recordó que si alguien quería comprender lo que había pasado, debía entrar en polémica con el “ataque parto” que Peterson dedicó a Schmitt en su trabajo *Der Monotheismus als politisches Problem*. Así que en este trabajo sobre el concilio Vaticano II de Barion encontramos el arcanum que llevó a Carl Schmitt a sentir la necesidad de criticar a Peterson. Pues ese Concilio Vaticano II no se podía comprender sin la obra de Peterson. Fue su rechazo científico de toda teología política lo que decidió a amplios sectores del clero y, finalmente, a la jerarquía de la Iglesia contra las posiciones de Schmitt y Barion. De hecho, el elogio de la forma política del catolicismo romano que había emprendido Schmitt en los años 20, se consideró válido hasta 1958, la muerte de Pío XII. “El aggiornamento” de Juan XXIII implicaba una retirada de todo lo que Carl Schmitt había elogiado. Ahora, lo defendido de forma sincera por el jurista del Reich parecía un “error histórico” a los ojos de la nueva doctrina de la Iglesia. Sin embargo, en una actitud más bien liberal, Schmitt no se resignó ante la decisión de la autoridad religiosa legítima. No fue contra el Papa de forma directa, pero la resistencia contra el Concilio Vaticano II decidió su trabajo. Su megalomanía quizá no este justificada, pero resulta evidente. La línea teórica del Vaticano II iba dirigida contra sus propias posiciones filosóficas. Y la derrota empezó con un trabajo de Peterson de 1935, el ataque parto, cuyo éxito —la formación de la leyenda de la imposibilidad teológica de la teología política— el propio Schmitt reconocía. La flecha estaba todavía

---

379 “Planctus est, et erit in planctum!; Barion, ob. cit. pág. 58.

clavada. Este ensayo era un acto de reflexión final. En el instante de morir teóricamente, Schmitt analizaba la flecha que lo había matado. El futuro era de la cristología política, es decir, de una teología política de la liberación a lo Metz. Schmitt sabía de qué hablaba.

## 2. Erik Peterson

No puede sorprendernos, después de lo dicho, que Schmitt hiciera un homenaje a Barion atacando a Erik Peterson. Para canalizar esta pulsión de cerrar las viejas cuestiones pendientes, y de explicarse la derrota señalando a los traidores, resultaba indiferente que el objetivo de sus ataques, el teólogo católico Erik Peterson, llevara una década muerto. También pareció irrelevante a Schmitt relatar algunos hechos, como su amistad con quien en 1930, y quizás por influencia suya, se había convertido al catolicismo. Pues lo que llevó a Peterson a dar este paso fue reclamar para el catolicismo un sentido de lo público que alejara a los creyentes de los abismos de soledad e invisibilidad que habían traumatizado al último de los escritores luteranos, a Søren Kierkegaard, quien para Peterson pronto pasó a ser el apóstol de los nuevos católicos.

En efecto, el filósofo danés había sido objeto de lecturas por parte de Schmitt y, reflexionando sobre su caso, no sólo había identificado este el problema de la necesidad pública del instituto eclesiástico, sino también la centralidad de la decisión y del caso excepcional. Kierkegaard era el teólogo luterano citado sin nombrar en *Teología Política I*. El salto mortal a una relación absoluta con lo absoluto, ahora secularizado, le ofrecía a Schmitt la estructura del reconocimiento de la soberanía. En suma, Kierkegaard había llevado al luteranismo a su última posición. Su crítica a la iglesia luterana danesa sólo dejaba un camino abierto ante la sincera conciencia de un cristiano que quisiera ser algo más que un solitario: la conversión al catolicismo. Peterson había sido su primer discípulo por este camino, pero ya Schmitt había puesto a los espíritus de la época ante la necesidad de dar ese paso. Para un observador del flujo subterráneo de las corrientes espirituales, para alguien que guardaba los arcana del siglo, como siempre se vio Carl Schmitt, resultaba obligado pensar que

aquella conversión no se podía haber consumado sin el influjo de su obra. Nosotros, sin embargo, debemos recordar aquí al otro amigo de Peterson, Theodor Haecker, traductor de Kierkegaard y del cardenal Jon Henry Newman, que ya se había convertido al catolicismo en 1921 y que quizá sea uno de los elementos intelectuales más influyentes en el joven Schmitt.

El mismo Peterson hizo un balance de su propio caso y cifró su experiencia en el ensayo *Kierkegaard und der Protestantismus*, de 1948<sup>380</sup>. Como muchos de los suyos, este trabajo de Peterson constituye un balance sobre la historia espiritual alemana en su conjunto. El relato, aunque sumario, no es menos espectacular y de él se deriva la legitimidad de la conversión al catolicismo impulsada por el autor. Sólo podemos esbozarlo aquí, pero no será inútil hacerlo. Algunos elementos resultarán relevantes para definir el ámbito de cuestiones que dan sentido a la obra de Hans Blumenberg. Pues en efecto, la clave residía en que, mientras Lutero tenía una concepción nominalista de la gracia, Kierkegaard procedía de la comprensión pietista que se atenía a la doctrina católica de la ciencia infusa. Estas dos concepciones alemanas de la espiritualidad eran de tal forma contrarias, que una de ellas, el pietismo, en verdad ya ponía en el camino del catolicismo pues vivía de sus ecos. Por el contrario, al reducir la gracia a simple favor de Dios, completamente ajeno a las obras humanas, el luteranismo se atenía a una Voluntad absoluta que, desde su autoridad, juzgaba y sentenciaba acerca de los salvados y los condenados. *Auctoritas, non veritas facit salutem*, parece decir el esquema luterano, que hace del otorgante divino de la gracia la primera autoridad absoluta en el sentido hobbesiano, completamente desvinculada de todo orden, salvo el de su propia voluntad<sup>381</sup>.

Tendríamos aquí ya operativo el nominalismo de la sentencia de salvación, en tanto expresión de una decisión desvinculada, soberana

380 Originariamente editado en *Wort und Wahrheit*, nº. 3 (1948), págs. 579-548; luego se volvió a editar en: *Marginalien zur Theologie*, München 1956, págs. 17-27.

381 Cf. Antonio Rivera ha dedicado un extraordinario libro a esta problemática. Cf. su *El dios de los tiranos*, Almuzara, Córdoba, 2007, donde muestra la afinidad electiva entre el Dios de la Reforma y el absolutismo político. De hecho, la estructura de la reforma es propiamente la renovación de lo político como valor absoluto. Esta es la tesis final de Carl Schmitt, al hacer del pensamiento de Hobbes la perfección y culminación de la Reforma.

en el sentido moderno. Frente a esta concepción luterana, el pietismo continúa pensando en términos de gracia infusa y recomienda la experiencia de una decisión que ponga al individuo ante Dios, de tal manera que suture la dualidad misteriosa entre el pecador en este mundo visible y el salvado en el mundo invisible. De ahí la necesidad de la imitación de Cristo, la afirmación de la ecuación entre vida profana y vida de sufrimiento y de martirio con Cristo, tan lejana de la sola fideis salvadora. En este sentido, el cristiano pietista es ante todo un mártir, mientras que el cristiano luterano, como el súbdito del Leviathan de Hobbes, es quien confiesa su fe en Cristo. Por eso, la cólera de Kierkegaard estalló cuando el crítico Martensen llamó testigo de la verdad al bien instalado y burgués obispo de Copenhague. Peterson apreció que el danés “Se revolvía contra un cristianismo para el que no existía el concepto de lo santo”. En suma, Kierkegaard, lejos de ser un defensor del luteranismo, era su víctima y la sentencia se había consumado cuando Karl Barth le retiró el nombre en su tardía Historia de la teología protestante<sup>382</sup>. La conclusión se hacía explícita: el existencialismo había traicionado a Kierkegaard, pero con ello había logrado eliminar sobre todo una noción apropiada de la existencia misma.

Estas ideas ya estaban en los tratados que Peterson escribió para despedirse del luteranismo, en los que no podemos entrar aquí. Bastará decir que en ellos ya insistía en la misma línea de la filosofía de Kierkegaard y en sus categorías críticas. La teología dialéctica protestante de K. Barth le parecía encerrada en la oferta de meras posibilidades sobre las cuales siempre puede ejercerse la ironía, pero que por eso mismo ninguna de ellas podía convertirse en una “verdad existencial”, ni alcanzar la “humana seriedad real”. Esta objeción, que procede de su tratado *Qué es teología*<sup>383</sup>, ya era propia de Kierkegaard. El dialéctico nunca está ahí, nunca decide, siempre es melancólico.

---

382 Peterson, Tratados políticos, ob. cit. pág. 213 y nota 16 de pág. 309.

383 “¿Qué es teología?”, en Tratados políticos, ob. cit. pág. 15. Este escrito, que vio la luz en 1925, fue precedido por una aproximación al pietismo, que influyó en el ensayo dedicado a Kierkegaard. “Das Problem der Bibelauslegung im Pietismus”, en Zeitschrift der Evangelischen Theologie, 1, 1923/1924, págs. 468-481.

Desde luego, el danés aplicaba esta metodología a las cosas del mundo, no a la fe y, por eso, aceptaba la dialéctica como esquema general de la ironía. Barth, confundiendo el terreno, aplicaba la dialéctica a lo que la excedía, a la fe. En realidad, al teólogo protestante entregado a su dialéctica le falta la fe, lo único que puede suplantar y poner fin a su continua interrogación. De esta manera, Peterson defendió la organicidad de la revelación, de la fe, de la obediencia concreta y vital a la autoridad concreta, capaz de atenerse a la definición del dogma. Frente al mito, que puede ser contado y variado, pues todo en él permanece como una cuestión abierta—reflexión que será importante en Blumenberg—, la teología supone una scientia divina, una participación en el Logos divino —sólo Cristo como Dios pudo hablar de Dios y revelar lo que Dios es<sup>384</sup>— que se concreta en el dogma. Su contenido ha de ser aceptado con toda la seriedad existencial mediante la estricta obediencia. Kierkegaard llegó a la frontera de esta tierra prometida, pero no entró en ella. Mostró que la dialéctica teológica es nada, porque “se sustrae a la obediencia de la Verdad en el sentido en que la postula el dogma”. Mas él no dio el paso porque no era un teólogo, sino un escritor.

Aquella organicidad de revelación, de fe, de obediencia concreta a la autoridad concreta del dogma, caracterizaba a la teología como la ratificación de la revelación entre la Primera y la Segunda venida de Cristo. Esto quiere decir que sólo hay teología porque hay Iglesia. La teología no es un asunto de pensadores independientes ni cosa de liberales. A este punto dedicó Peterson el ensayo de 1929 titulado precisamente *Die Kirche*. La cuestión era importante para un hombre cercano a Schmitt, pues mostraba el paso desde el dogma al sacramento y, con ello, al derecho como algo constitutivo del catolicismo. En

---

<sup>384</sup> Este punto es el decisivo: “No hay teología entre los judíos y los gentiles, sólo hay teología en el Cristianismo, y sólo en el supuesto de que el Verbo encarnado habló de Dios [...] Teología en sentido verdadero la hay sólo desde que el Verbo encarnado habló de Dios”. Ob. cit. pág. 25. Sin duda, el uso de la palabra “concreta” de forma retirada será muy decisivo para la convergencia de pensamiento de Schmitt y Peterson durante esta década: “La teología es ratificación concreta de lo que el Logos de Dios ha hablado concretamente de Dios, de modo que hay revelación concreta, fe concreta y obediencia concreta”.

este ensayo se mostraba la dimensión escatológica de la Iglesia y se derivaba su existencia del fracaso del Reino de Cristo, consecuencia del desconocimiento judío del Mesías. Habrá Iglesia, por tanto, mientras los judíos no se conviertan, mientras los judíos y los cristianos no tengan un Mesías común. Tal cosa, desde luego, sucederá en la Segunda venida. Lo que esto significara en 1929 no estaba al margen de la ambivalencia, desde luego, y la afirmación no quedaba exenta de consecuencias políticas. Sin embargo, el punto doctrinal queda suficientemente claro. Sólo ante el rechazo de los judíos, los Doce recibieron la inspiración de dirigirse a los gentiles. Entonces se convirtieron en Apóstoles. Este momento fundacional de la Iglesia, con la decisión por abandonar temporalmente el Reino, constituye el núcleo básico de toda secularización posterior. Su más íntima estructura implicaba la transformación de un pensamiento de la escatología en un pensamiento de las postrimerías. El primero se aplica al Reino, mientras el segundo se aplica a todo ser humano. Uno tiene que ver con la liberación del pueblo elegido, mientras el otro está implicado en la liberación del alma. Este paso llevó consigo una moralización de los conceptos religiosos. La estructura de la moralización implicó una mundanización, pues supuso la apuesta por la duración. Tales sucesos tuvieron lugar en el tiempo que va desde el concilio de Jerusalén a la Primera carta a los Corintios de Pablo, y se originó a partir del milagro de la glosolalia, la renuncia al hebreo como lengua sagrada, y la empresa de comunicar la palabra a los gentiles en el idioma de la *koiné*.

Las consecuencias del argumento de Peterson resultan radicales. La primera y principal, que Cristo no había fundado la Iglesia. Él predicó el Reino a los judíos, no la revelación a los gentiles. Jesús no instituyó obispos ni sacerdotes. Sólo eligió a sus doce discípulos. Sólo estos Doce, cuando dejaron de ser los jueces de las tribus de Israel elegidos por el Mesías, para convertirse en Apóstoles inspirados por el Espíritu Santo, fundaron la Iglesia y su estructura. Como había dicho el Schmitt que era admirador de Th. Däubler —como lo era el mismo Peterson y el círculo de Th. Haecker—, el derecho tiene un origen neumático, procede del Espíritu y del acto de su inspiración por el que

los Doce se convirtieron en Apóstoles<sup>385</sup>. Con ello, la delegación jurídica sobre el Reino que los Doce recibieron de Jesús, se concretó en la capacidad innovadora de los Apóstoles sobre la ordenación de la Iglesia. Ellos tomaron decisiones legítimas porque tenían una doble base: la delegación jurídica directa de Cristo y la inspiración del Espíritu. Esa es la doble legitimidad de la Iglesia visible<sup>386</sup>: la jurídica del poder de los Doce y la carismática-neumática de los Apóstoles inspirados. Con ello, la especial síntesis que Max Weber había reconocido en la Iglesia, capaz de conciliar derecho y carisma, no era un hallazgo histórico, sino la esencia misma de la fundación. Aquí residía la superioridad del derecho eclesiástico, que generaba una visibilidad institucional para el Espíritu, bien lejos de la especulación sin fin de la Gnosis.

Y por eso, la Iglesia, según la fórmula “Ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros”, que calca la declaración política de “Parece a la asamblea y al pueblo”, procedente de la polis griega, sigue teniendo legitimidad para tomar decisiones dogmáticas, que continúan las decisiones de los Apóstoles inspirados. Esta legitimidad hace de ella un instituto con autoridad, con estabilidad de la jerarquía, con dogma, con sacramentos y con derecho, con culto público que se niega a quedar reducido a una mera celebración mistérica. Por eso, Peterson concluía que “la Iglesia está más cerca de formaciones políticas, como el Reino y la Polis, que de ligas libres y asociaciones”. Ni consiste en una pura formación “religioso-política unívoca como el Reino mesiánico de los judíos”, ni es una libre asociación, como una secta liberal. Por mucho que el Estado democrático laico imponga su separación con la Iglesia, y la obligue a renunciar a su condición jurídica pública, de tal manera que sus actos sacramentales no sean reconocidos como jurídicamente válidos, la Iglesia nunca podrá renunciar a la publicidad que implica el poder de establecer dogmas. Al respecto dijo Peterson en una nota

385 Peterson, ob. cit. pág. 197. En la carta, realmente emocionante, dirigida a Jacobo Hegner al cumplir sus setenta años, se cita al círculo de amigos y entre ellos está Däubler, el gran bebedor. “Entonces la discreción tomará el lugar de la individualidad y sólo un acento distinguirá al uno del otro”. Recomiendo la lectura de esta carta, en la que se pretende definir el sentido del oficio del impresor. Cf. Peterson, ob. cit. pág. 244.

386 Peterson, ob. cit. pág. 306, nota. 12.

perdida de su trabajo *Die Kirche* de 1929: “La Iglesia deja de ser una entidad ‘pública’ en tanto renuncia a pronunciar decisiones dogmáticas. La renuncia a la condición ‘pública’ del concepto de Iglesia incluye la otra: la renuncia a la posibilidad de una ‘actividad pública’. Las consecuencias políticas y nacionales que una tal evolución traería para Alemania no serían de poca monta.”<sup>387</sup> En la Iglesia, por tanto, caben conceptos tan importante como “política y poder”. Esa ambigüedad le es constitutiva y procede tanto de su vínculo con el Reino como de su transformación en Iglesia. Y su aspiración última es que “sea bienaventurado también Israel”<sup>388</sup>.

En estas razones de Peterson en favor de la visibilidad de la Iglesia, y de su naturaleza pública, descubrimos posiciones parecidas a las schmittianas, desde luego. Para un lector de estos ensayos de Peterson, resulta fácil descubrir la sintonía teórica con el pensamiento schmittiano tal y como se había ofrecido en Catolicismo romano y forma política. Todavía en el año 1932, cuando Peterson publicó su correspondencia con Adolf Harnack, insistió sobre la imposibilidad de que la iglesia protestante tuviera una dimensión pública por la falta de dogma y no vio otra salida que su disolución en el “espiritualismo

---

387 Peterson, Tratados Teológicos, ob. cit. pág. 306. La otra opción era convertirse en una secta, que era lo que pasaba a la postre con la religión luterana. Ahora bien, una secta no podría tener poder suficiente para enfrentarse a un régimen político. De ahí la desprotección del cristianismo en Alemania frente a los poderes emergentes de los nazis. La confesión protestante convertida en secta no pudo hacerles frente. La correspondencia entre Peterson y Harnack en este sentido es determinante. Harnack parecía aceptar el destino. Tras el régimen de Hitler, la resignación no estaba tan justificada, pero venía operando desde tiempo atrás y nadie pudo hacer nada por contrarrestarla.

388 Peterson, Tratados Teológicos, ob.cit. pág. 201. La transformación del Reino en Iglesia —y de la escatología en postrimería— constituye justo el paso que desprecian los gnósticos y por eso ellos rechazan todo compromiso moral y se concentran en la identidad del tiempo del cosmos y del tiempo de la vida, por decirlo con Blumenberg. Encerrados en su escatología, pero sin contacto con el pueblo judío y su noción de Reino mesiánico, los gnósticos prefieren una escatología particular y acelerada, de naturaleza sectárea y cuya realidad es una fuga continua en la teoría como instrumento de separación del mundo y de su emancipación. Las observaciones sobre la gnosis de este ensayo son muy interesantes y se deberían poner en relación con la renovación que este tópico encontrará en la obra de Eric Vögelin. Y es muy relevante esta nota, dejada como por un azar, que dice: “El Marción de Harnack es particularmente instructivo a este respecto: un protestantismo que declina toda relación con la Iglesia católica acaba siendo una reproducción de la prototípica solución de Marción”. Tratados Teológicos, ob. cit. nota 13 de la pág. 307.

y una mística secularizada”<sup>389</sup>. Entonces volvió a emplear la expresión “teología política”, en una nota que le reprochará Carl Schmitt<sup>390</sup>. Sin embargo, todo era un malentendido que fue abordado con sencillas palabras por Karl Löwith cuando dijo: “Ante católicos, como en el caso de mi amigo Erik Peterson, Schmitt teñía sus ideas sobre el Estado con un baño de autoridad católica. [...] Sin embargo,] Peterson y Schmitt hablaban claramente el uno en favor de la Iglesia, el otro en favor del Estado.”<sup>391</sup>. Esto es exacto. El interés de Schmitt era transferir la forma política y jurídica de la Iglesia al Estado. El de Peterson era, por el contrario, mantener la visibilidad de la Iglesia en su propio valor.

Cuando en 1933, en el inicio mismo de la dominación nazi, Peterson escribió su ensayo “Die Kirche aus Juden und Heiden”, en el que se desarrollaban estas ideas, dio el paso que le alejaba de cualquier reconciliación con los nazis. Allí, comentando la Carta a los Romanos, y aunque sin eliminar por completo ciertas ideas anti-semitas —hecho que recordó Löwith con un matizado reproche<sup>392</sup>—, defendió Peterson que los judíos seguían siendo el Pueblo elegido y que ese título jamás le sería retirado. La verdadera salud, la salvación —cuyos ecos grotescos se

---

389 Peterson, Tratados Teológicos, ob. cit. pág. 155.

390 Teología Política II, pág. 20. En efecto, explorando las posibilidades de que el luteranismo pudiera volver a ser una Iglesia en el sentido antiguo, y así mantener una dialéctica con el catolicismo, Peterson expresa sus reservas de que este proceso puede proceder del campo espiritual y así encaminarse hacia un movimiento teológico. Barth había dado paso a una escatología directa que no era en modo alguno eclesial, sino gnóstica. En esta situación, Peterson no ignoraba que “las fuerzas políticas” en Alemania podían recurrir a la ordenación de Alemania en territorios episcopales, ofreciendo al luteranismo de nuevo una estructura de derecho público. Entonces podría surgir “algo que a veces se parezca a una explicación entre la iglesia católica y la protestante”. Pero este sería un falso movimiento, que no estaría apoyado ni por el dogma ni por una condición eclesial. Sería una nueva “Kulturmampf”. Resulta claro que este no es “el camino de una verdadera explicación entre la iglesia católica y la protestante”. Peterson, ob. cit. pág. 157. Entonces escribió Peterson la nota que refiere Schmitt: “Desde este punto de vista puede decirse que la discusión interconfesional en Alemania conserva un carácter real sólo en el terreno de la teología política”. La nota es coherente con el texto: la teología política es política, no teología y, desde el punto de vista de la teología, es una medida irrelevante. Schmitt no tendría de que enfadarse. En el año 1935 Peterson no decía nada contrario ni nuevo al reconocer que la teología política era, desde el punto de vista teológico, imposible e improductiva. Nada que decir desde el punto de vista político, por tanto.

391 Löwith, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio. La Balsa de la Medusa*, Madrid, 1992, pág. 111.

392 Löwith, *Mi vida en Alemania*, ob. cit. pág. 117.

escuchaban en el saludo nazi— seguía viniendo de ellos. La palabra de Dios no había fracasado. La elección de Israel no había prescrito. “Israel es un sólido olivo”, dijo entonces Peterson, provocando la irritación general. Sólo que se trataba de un Israel ampliado en el que también cabían los gentiles<sup>393</sup>, pero sólo en la medida en que se considerasen un injerto. El gentil no podía tener acceso a la vida libre salvo por su entronque en el olivo de Israel. Por su parte, “El judío que no cree en Cristo sigue perteneciendo al noble olivo de Dios”<sup>394</sup>. Esto se dijo en 1933, y entonces se añadió: “los pueblos cristianos que pierden su fe llegan a un grado de salvajismo y vaciedad al que no pueden llegar jamás los judíos”. Pronunciando una palabra que estaba muy presente en Calvinio, Peterson dijo que la finalidad de la Revelación en su integridad consistía en que Dios pudiese aplicar su misericordia a todos, judíos y gentiles.

Una estructura común se desprendía de todo esto. Tanto judíos como católicos tenían por delante la esperanza del Reino. Para unos sería la Primera venida del Mesías, para otros la Segunda, pero para ambos estaría revestida de la gloria. Entonces, efectivamente, en el olivo del pueblo de Dios ya no se distinguiría por fin entre judíos y cristianos. Mientras tanto, ningún poder político podía ser sacerclizado. Así que cuando en 1935 Peterson publicó el tratado *El monoteísmo como problema político*, fue suficiente proponer una nota final contra Schmitt para que todo se iluminara. Debemos decirlo: el ataque de Peterson fue considerado por Schmitt y los suyos como una traición, un asalto inesperado del aliado y del amigo. Con sutileza, vimos que Barion se limitó a decir que había sido un “ataque parto”. Era una invocación al arcanum en el que hasta ahora figuraban unidos. Tras esta separación se ocultaba lo decisivo, el punto temporal de la gran inflexión, ese instante que exigía volver a 1933, al ingreso en el partido nazi tanto de Barion como de Schmitt, gesto que encerraba para ellos una sustancia política y una suprema verdad. Una que incluso les obligaba a expresarse en términos elegíacos en relación con la Iglesia equivocada del Vaticano II.

393 Peterson, ob. cit. 125 y 133.

394 Peterson, ob. cit. 138.

Aquel paso no lo dio Peterson. Y no solo se negó a darlo, sino que para explicarlo escribió su trabajo central, *El monoteísmo y el problema político*, justo para separarse de los cristianos luteranos —Deutsche Christen— que habían doblado su rodilla ante Hitler. Para Peterson, con claridad, el luteranismo siempre había implicado una política cristiana<sup>395</sup> que hacía de la autoridad política una personalidad sagrada desde el punto de vista religioso. La historia de Prusia no desmentía este enunciado. Sin duda, esta sacralización de la autoridad política —sacerdote, obispo y rey— sepultaba la originaria posición de Lutero, que había entendido el poder como la espada de la cólera de Dios, la furia con la que los malos castigan a los malos, una realidad con la que ningún ser humano puede vincularse de forma afectiva. A lo sumo, la autoridad política era necesaria para producir la paz en un mundo violento. En medio de la paz, el cristiano solitario podía buscar en la interioridad de su alma la gracia de la salvación. Sin embargo, el propio Lutero olvidó su propia posición originaria tras los sucesos de la guerra de los campesinos. El resultado se ha estudiado con detalle. Nadie puede olvidar que la confesionalización —la afirmación de la sacralidad del orden político— era una innovación reformada y que tuvo como consecuencia todos los saberes disciplinarios de la modernidad<sup>396</sup>. La posición católica era muy otra y Peterson se empeñó en definirla e identificarla, disputándole a Schmitt el monopolio hermenéutico de la forma política católica.

La tesis implícita en las posiciones de Peterson decía que aquellos católicos que habían dado el paso en favor de Hitler, en el fondo, se comportaban como luteranos al dotar al poder político de componentes religiosos. La doctrina católica no podía consistir en este sometimiento del orden religioso al orden político. No lo había sido desde san Agustín.

395 Merio Scatola ha abordado este tema con lucidez en su *Teología Política*, Il Mulino, Lessico della politica, Bologna, 2007, pág. 113-121.

396 Para este asunto debe verse el volumen *Confessionalization in Europe, 1555-1700*, editado por John M. Headley, Hans J. Hillerbrand y Anthony J. Papalas, Ashgate, Aldershot, 2004, con un impresionante conjunto de contribuciones sobre el tema hasta el desmantelamiento del concepto y la emergencia de la diferencia privado-público. M. Stollais no ha dejado de referirse a este tema en su primer volumen de su importante *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*, Beck, Munich, 1988, en el capítulo IV dedicado al *ius publicum Imperii Romano-Germanici*, en el punto 5.1. dedicado a confesionalización y constitución imperial.

Los vínculos que asociaban el poder político romano de Augusto con cristianismo eran fragmentarios, circunstanciales y, en suma, se reducían al sincronismo del evangelio de Mateo, que hace coincidir el kairós del nacimiento Cristo con el reino de Augusto. En todo esto no había sino pura accidentalidad. Sólo mucho después del Evangelio, y contra su espíritu, este sincronismo fue dotado de relevancia hermenéutica y política. Esto ocurrió a partir de la carta de Melito a Marco Aurelio<sup>397</sup>. Para Melito, lo decisivo consistía en recordar que desde Octavio, y porque en su reinado había nacido Cristo, el imperio romano había vivido la feliz circunstancia de crecer en brillo y prestigio (Glanz und Ruhm) y no ser asaltado por ninguna desgracia. Así que el escritor apologeta sugería al sabio emperador que no debía molestar a los cristianos. Como se ve, las dos palabras centrales del imperio era las que Schmitt proponía como elementos propios de la forma política que había encarnado el catolicismo romano. Era la específica transferencia de los frutos católicos sobre el imperio. Schmitt hacía pie en esta tradición retórica.

El argumento fue usado por Orígenes contra Celso (II, 30) y ahora se desplegó en el sentido de que la unidad política de Octavio resultó una necesaria preparación para el mensaje evangélico: “¿Cómo habría sido posible que una doctrina pacífica como la del cristianismo pudiera ganar poder, si no le está permitido defenderse de los enemigos, a no ser que se hubiera logrado en todas partes de la ecumene, junto con

397 El análisis de este periodo fue impulsado por Erik Peterson en su trabajo “Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentum”, editado en la revista de Th. Haecker, Hochland, 20 de abril de 1933-septiembre de 1933, vol. 2. págs. 289-299, ahora reeditado en Jacob Taubes, ed. *Religionstheorie und politische Theologie*, Band 1. Der Fürst dieser Welt. Carls Schmitt und die Folgen, Ferdinand Schöningh, W. Fink Verlag, Múnich, 1983, págs. 174-180. Entonces, se citó expresamente a Carl Schmitt y su campo teórico y se dijo de la teología política que “según su esencia es una parte fundamentalmente no de la teología, sino mucho más del pensamiento político”. Como vemos, se trata de la tesis que había propuesto Karl Löwith. Y no sólo esto, sino que añadió que “es mirada por los teólogos claramente con desconfianza y en su naturaleza por lo general herética, aunque resulta expuesta por los políticos con una siempre repetida y creciente confianza”. Cf. ob. cit. pág. 174. Cf. también pág. 180. Curiosamente, Schmitt no se refiere nunca a este ensayo, en el que Peterson dejó claramente expuestos sus puntos de vista en el momento de la instauración del poder nazi. Así que no fue una traición, ni un ataque parto, sino la defensa de su punto de vista de teólogo, contra el retórico político Schmitt, quien camuflaba su posición teológica para imponer su punto de vista política a la teología.

la venida de Jesús, una transformación hacia lo más civilizado?”. Este fue el argumento que transformó el sincronismo temporal en relación esencial. Así que el imperio romano de Augusto habría cumplido la función de producir la paz y resolver el conflicto que implicaba el pluralismo de las naciones. Mas esto era necesario para la Iglesia, porque el mensaje de paz del Evangelio sólo podía comprenderse bajo las condiciones de paz impuestas por el imperio romano. Con ello, el cristianismo parecía vinculado a la existencia política del imperio romano. Esta fue la línea que siguió Eusebio de Basilea, quien ya es caracterizado como “un publicista teológico-político”, como un claro antecedente de Carl Schmitt. Sólo él vería cumplido en Constantino lo que se había iniciado con Octavio. El César cristianizado era la otra cara de un Cristo romanizado. Frente a este argumento, que surge de una interpretación del sincronismo de Mateo, Peterson propuso observar el sincronismo de Lucas, que hace venir a los reyes orientales, anti-romanos y rebeldes, hasta Belén para adorar al Niño. Esta línea oriental y anti-romana de recepción del Evangelio llegaría hasta Manes, que por aquellas asociaciones de los apologetas romanos veía en peligro la universalidad del mensaje cristiano. Así que los sincronismos daban para mucho. Sin embargo, frente a las dos herejías alternativas, la de una teología política romana y la de una maniqueísmo oriental, la ortodoxia católica de la Trinidad ni renunciaba al universalismo cristiano ni dejaba de reconocer una virtud moral y política universal compatible con la verdad del cristianismo. Ni se vinculaba al imperio político ni al dualismo rebelde, anti-político y gnóstico.

Y esto es lo que ahora reconocía el Concilio Vaticano II, que apostaba así por la Iglesia de Peterson y Th. Haecker, la que no había cedido al nazismo. Toda esta historia determinaba la constelación intelectual de 1970, aunque Peterson ya estuviera muerto. Con ello, en el ataque schmittiano que encerraba Teología Política II se abordaba de nuevo la justificación de la vieja decisión frente al testigo más incómodo, aquel que había mostrado que el catolicismo no podía reconciliarse con Hitler, y que sin rechazar un sentido de lo público para la Iglesia, negaba la forma de la teología política para realizarlo. Para

desolación de Schmitt, además, ese camino era ahora formalmente renovado e impulsado por la Iglesia. Así que, en su respuesta, Schmitt le devolvió la sospecha a Peterson. Al rechazar toda implicación política directa, toda relación con la visibilidad del representante político soberano, el converso Peterson en el fondo se comportaba como un luterano originario más, con su desprecio del poder secular. El malentendido parecía ingente, doble, multiplicado. Peterson sugería que sólo el luteranismo inane, individualista y convertido en una mera sentimentalidad liberal, implicaba una teología política en tanto consagración de un soberano que reocupaba el espacio otrora público de la Iglesia. Schmitt sugería que Peterson en el fondo seguía siendo un luterano espiritualista y por eso rechazaba toda teología política y toda implicación de la religión con el poder de este mundo. Lo más grave de todo era que, para Schmitt, el concilio Vaticano II se lanzaba también por la senda del liberalismo protestante, de la independencia de la Iglesia respecto del poder político y de la falta de compromiso del cristiano con un orden político basado en el nomos, en el espacio, en la geoestrategia, en la soberanía y en la autoridad.

Vemos así que esta polémica doctrinal ni era trivial ni un mero asunto del pasado. La hostilidad de Schmitt no era puramente arqueológica ni histórica y desde luego no se reducía a lo personal, a pesar de que el dolor propio resultaba demasiado transparente. La necesidad de defender el papel histórico de su alter ego, Eusebio de Cesarea, el “peluquero teológico del emperador” —en frase de Franz Overbeck, el amigo de Nietzsche y de Burckhardt<sup>398</sup>—, implicaba la alusión de que Schmitt había sido el peluquero teológico-político del Führer. Sin embargo, para Schmitt además se mezclaba el asunto crucial, el decisivo en la época de la guerra fría: el había recibido esta denuncia del autor que inspiraba el concilio Vaticano II, cuya función también podía ser descrita como la de ser el peluquero teológico de la dominación mundial del liberalismo americano. La derrota era

398 Para las relaciones de Schmitt con este línea de pensamiento de Burckhardt, se puede ver mi libro *Carl Schmitt, el último hegeliano*, en Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, sobre todo en el capítulo dedicado al lenguaje del imperio.

amarga. El momento del nuevo catolicismo no pasaba por Schmitt. Este no podía aspirar a ser el pensador católico por excelencia, ni a esgrimir un *ius reformandi* que permitiera al soberano definir el sentido histórico del cristianismo correspondiente a esta fase final de la lucha de clases que era la Guerra fría. Y ese resultado era tanto más desesperante por cuanto a la izquierda se alzaba un nuevo sentido de la teología política, basada en un sentido escatológico, destinado a retirar toda justificación a los órdenes caducos de la injusticia y de la opresión y destinado a fundar una democracia sostenida por la justicia. En el fondo, la obra de Peterson había servido para impedir una teología política conservadora, pero parecía alentar la teología política progresista de J. Metz. Al margen de la doctrina de la Iglesia, entonces, emergía una teología política de izquierdas que integraba perfectamente la leyenda teórica de Peterson. Era la consecuencia de la falta de compromiso de la Iglesia con la política de Hobbes, que había sido en el fondo su propia política. Para Schmitt, todo esto significaba el compromiso de la Iglesia con la izquierda. Metz era el testigo de esta implicación. Frente a este desplazamiento de la Iglesia hacia la falta de compromiso, y de hecho hacia la izquierda, Schmitt dejó oír su voz. Ahora debemos comprenderla en lo que tiene de propia. Pues sin duda, con el abandono del Concilio Vaticano II y con la nueva situación mundial, no cabe duda de que ha vuelto a tener su oportunidad.

### 3. Schmitt

La sutileza de las posiciones de Peterson y de Schmitt fundaba la verosimilitud de las acusaciones recíprocas. Aquí, en estos terrenos, nada es inequívoco y el lector poco atento corre el peligro de la confusión. Sin embargo, en algún sitio debían hacer pie las diferencias y las hostilidades. Este suelo rocoso es el que se debe identificarse aquí. Para ello hemos de partir del primer ensayo de Teología política. Pues aquí están ya claras ciertas cuestiones. Por ejemplo, que el Dios de la teología política parece cercano al de cierta *potentia absoluta*. En primera instancia no se parece al Dios católico, que siempre se mantiene como una *potentia ordinata*. Sólo aquél Dios absoluto puede decretar un nuevo

orden desde una soberanía trascendente, sin sentirse vinculado al viejo orden. Sin embargo, no debemos olvidar que lo hace para garantizar el orden y la unidad. Así que incluso el Dios de la teología política es una potencia absoluta limitada, concreta, excepcional, pues sigue vinculado a los fines últimos ordenados de la creación. Conserva intacto su poder absoluto para intervenir en el mundo, y ningún elemento del orden natural puede serle coactivo, pero solo ejerce aquel poder para reponer y mantener ese mismo orden natural.

Desde este punto de vista, y respecto a la simetría estructural entre los conceptos teológicos y los conceptos políticos, la noción de soberanía —ya sea de la revolución o de la contrarrevolución, esto es lo mismo— es analógica con la noción de potestas absoluta dei. Pero en la medida en que era una potestas excepcionalis se debía identificar de forma adecuada no tanto su decisión por la excepción, que era su dimensión de poder propio y absoluto, sino su finalidad. El punto es muy sutil y dice que lo absoluto es el poder de decidir la excepción, no el uso del poder en la situación excepcional, que sigue siendo ordenado a un fin que es el bien común. Para Schmitt no cabía duda de que en el caso absoluto excepcional no se perdía de vista el orden, el telos: el mantenimiento de la unidad de la comunidad humana. De la misma manera, el Dios que interviene en el mundo mediante un milagro lo hace para reconducir la creación a su fin final. Por tanto, la pregunta estructural de la teología política no era tanto acerca de la diferencia entre potencia absoluta y ordenada. El soberano era ambas cosas a la vez. Lo decisivo era interrogarse por la potencia, por el poder. ¿Qué tipo de poder podía garantizar el orden, la unidad del cuerpo político? Esa era la cuestión. Y Schmitt contestó que sólo un soberano personal.

En efecto, lo que estaba en juego en la disputa no era si la teología tenía efectos políticos, ni si la Iglesia católica podía reconocer o desconocer un régimen político. No era relevante para la polémica que la Iglesia católica hubiera firmado un concordato con Hitler o hubiera dejado de hacerlo. Lo decisivo era preguntarse por un representante político capaz de ejercer la potencia a la manera del Dios de los milagros. Este debía ser capaz de romper el orden de la creación en el mundo para mantener

el orden de la creación del mundo. Su implicación con el mundo y sus metas era tal que a veces se veía obligado a recurrir a su potencia absoluta. Además formaba parte de su potencia absoluta decidir cuándo lo hacía. La cuestión era si este esquema de pensamiento podía jugar en la política. Si un soberano, vinculado a los fines de la unidad de la vida social humana sostenida por una idea de justicia, podía irrumpir con su potencia absoluta excepcional para garantizar justo aquellos fines. La pregunta entonces se limitaba a esto: ¿quién podía operar de forma excepcional y soberana para transformar el orden viejo en un orden nuevo? Y esta pregunta aludía a algo sencillo: ¿podía ser ya la Iglesia católica el poder soberano en este sentido? ¿Había podido mantener la unidad del cuerpo social y la univocidad en la definición de la justicia, la paz y el orden? ¿Acaso las luchas civiles religiosas no habían mostrado su impotencia para reformarse y la necesidad de transferir ese poder al Estado? Al final de su vida, Carl Schmitt vio claro sobre esta cuestión y extrajo sus consecuencias. No es un azar que en el homenaje preparado para su septuagésimo aniversario, su amigo Roman Schnur, le dedicara un ensayo sobre “los juristas franceses en las guerras civiles confesionales del siglo XVI”. En el fondo, Schmitt seguía esta línea<sup>399</sup>.

Lo decisivo del planteamiento de Schmitt lo tenemos en este pasaje, en el que se niega a aceptar la tesis de Peterson, pero también la de san Agustín. En él nos damos cuenta de que lo que se ventilaba no era otra cosa que el *ius reformandi*, y descubrimos que estamos ante una variante de la solución de Hobbes, en tanto momento final de la Reforma. Pues el derecho a reformar no es sino esa potestas absoluta excepcional, sin dejar de ser al mismo tiempo potestas ordenata al bien antiguo. El problema es que la Iglesia católica había perdido ese derecho a reformar con las guerras civiles religiosas que dieron lugar al Estado, porque ella no supo mantener la unidad religiosa. Tras Constanza y Basilea, la reforma soberana

399 Cf. Roman Schnur, “Die französischen juristen im konfessionellen Bürgerkriege des 16. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des modernen Staates”; en Festschrift für Carl Schmitt, editado por H. Barion, E. Forsthoff y W. Weber, Duncker & Humblot, Berlin, 1959, págs. 179-221.

impulsada por la Iglesia falló y por este fracaso sobrevinieron las guerras civiles. Ese derecho había pasado al Estado y ese era el núcleo del hallazgo de Hobbes, como antes había sido la convicción de les politiques. Ahí, en esa lucha de élites entre políticos y teólogos, el modelo de la teología política significaba el triunfo de los primeros, que habrían impuesto silencio a los segundos, fueran católicos o calvinistas —como en el caso de Hobbes. Los políticos habían generado su teología. Por eso habían tomado sus conceptos teológicos para pensar a su soberano político. Esta era la sustancia de la transferencia de conceptos desde la teología a la política y con la transferencia se había entregado también el derecho y la legitimidad de la reforma. Por eso la secularización implicaba un debate sobre la legitimidad del orden moderno y por eso la obra de Blumenberg era tan significativa para Schmitt.

A los ojos de Schmitt, cuando la Iglesia católica con el concilio Vaticano II se decidía a favor de su autonomía, independencia y falta de compromiso político, no hacía sino avanzar en su proceso histórico de su marginalización. Era como si la Iglesia católica creyera vivir en el seno de poderes que no eran cristianos, de poderes injustos contra los que debiera garantizar su independencia y, llegado el caso, su resistencia. De ahí la necesidad de Peterson de valorar el martirio y de regresar a los tiempos de san Agustín, cuando la ciudad de Dios no tenía una relación sistemática interna con la ciudad de los hombres. Aunque estos fueran hombres cristianos, sus poderes no lo eran. Todo esto nos permite identificar la clave del asunto: la Iglesia no debía ni podía avanzar por el camino de ejercer un *ius reformati* sobre sí misma. Ese gesto era un anacronismo ineficaz. Sólo el Estado o los poderes políticos cristianos tenía la última palabra sobre este particular. La Iglesia debía plegarse a convertirse en una íntima e inseparable colaboradora del poder político cristiano, el único soberano. Debía ser la administración religiosa de una sociedad política cristiana firmemente cohesionada, como lo había sido antes, según el modelo hobbesiano anglicano. En ese “antes” sin embargo estaba la parte del problema inaceptable para Peterson.

La conclusión de Schmitt dependía de profundos supuestos que concernían a la filosofía de la historia, con sus diagnósticos sobre el presente. La acusación más profunda lanzada contra Peterson consiste siempre en que el teólogo ha deformado el problema —la crisis del tiempo de Hitler— al iluminarla mediante una exposición histórico-teológica-filológica limitada al cosmos intelectual del imperio romano. Con ello, Peterson había olvidado el problema específicamente moderno. Y este problema consiste en que, frente a la doctrina de san Agustín, “los dos reinos ya no son unos ámbitos objetivos distinguibles unívocamente por sustancias o materias”<sup>400</sup>. Esta es la esencia de la condición insuperablemente histórica del nuevo sentido del catolicismo de Schmitt: la institución de la Iglesia ya no es operativa como instancia que se reserva el monopolio de lo sagrado. La índole de los enemigos de lo sagrado lo impide. La Iglesia ha sido cuestionada con éxito por la clase revolucionaria, con su materialismo, no menos operativo que el narcisismo romántico del capitalismo. La Iglesia quizá fue operativa hasta 1918, aunque de forma ficticia, en tanto imponía la diferencia liberal entre religión y política. Hasta entonces se pudo definir la religión desde la Iglesia y la política desde el Estado. Luego, en el gigantesco estado de excepción que siguió, no.

Ahora, en la específica situación contemporánea, las diferencias estructurales que delatan posiciones totales respecto al mundo, organizadas en una serie impresionante de dualidades reducibles a la diferencia entre inmanencia y trascendencia, ya no mantenían su relación clásica con la dualidad de la Ciudad de Dios y de los hombres. La Iglesia y el Estado ya no estaban vigentes como instituciones evidentes. Debían redefinirse, reformarse de nuevo, como lo habían hecho en la primera fase de la modernidad. El Estado regresaba a la política constituyente y arrastraba hacia ella a la Iglesia, de tal manera que ambos “ya sólo se pueden determinar desde los sujetos en lucha”, desde el enfrentamiento nuevo entre amigo y enemigo que fundaba la nueva soberanía. Y para redefinir este soberano, de la misma manera

que no se podía apelar al código, tampoco se podía apelar al viejo sentido eclesiástico. El Estado regresaba a su fase constituyente, política; pero en ella también se imponía definir la religión, la Iglesia. Igual que con Hobbes, el nuevo soberano debía ser soberano de ambas instancias. El estado de excepción que afectaba al orden jurídico-político concernía también al orden jurídico-religioso. Por eso, en ojos de Schmitt, se estaba ante un “giro de la Iglesia y el Estado hacia lo político”.

Este soberano político, que también decía decidir acerca lo eclesial, sólo podía entenderse entonces como potestas absoluta dei. Y lo era de forma decisionista porque definía, como en Hobbes, el papel de la religión dentro del orden político y a su servicio. Esto era así porque lo político se presentaba ahora como un contenido total, según ya se sabía desde el prefacio a la segunda edición de Teología Política I. Ningún contenido escapaba a su influencia. Cuando Bäckenförde se admiraba de que la Iglesia católica no hubiera entendido esto, en el fondo quería decir que no comprendía cómo la Santa Sede no se ponía al servicio incondicional del nuevo Leviatán, en su lucha contra la clase revolucionaria y sus representantes políticos, al parecer el objetivo que a los ojos del mundo debía legitimar la entrega de Schmitt a Hitler y su pretensión de lanzar sobre sus crímenes un denso olvido. Esta teología política lo era porque el soberano político imponía una teología en función de la definición del enemigo. Una teología al servicio de la definición del enemigo y su combate. Eso es lo que Schmitt reclamaba, como un discípulo de Maquiavelo. Lo absoluto, aquí, era la política. Ella definía el amigo y el enemigo existencia, que por eso era tan político como espiritual y religioso. Al descomprometerse respecto de esta batalla, la Iglesia del Concilio Vaticano II había pasado a fortalecer al enemigo. Metz era el testigo, como luego lo sería Ellacuría y Ernesto Cardenal.

Cuando Hans Barion analizó el concilio Vaticano II confirmó estos puntos de vista. Para el canonista, lo que había ocurrido en ese concilio es que se quería “prescribir dogmáticamente un modelo político determinado”; a saber: “la teoría progresista del Estado”. Esto era también teología política porque la teología prescribía dogmáticamente una política. Aquí la teología se hacía política, y la esfera absoluta era

la teológica, porque lanzaba sus dogmas sobre la esfera de la política. Con ello, quedaba claro que la problemática de la teología política no podía ser liquidada ni desde la teología ni desde la política. El concilio Vaticano II era una forma más de teología política, que como tal era un destino insuperable. Esta posición le parecía fatal y equivocada a Schmitt y sus amigos. De hecho era un suicidio del mundo cristiano. Y lo dejaron claro desde muy diferentes puntos de vista.

Ante todo, protestaron frente a las consecuencias de la tesis de Peterson, según la cual la teología política era pagana y herética, y se dispusieron a ofrecer argumentos contrarios a esta valoración. De esta forma, y contra Agustín de Hipona, se reivindicó la figura de Varrón y la *theologia politica o civilis* de la *polis*, de hecho un seguro para la identidad y continuidad de un pueblo, y para “la sucesión legítima” de su poder sobre un espacio como *Nomos*. Nadie recordó las críticas de Agustín a Varrón ni la hipocresía del romano a la hora mantener dioses que sabía falsos. En realidad, nadie estaba interesado ya en la verdad, sino en la autoridad. La cuestión fue planteada de nuevo por Bäckenförde de forma nítida en *Secularización y Utopía*. Allí se expresó en forma de un dilema. Si el cristianismo era una religión como las demás, entonces necesitaba un culto público, y entonces implicaba una política, pues el culto aquí requiere un espacio: es impermeable, visible y público. Como todo espacio impone un ser, este debe ser defendido frente a un poder del afuera, el lugar del enemigo. Esta identidad de *Raume* y *Roma* hacía inevitable la categoría de *limes* y con ella política y la lucha en la frontera. Esta era una opción. Como se ve, era la de Eusebio de Cesarea y vinculaba cristianismo e imperio a costa de la universalidad.

Ahora bien, si el cristianismo se veía como una religión universal cuya misión tenía como sentido la emancipación del hombre universal —según la Ilustración—, entonces debía prepararse para consumar el abandono de todo sentido de lo sagrado, y dar por bueno el proceso de secularización para llevar al hombre a la conciencia de su libertad. Conviene recordar aquí que la defensa que hace Agustín de Hipona del cristianismo afecta precisamente a su convicción de que es el único camino verdadero hacia la emancipación del alma humana.

Sospechando de este cristianismo, Bäckenförde sugería que por ahí se caminaba hacia su propia disolución. Así que venía a concluir de esta forma: si el cristianismo es una religión como las demás, entonces debe preparar a sus fieles a la lucha y dotar su vida de un sentido por el que se pueda morir. Si es sólo la antesala del liberalismo universalista y cosmopolita, entonces debe darse ya la puntilla a sí misma y ceder ante la fuerza imperante del individuo narcisista apegado al consumo, el resultado de esa secularización. Si hacía lo primero, entonces debía suturar de alguna forma la diferencia entre teología y política y unificar un orden humano. Si hacía lo segundo, ya podía entregarse a la muerte. En último extremo podemos expresar el dilema en estos términos: particularismo frente a universalismo, religión de un Nomos frente a religión nihilista y sin espacio.

Aquí las objeciones de Schmitt a Peterson se acumulaban sobre el punto clave. Peterson había concentrado su análisis sobre la época que iba desde Filón de Alejandría, en tanto receptor de la teoría de la monarquía de Aristóteles, a Eusebio de Cesarea. En realidad, había intentado definir el modelo de la teología política de Schmitt alrededor del instante de Constantino, con su arrianismo, su monoteísmo estricto, su ideología política imperial en lucha contra los poderes no cristianos de la frontera. Frente a Constantino, la Iglesia había dado un ejemplo inspirado por el Espíritu en el sentido de su independencia, mediante el éxito trinitario del concilio de Nicea, una forma de publicidad dogmática conflictiva para el Estado, pues retiraba al emperador el *ius dogmatizandi*. La defensa del concilio de Nicea era la antesala para la defensa del concilio Vaticano II, la reserva en monopolio en favor de la Iglesia del derecho a la reforma. Por eso Nicea era el concilio por excelencia, el que garantizaba el futuro de la independencia de la Iglesia respecto al poder político.

Aquí residía el secreto de la íntima vinculación establecida por Peterson entre el dogma del Trinidad y final de toda posibilidad de la teología política, la base misma de la leyenda de la liquidación teológica de la teología política. Pero había todavía algo más, que nunca se dijo. En tanto que la Iglesia no reconoce diagnóstico temporal alguno sustantivo

entre el tiempo que va desde la Primera a la Segunda venida, no puede alterar su punto de vista desde consideraciones filosófico-históricas, ni sociológicas, como impone Schmitt. El tiempo eclesiástico entre las dos Venidas es único, y la actitud de la Iglesia no puede variar. Al asentar el dogma de la Trinidad, Nicea ha retirado al emperador la capacidad de reformar, se ha elevado ella misma a representante exclusivo de Cristo y ha identificado en el seno del concilio ecuménico la presencia del Espíritu. De su inspiración brota un dogma que siempre marca las distancias respecto al poder político, y que en tanto poder temporal puede ser resistido bajo la forma del martirio. Esto es lo que sugería Peterson respecto al nazismo. A Schmitt todo esto le parecía una ingenuidad. A los mártires les sería pedida su sangre por los poderes de la lucha de clases, no por los poderes cristianos. Peterson, mirando desde el sentido teológico de la experiencia y del tiempo, no podía ver una diferencia entre Stalin y Hitler, ni podía hacer de este un político cristiano.

De hecho, Peterson repetía sus trabajos científicos anteriores y se limitaba a añadirle una coletilla: la imposibilidad de la teología política una vez definido el dogma de la Trinidad. Schmitt contestaba, con cierta engañosamente verosimilitud, que Peterson no había deseado fundamentar mejor sus tesis sino sólo dirigirlas contra él con una conclusión postiza. Para él resultaba evidente que sólo se trataba de un caso dado, de un instante pasado. “Abordar la actualidad del año 1935 con paralelos históricos del año 325 no es admisible desde el punto de vista científico”, sentenció Schmitt y todo parecía darle la razón. Entonces se dispuso a medir las distancias y fue concreto. Constantino era una figura completamente tipificada y delimitada. Era un obispo más, aunque se tratase del obispo *ton ektón*, el de afuera. El debate que se suscitó en su época era un asunto intra-cristiano. Formaba parte de la organización del *Nomos* espacial del poder cristiano. Nada que ver “con la relación teórica o con la relación política” del espacio cristiano con sus enemigos “no cristianos, anticristianos o incluso irreligiosos y completamente des-teologizados”. El asunto, tal y como se debatió en la época de Constantino, no podía elevarse a caso ejemplar respecto al momento en que, más allá del espacio cristiano, estaba Stalin y sus hombres; o al otro lado del

Atlántico, los Estados Unidos y sus liberales plenamente secularizados, tan materialistas como el leninismo. Cuando el espacio del cristianismo estaba situado entre estos nomoi, entonces la forma de relacionarse la política y la religión debía estar regida por otra lógica.

Y esa lógica ni podía proceder directamente de la Iglesia, en sentido clásico —de ahí la impugnación del concilio Vaticano II— ni del Estado —de ahí la impugnación de una materialidad concreta nacional del contenido de la diferencia amigo-enemigo—. Debía proceder de un sentido de lo político adecuada a la época de las luchas por la dominación de la tierra entera, sentido en el que se debía dar cita de nuevo la organicidad de la vida histórica desde una metafísica capaz de dotar de sentido profundo a todos los conceptos de la vida social en un ámbito espacial determinado. Por tanto, debía proceder de una teología-política constituyente de la identidad de un *Nomos* rodeado de enemigos existenciales, unos ateos y otros secularizados. Esa era la verdadera situación. No la de Constantino. Se parecía más al momento en que un poder político y teológico a la vez asumió el *ius reformati*, como luego asumiría el *ius revolutionandi*. Frente a esos nuevos poderes, seguir hablando de lo que ocurrió en 325 era una ingenuidad y una ceguera.

La posición de Peterson permitía todavía una defensa. Tal y como había reconocido Hans Maier, cabía decir que la liquidación de la teología política tenía un valor permanente para el teólogo. Pues no era Peterson el que había refutado a Eusebio de Cesarea. Había sido más bien san Agustín. Nadie tenía que discutir si lo que había sucedido en Nicea y con Constantino era ejemplar o no. Lo que un católico debía discutir era si Agustín seguía vigente en la Iglesia. Esta discusión no tenía salida posible. Si la solución de Agustín ya no era la buena, la norma a la que debía atenerse el católico, entonces esto debía decirlo la propia Iglesia, con lo que en el fondo obedecía a Agustín formalmente. Pero si Agustín estaba vigente y la Iglesia se reservaba la cláusula de crítica frente a un orden político corrupto e infame, la objeción de que “Peterson no explica ni fundamenta ese carácter ejemplar” se cae por su base. San Agustín no es un ejemplo que sirve de ilustración a los católicos. No es ejemplo a analizar desde el punto de vista sociológico. Debería ser un faro capaz

de iluminar los siglos perennes de la Iglesia, esté delante Constantino, Ataulfo, Carlomagno, Carlos V, Hitler o Stalin. Esta era la cuestión. Y de la misma manera que, de la mano de san Agustín, el humanismo de Vives y de Erasmo había hecho frente al César hispano-alemán Carlos, ahora el teólogo Peterson hacía frente al Führer.

Frente a san Agustín, Carl Schmitt defendía un esquema de pensamiento del que se derivaba algo muy diferente. Agustín ya no iluminaba a quien se llamaba pensador católico. Para Schmitt se elevaban exigencias más inmediatas y, ante todo, resultaba preciso reelaborar el universo científico de Max Weber, testigo del callejón sin salida del mundo sin alma, plenamente desencantado y secularizado. Sin embargo, frente a esta empresa científica, alguien cercano a Peterson podría preguntar: ¿desde cuándo el diagnóstico sociológico de un científico puede determinar las decisiones de la Iglesia? Con ellos vemos que Schmitt, en el fondo, impone silencio a los teólogos a la hora de valorar el tiempo histórico. Mas los teólogos pueden responder que ellos tienen su propia experiencia del tiempo histórico y su propio tiempo escatológico. Así que, en el fondo, y por un claro rodeo, Schmitt quería ir más allá de Weber y esto también implicaba resacralizar el mundo en un sentido cristiano. Pero este, en la medida en que pensaba estar haciendo una sociología fundamental, con su teoría de la escisión de las esferas de acción social parecía dar la razón a los teólogos. La cuestión estaba entonces aquí: ¿había dos esferas de acción, religión y política, o una sola, total, carismática, unitaria, administrada por un nuevo soberano teológico-político a la vez?

#### 4. Weber

Ya hemos dicho que la presencia de Weber en el último Schmitt alcanza la condición de lo ingente. También en el primero<sup>401</sup>. Sin embargo, Schmitt siempre se mostró crítico con los resultados finales de la obra weberiana. Su idea de la soberanía, de facto, iba dirigida a resolver un problema que la teoría sociológica de Weber imponía. El

401 Se debe ver para este asunto G. L. Ulmen, *Politischer Mehrwert. Eine Studie über Max Weber und Carl Schmitt*, VCH, Acta humaniora, Weinheim, 1991.

diagnóstico sobre la modernidad, procedente de Weber, descentraba el mundo social en un conjunto de esferas de acción cuya especialización impedía la emergencia de un punto sistemático central capaz de unirlas en una lógica y organizar así un todo social integrado. Schmitt había desplegado esta tesis en su conferencia de Barcelona sobre la época de las neutralizaciones, pero había mostrado que, también desde un punto de vista sociológico, a cada neutralización del valor absoluto de una esfera de acción correspondía la emergencia de otro candidato, de otra esfera dotada de valor absoluto. Así, la neutralización de la religión en tanto valor absoluto había significado la emergencia de la política moderna de la razón de Estado. Pronto, el carácter absoluto de la política moderna fue impugnado por la moral ilustrada, y a esta le siguió la impugnación de la moral por la economía y luego la de la economía por la estética<sup>402</sup>.

Para la época de Schmitt ya se había culminado este camino y se había llegado a sentir la necesidad de una nueva síntesis de esferas de acción. De ahí la nostalgia schmittiana por un mundo en que la metafísica diera expresión a esa síntesis social. La teoría de la soberanía ofrecía tal punto central, pero a condición de elevar de nuevo la esfera política a la dimensión absoluta y de imponer a las pulsiones independientes de las demás esferas una disciplina férrea. Esa función es la que cumplía el nuevo concepto schmittiano de lo político, pues con sus exigencias existenciales de configuración total ya incluía las prestaciones de lo carismático en Weber. Era esa configuración orgánica de la existencia a través del concepto de lo político lo que reclamaba una nueva noción de soberanía. Al parecer de Schmitt, Weber había quedado preso de su diagnóstico de la escisión de las esferas, paralizado por sus consecuencias, como el desencanto y la pérdida de libertad. A la vida social descentrada y entregada a las diversas esferas de acción como ámbitos autorreferenciales todavía le esperaba un largo camino científico, de la mano de la teoría de sistemas, pero para 1970 la figura

402 Cf. mis dos trabajos sobre la conferencia de Barcelona de 1929, “Crítica de la teología política”, y “Crítica de la Antropología política moderna”, en Manuel Cruz, compilador, *Los filósofos y la Política*, FCE, México, 1999, pág. 117-161 y 161-190, respectivamente.

de Luhmann no era central<sup>403</sup>. Para Schmitt, siempre había sido un gesto imperioso ir más allá de esa división, que para él implicaba un caos normativo. Por eso necesitaba avanzar hacia un orden concreto e integral que pudiera regular y decidir el sentido de las relaciones entre las diversas esferas de acción. Tal era la función del soberano, que justo por eso tenía prestaciones carismáticas, en el sentido de reconstruir el todo social, fracturado por la modernidad, según el análisis de Weber. La prestación del soberano carismático era entonces la formación de un concepto total de lo político. De ahí su afinidad estructural con la expresión sistemática y metafísica propia de una nueva época.

La cuestión, desde este punto de vista era bien sencilla: ¿quién decide y desde qué esfera lo hace? Weber había encontrado el sentido más profundo de la contingencia histórica para aludir a las múltiples, dispersas y creativas relaciones que una esfera de acción social tejía con las demás. El ejemplo paradigmático lo había hallado al estudiar los efectos económicos de la ética religiosa protestante. Desde luego, esa contingencia histórica no sólo cumplía la función de oponerse a la lógica sistemática del materialismo histórico. También pretendía favorecer la innovación y los hallazgos históricos, todo ese mundo de inspiraciones y mimesis, de transferencias y analogías de una esfera desde el espíritu de las demás. Era el campo de la relevancia de la metáfora como lo que estaba más allá de lo conceptuabile desde la propia esfera de acción<sup>404</sup>. Desde esta perspectiva concreta, ni una sola esfera de acción social se mantenía en su pureza a través de la vida histórica de cualquier presente. Los efectos directos e indirectos, buscados o sobrevenidos, eran continuos.

Si aplicamos este argumento a nuestro problema, debemos reconocer que nadie podía ser tan ingenuo como para pensar que una decisión religiosa no tuviera implicaciones políticas, o al contrario. Carl Schmitt recordó, con Weber, que en la vida histórica siempre tenemos rei

403 Cf. para este tema en especial Salvatore Costantino, *Sfere di legittimità e processi di legittimazione*, Weber, Schmitt, Luhmann, Habermas, G. Giappichelli, Turín, 1994.

404 Cf. para esto mi trabajo “Esferas de acción y sistema filosófico. El carácter imprescindible de la metáfora”. *Daimon*, n. 24; sept-dic. 2001, págs. 111-127.

mixtae, cosas mezcladas. Incluso san Agustín sabía que las dos ciudades mantenían zonas de confusión. Las aspiraciones de Peterson de separar escrupulosamente la teología de la política constituía un imposible histórico, además de una cobarde retirada de la realidad. Así pudo concluir Schmitt que “es imposible separar limpiamente en la realidad histórica los motivos y las metas religiosos y políticos en cómodos ámbitos determinables por su contenido<sup>405</sup>” Si todo en la historia es una res mixta, entonces la teología política podía ser liquidada desde cierta teología, pero quizá así no se podía evitar que la nueva política tuviera decir algo apropiado sobre la teología e incluso fundar una nueva que eliminara toda pretensión de la teología pura de mantenerse en su pureza. La batalla era inevitable. Al pretender una valencia absoluta, la política aspiraba a dejar sentir sus efectos por doquier. Desde el lado religioso se podía apreciar lo mismo tan pronto la teología se convirtiera en el valor absoluto. Mas todo esto sólo nos ofrece consideraciones abstractas. Lo importante residía en el orden concreto. La diferencia era sociológica y existencial y por eso Schmitt insistió en lo inadecuado de ofrecer el caso de Eusebio en 325 para analizar la situación de 1935. Pues lo decisivo estaba en que el “nuevo concepto de lo político” era adecuado a la situación del ser humano en la tierra. Para definir esta adecuación Schmitt esgrimió un concepto de ciencia que tenía que ver con la realidad actual<sup>406</sup>. Tal concepto de ciencia era una última alusión a la *Wirklichkeitswissenschaft* weberiana.

En este punto Schmitt acusó a Peterson de actuar como un weberiano insuficiente y abstracto, que confundía los tipos puros sociológicos con las realidades existenciales. Para él, la liquidación de la teología política por parte de Peterson, el teólogo, constituía una mera reafirmación de la pureza de la esfera de acción propia. Sería algo así como la tesis del arte por el arte de los modernos, con sus ilusas pretensiones de independencia. Sólo desde esta base ilusoria, la

---

405 TPII; pág. 38.

406 TP, pág. 45: “[Peterson] se parapetó contra todo lo que, con ayuda de un nuevo concepto de lo político (adecuado a la situación), podía servir para conocer científicamente la situación actual de la Iglesia, el Estado y la sociedad”.

teología política parecía herética y sólo el teólogo puro sería ortodoxo. Esta era la sustancia de la posición de Peterson. Esta y el continuo golpe bajo de identificar a Schmitt con el retórico, sofista, ideólogo Eusebio de Cesarea. Sin embargo, su análisis era contrario a la vida histórica, donde jamás existe tal pureza. Weber estaría de acuerdo con este punto de vista. No existe lo puro en la historia. Sin embargo, Schmitt dio un paso más. Su posición no consistía en defender que cada esfera, a través de las élites que la ejercen, decide el sentido de la impureza que está dispuesta a asumir, las transferencias e influencias que mantiene con los demás aspectos de la vida histórica y con las otras esferas, las instituciones que organizan la pretensión de sentido y su forma de ordenarse. Tampoco se trataba de la previsión bien fundada de las profundas luchas de élites —teólogos, juristas, artistas, capitalistas— que tendría lugar a la hora de definir aquellas impurezas y transferencias. El paso más allá de Weber, pero preparado por el valor absoluto de la nación en Weber, residía en afirmar que la soberanía aquí y ahora, a la altura tanto de 1935 como de 1970, correspondían al ámbito de lo político entendido como sentido total de la existencia. A este ámbito le era necesario, para su configuración total existencial, no sólo definir al amigo, sino al enemigo, al hereje y al gentil, y esto como elementos centrales de la noción de ciudadanía. Por eso su objeción fundamental consistió en que “el gran problema de la teología política y del concepto de lo político no se podía eliminar así”<sup>407</sup>, como lo había hecho Peterson, invocando a san Agustín y su indiferencia respecto a la definición de la ciudadanía de Dios y de los hombres.

Para esta alianza de lo político soberano con lo teológico había razones firmes. Frente a la pura contingencia de una recíproca influencia, Schmitt afirmó que la política y la teología habían definido esferas de acción marcadas por una estructura conceptual congruente, generando un concepto de ciencia compatible y organizado instituciones rigurosas no sólo para los teólogos y políticos, sino para el pueblo en general. Este último aspecto era decisivo a sus ojos y lo señaló siempre

que pudo, pues gustaba presentar su pensamiento como democrático —como es sabido. Entonces, Schmitt citó a Weber y su teoría acerca del carácter racional de la Iglesia católica, de su comprensión del derecho y de la jerarquía. Tertuliano era el creador de esta gran hazaña. Como es natural, Peterson no podía oponerse a esta comprensión, aunque ya había señalado sus límites teológicos. Para él, también el sacramento era derecho, una realización pública. Sin embargo, aquí nos aproximamos a la cuestión central y entonces aparece lo que de verdad importa.

Pues en efecto, nada de todo esto le parecía a Schmitt que rozaba lo más profundo. En este sentido su valoración estaba definida desde el principio. Las limitaciones de estos planteamientos fueron aprovechadas para impulsar una crítica acerca de la falsa sociología de los conceptos al estilo de Max Weber, que para él nuestro jurista no era sino teoría de la profesión y del gremio de clercs que impulsaba determinado sentido de la acción social. Schmitt, por su parte, pensaba que el sentido de la *rex mixta teología-política* sólo podía organizarse si se identificaba un terreno intelectual específico, que iba más allá del dogma estrictamente eclesial, pero que incorporaba suficientes elementos metafísicos como para identificar ante el pueblo cristiano a su enemigo político, a quien se debía presentar también como herético o gentil. Esa alianza de poderes espirituales y políticos, posibilitada desde una apuesta metafísica determinada, era la teología política y había tenido como un caso dado ejemplar el concordato de Mussolini con la Santa Sede de 1929 —tan celebrado por el futuro Juan XXIII. En efecto, ese pacto no afectaba a una intención dogmática, por lo que el teólogo puro no debía objetar nada. Era lo mismo que Eusebio de Cesarea, quien optó políticamente por el imperio romano como muro capaz de detener el anticristo, como alianza histórica concreta de poderes sagrados y mundanos.

Esta alianza de la Iglesia con poderes cristianos amigos, a partir de una metafísica que definía una afinidad estructural fundada sobre la comprensión del ser humano como persona— ofrecía el fundamento decisivo a la posición de Schmitt. Este punto vinculaba su caso con el de Eusebio de Cesarea. Peterson, sin embargo, siempre había partido de la tesis de que sólo la teología decide cuándo un poder es amigo, y lo hace

desde el punto de vista del dogma y de sus exigencias normativas. Y esto puede implicar moderar, e incluso anular la organización institucional eclesiástica concedida por el poder temporal pretendidamente amigo. Aquí Tertuliano mostró los límites de la interpretación jurídica de la Iglesia al reconocer que por encima del carisma del cargo estaba el carisma del mártir. Peterson ancla en esta visión de las cosas. Sólo san Cipriano perfeccionaría la interpretación de Tertuliano en un sentido grato a Schmitt. Por eso excluyó el carisma del mártir, se atuvo en todo al carisma del cargo e hizo absoluto el sentido de la organización jurídica, transformando la noción de clerus en la de una élite de sacerdotes ordenados frente a los laicos, y no precisamente de la de aquellos que ardían con la mayor fe. Este paso convirtió al sacerdote en un funcionario y, como tal, conectado al poder político de una manera u otra.

Sostenido por una idea del ser humano como persona, frente al individuo narcisismo capitalista y frente al militante comunista, Schmitt deseaba recordar que, dada la situación histórica de la Iglesia y su relación con los poderes temporales, la dimensión política de la teología era inevitable. Si el funcionario religioso se encastillaba en su pretendida pureza teológica, entonces entraba en conflicto con el poder político y, por mucho que diga que ha liquidado toda política de su discurso, a su pesar sigue existiendo la cuestión política. Aquí se enfrentarían dos funcionarios, dos poderes, dos instituciones, dos lógicas, y desde una esfera sólo se puede liquidar una parte del problema. La otra esfera afectada tiene el mismo derecho a caracterizar el problema generado desde su propio juicio y lógica. Así, la política tiene derecho a decir que la teología pura produce un problema político. El propio enunciado de una pretensión de liquidación teológica de la política la produce, pues impone una decisión valorativa sobre el ámbito político, un desconocimiento de su legitimidad, que no puede dejar indiferente a la esfera política sin más. Esta pretensión “se vuelve tanto más política cuanto más alta pretenda estar la autoridad teológica sobre el poder político”<sup>408</sup>. Se quiera o no se quiera, siempre

hay una zona de res mixta, de impureza, de conflicto, de tensión. Por eso tiene sentido el concordato, porque de otra forma por los dos lados se puede elevar la acusación de que se invade el terreno propio. En el concordato se llega a un pacto acerca de las zonas de invasión. Sin el concordato, el conflicto se agrava. La liquidación teológica del problema político —el completo desconocimiento del régimen político por parte de la teología— implica la reapertura del problema desde la política. La liquidación política de la teología, por su parte, implica una posición herética que la teología no puede silenciar ni pasar por alto. “Si el teólogo insiste en su decisión teológica, ha decidido teológicamente una cuestión política y ha reclamado una competencia política”. Si el político hace lo mismo, decide políticamente una cuestión teológica y reclama así competencia teológica —p. e. el carácter privado de una religión o el carácter ilegal de un dogma.

Este es el argumento de Schmitt: la liquidación de la teología política por parte de la teología —el caso Peterson— no es sino la apertura de otra política: la que deslegitima al Estado como instancia central, soberana, total y cuestiona la sociedad homogénea, el pueblo que lo sostiene. Por supuesto, la decisión política soberana respecto a la comprensión de la religión —su sentido y sus límites públicos— afectará a la evolución de la religión, sin ningún tipo de dudas. Así se alcanza lo que quiere decir Schmitt al caracterizar el libro de Peterson como dirigido a los enemigos de 1935. Pues Peterson pretendía defender que un católico no podía reconocer la legitimidad de Hitler, ni podía pensar ese poder como amigo o cristiano, sino que era preciso resaltar que el dogma público de la Iglesia iba contra las bases mismas del poder nazi. Schmitt pretendía que el cristianismo evolucionara en el sentido de convertirse en un elemento más de reconocimiento de la homogeneidad de la sociedad alemana, capaz de ofrecer un punto más en la definición del pueblo y del enemigo. Los vigilantes del dogma no podían hacer ascos a esta alianza pues era la científicamente adecuada al momento presente de la sociedad, del Estado y de la Iglesia, y al parecer era la consecuencia científica del nuevo concepto total de lo político. Schmitt pasaba por alto algo que Peterson no podía olvidar:

que Hitler no era un poder cristiano y que con frecuencia se quejó, según sabemos por testigos cercanos, de no disponer de la religión adecuada. Joseph Roth denunció lo mismo: que Hitler hablaba de eliminar Jerusalén, pero también quería eliminar Roma. Si se llegaba ahí, entonces los veinte siglos de tradición cristiana se ridiculizaban por una pretendida ciencia del presente, cuyos supuestos temporales no eran los de la Iglesia. Fuera como fuera, una fidelidad a los dos mil años de historia cristiana imponía reservas a la hora del reconocimiento recíproco de las dos esferas, temporal y eclesial, y la posibilidad de una retirada a la pureza de ambas. Agustín de Hipona era el seguro doctrinal de esa retirada. Ahora debemos verlo.

## 5. San Agustín

Por eso era tan importante el gran padre de la Iglesia latina y por eso Schmitt evade cuanto puede hablar de él. De hecho, una vez más lo lee como si le afectara de forma personal, como cuando considera injusta la valoración que de Cicerón hizo, como “ciego respecto al futuro e imprevisor”, frase que Schmitt sintió como dirigida a él y que le obligó a recordar la amarga derrota de 1945<sup>409</sup>. Peterson-Agustín podían hablar de los vencidos con jactancia, pero sólo post festum. Sin embargo, quedaba lo doctrinal. Y en este terreno, cuando Schmitt avanza en el resumen de la tesis final, aborda el complejo asunto de la influencia de la Trinidad sobre la imposibilidad del Cesaropapismo. A esta contraposición se debía unir el fracaso de la consideración de la pax augusta como representación de la escatología cristiana. Aunque Agustín perfiló ambas cuestiones con maestría y las transmitió a Occidente, era este segundo aspecto el que Schmitt consideraba como el logro más decisivo del obispo de Hipona. Con ello determinó la liberación del cristianismo del ancla del imperio romano y lo preparó para la novedad histórica, algo que gustaba a Schmitt, siempre inspirado en Hegel. Lo problemático procedía de considerar su doctrina como digna de ser repetida sin variación en la historia.

---

409 TPII, pág. 48.

En este sentido, Peterson creí que aquella liberación le permitió a la Iglesia obtener un criterio para identificar “el abuso de la proclamación cristiana para justificar una situación política”<sup>410</sup>. Esta conclusión le parecía a Schmitt discutible. Desde luego, pasó de puntillas sobre el hecho básico de que san Agustín reclamó para la Iglesia el derecho de juzgar acerca lo que en cada caso concreto eran abusos a la hora de caracterizar un poder como cristiano, lo que en el caso del poder de Hitler —un poder total, según el nuevo concepto de la política— no era cualquier cosa. En este sentido, los abusos no tenían por qué afectar al dogma específicamente religioso —la segunda venida de Cristo, la naturaleza divina del Hijo o la eficacia de los sacramentos—, sino también a las dimensiones morales de los preceptos religiosos, sobre las que Agustín es prolíjo. Base aquí recordar su denuncia de la decadencia moral romana, como consecuencia de la falsedad de su religión. Este asunto lo desea evadir Schmitt, para quien el problema del abuso sólo concierne al teólogo si implica violación del dogma, no si afecta a la moral de los seres humanos, a cuya liberación moral el cristianismo en Agustín pretende ofrecer la mejor vía. Frente a todo esto, para Carl Schmitt sólo se podía hablar de liquidación de la teología política desde un punto de vista “teológico jurídico”; esto es, cuando el dogma se viese implicado.

San Agustín, con su específica argumentación moral y su especial solución de las dos ciudades, debía ser olvidado en este contexto. En el organismo de la exposición de la *Civitas Dei*, la Trinidad no juega aislada de las reflexiones sobre la específica virtud moral y sobre política del bien común compatible con la visión cristiana de las cosas. Aquí es donde encontramos la posición central de Peterson. Todo Cesaropapismo queda imposibilitado en la medida en que se entienda bien el Trinitarismo. Esta tesis no sólo denuncia una descripción de la afinidad electiva entre cesaropapismo y arrianismo. Es también una posición teológica en la medida en que Cristo ha fundado la Iglesia y el Espíritu la mantiene en la plenitud de su derecho a reformarse. Esta

---

410 TPII; pág. 50

dimensión no puede entregarla la Iglesia, en el sentir de san Agustín. La cuestión afecta a Schmitt, pues el esquema de las dos ciudades constituye un seguro contra la pretensión a la soberanía absoluta de alguien elevado sobre el pedestal del concepto total de lo político. Ahora bien, si Dios es único y Cristo no es Dios, y no ha designado su vicario en la tierra en la Iglesia inspirada por el Espíritu, entonces el poder imperial puede funcionar como vicario exclusivo de Dios en el mundo y decidir el sentido de la paz religiosa. Sólo el Trinitarismo ha logrado que ese momento en el que el Dios se vincula al mundo, lo haga mediante un vínculo teológico que sigue caracterizado como ajeno al mundo. Esto es lo específico del cristianismo trinitario. Nadie en el mundo puede representar a Dios, pues ya lo representa Cristo y el Espíritu en su Iglesia.

En realidad, en términos weberianos, con el Trinitarismo se alcanza el conocimiento de que la esfera religiosa es uno de los dioses plurales en lucha. Pues la Iglesia siempre puede decidir posicionarse respecto a un régimen político, desde el conflicto o desde la pacificación. Con ello, la Trinidad, con su consecuente teoría de las dos ciudades por Agustín, sería la primera conciencia de la diferencia de esferas de acción por parte del mundo occidental y clave de su posterior tendencia a la especialización. Sería el primer momento específicamente occidental, el inicio de nuestra andadura histórica. Schmitt, con su aspiración a la teología política, en el fondo quiere regresar al mundo orgánico del paganismo, de la religión sometida al funcionario político, del sacerdote como quirites romano o como liturgos ateniense. De este modo, sería una recaída en las ilusiones de la organicidad del imperio romano. Su defensa de Eusebio de Cesarea y de Constantino, sería en el fondo una aspiración cesaropapista, romana e imperial. Su concepto de lo político como dimensión total sería reactiva, antimoderna y pagana. En suma, nazi.

Por eso Peterson se ha inspirado en san Agustín, sin necesidad de mencionarlo. Se ha limitado, en realidad, a explicar la posición eclesiástica anterior a la crisis del Imperio romano, clave para que la Iglesia no pusiera su ilusión y su protección en la política del emperador cristiano. Allí se hizo valer la radical separación entre el orden de la

política y su decadencia, y el orden de la iglesia y su perennidad. Sin la teoría de la Trinidad no se podía llegar a una conciencia nítida de estos fenómenos. Pues al monoteísmo siempre le quedaba el problema de identificar la correcta relación entre el Dios único y el mundo. La mediación no podía abrirse camino al margen de un poder que en la tierra representara a este Dios único. El monarca del cielo quedaba visible en el monarca de la tierra<sup>411</sup>. La unicidad del monoteísmo generaba la necesidad de un espejo de esa unicidad en el dominio político de la tierra. Sin embargo, la estructura de la Trinidad era diferente y exigía que sólo otra persona de Dios representara a Dios en la creación. A un Dios extramundano sólo otro Dios intramundano.

Desde luego, esta doctrina se oponía a la gnosis —el dios mundano no puede ser el dios salvador—, pero todavía debía hacer frente a la clave de la gnosis, su hostilidad radical al poder de este mundo. Pues ahora de alguna manera Dios sacralizaba el mundo mediante su Hijo. Ahora bien, ¿qué impedía que el Hijo tuviera un representante único, su espejo en la tierra, que hiciera su papel de vicario en su ausencia? ¿Qué diferencia había entre un vicario imperial de Dios Padre o un vicario imperial de Dios Hijo? De hecho, hubo intentos de representar la Trinidad en tres poderes imperiales. De hecho, debemos decir que el cesaropapismo como teología política se puede bloquear sólo desde el Padre o desde el hijo. El punto está en otro sitio y se puede verificar en análisis históricos adecuados. La dualidad Padre-Hijo no tiene eficacia suficiente contra la teología política. De una manera u otra, permite la monarquía, la exclusividad del representante político en la figura del emperador cesaropapista tanto como la exclusividad del representante teológico en la figura del Papa teocrático. De hecho, la lucha política de la edad media se concentró en si el Papa o el Emperador como monarcas representan a Cristo en la Tierra y lo hizo hasta Carlos V. Se disputan la dirección de la Iglesia, pero eso no impide que lo hagan a la manera teológico-política. Por lo tanto, a estos efectos las dos personas de la

<sup>411</sup> Para el monarquismo se debe ver la tesis de Gabino Urribarri Bilbao, *Monarquía y Trinidad*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1996. Se trata de un trabajo imponente.

Trinidad no afirman la diferencia radical entre las dos esferas de acción social. Para hacerlo debemos asumir el Trinitarismo íntegro, tal y como Peterson lo explicó en sus efectos sobre una teología de la Iglesia.

Es sólo la irrupción del Espíritu la que cambia las cosas. Pues no solo exige un representante del Hijo, en que se ha delegado su legitimidad jurídica del Reino, sino que exige una comunidad, sostenida por la inspiración carismática, la Iglesia, que no puede disolverse porque es la figura del Espíritu. Esta no puede confundirse con el rey, con el monarca, con el representante de Dios Padre o del Hijo. Es un cuerpo que tiene en sí mismo su sentido de la historia, de la legitimidad, del tiempo y del dogma. El hecho de que el Espíritu forme una ciudad, una república sagrada propia y eclesial, determina que no pueda someterse al representante de la ciudad de la tierra. Eso es lo que Agustín ha señalado: la iglesia debe organizarse como un instituto propio acogiendo buenos y malos, sin integrarse ni identificarse con un instituto terreno, sin confiar en la suerte del tiempo ni en el poder, sino en su rey divino y los sucesores de los Apóstoles apoyados por el Espíritu. En efecto, las luchas entre Papado e Imperio solo tenían un sentido: la inviabilidad de la institución conciliar. Mientras que no se reconoció el conciliarismo, la lucha entre Papado e Imperio, fue inevitable y con ella las dos formas de la teología política. La reforma histórica fue consecuencia del bloqueo del concilio de Basilea y la incapacidad y mala fe de los poderes a la hora de convocar un concilio fue la causa del fracaso del modelo de Agustín. Ahora, la hostilidad de Carl Schmitt y Hans Barion al concilio Vaticano II era una demostración del mismo talante, de la misma falta de reconocimiento del Espíritu, noción que para Schmitt siempre era más bien el espíritu hegeliano desplegado en la historia.

Pero esa capacidad de que el Logos volviera a hablar inspirado por el Espíritu en concilio era en todo caso la única doctrina de la Iglesia compatible con la Trinidad. A ella se vinculaba Peterson en la línea de Agustín. Desde ella, si los ciudadanos del mundo son virtuosos y se dejan llevar por el sentido del bien común, de la justicia y de la paz, la Iglesia puede reconocerlos; pero si por su decadencia y su

infamia, su corrupción y su mezquindad destruyen la posibilidad de que subsista la ciudad de la tierra, entonces ella todavía puede ofrecer una idea de su misión y de su autonomía. A los ojos de Peterson eso es lo que había pasado de nuevo con la irrupción de Hitler, que no era sino la consecuencia de la decadencia moral y política de la república de Weimar. Por eso la figura de San Agustín era apropiada en este contexto. La Iglesia debía disponerse, frente a esos poderes, a desempeñar el papel que le asignaba Agustín: el de asilo de los perseguidos, el de casa de peregrinación y el de la crítica del poder injusto, incluida en ella la disposición al martirio.

## 6. Blumenberg

Mientras tanto, podemos calorar lo que verdaderamente había hecho la Iglesia, en el concilio Vaticano II. En el fondo, se limitaba a recordar aquellas virtudes morales y políticas que Agustín echó de menos en la *Civitas Dei*, al describir la tremenda decadencia del republicanismo romano justo por la falta de fe en sus dioses y su insistencia en considerar como realidades espirituales meras ficciones poéticas, que instalaron a las gentes en el cinismo de la teología política de Varrón. Era verdad que este republicanismo de la virtud antigua chocaba en un mundo dominado por el individualismo y el liberalismo de los modernos. Schmitt dijo entonces que el Concilio era contradictorio al afirmar las dos cosas a la vez. Sin embargo, al intentar definir el sentido común como una especie de republicanismo liberal del bien común y de los derechos humanos individuales, la Iglesia del Vaticano II no hacía sino sintetizar lo antiguo y lo moderno en un gesto bien característico.

Para analizar el futuro de esta mixtura, a ojos de Schmitt monstruosa, nada le resultó más útil al jurista que avistar el mundo que se preparaba una vez que la modernidad se hacía consciente de sus propias bases de legitimidad, ya sin complejo alguno por la teología. Y ninguna obra como la de Blumenberg para analizar la metafísica de la modernidad, su futuro y su previsión por completo al margen de la teología política. Si Peterson significaba la liquidación teológica de la

teología política, Blumenberg representaba la liquidación científica de la misma. Con ello, Schmitt fue más allá de los lamentos por el pasado y se atrevió a diagnosticar el futuro. Este venía marcado por la obra de Hans Blumenberg. Así que el juego argumental de Blumenberg en la obra de Schmitt viene a ser este: ay de vosotros, teólogos. No habéis querido la teología política, y ahora tendréis un mundo sin teología. Desde luego, la previsión era dramática, pues como había recordado Teología Política I, con la desaparición de teología también desaparecía la política. Así que la retórica de Schmitt, decepcionada, viene a decir lo de siempre: los traidores teólogos nos han hecho perder la guerra. Pero los juristas sabíamos por qué luchábamos. Los teólogos se han suicidado.

El asunto de la relación entre Schmitt y Blumenberg excede con mucho esta sede. Baste recordar el volumen de documentación que se acaba de editar, tan fascinante, para sugerir su complejidad y su relevancia<sup>412</sup>. Aquí sólo debemos atenernos a las posiciones de Schmitt e iluminarlas con brevedad. Pues si Blumenberg fue elegido por Schmitt como representante de la negación científica de la teología política, lo fue en la medida en que su Legitimidad de la modernidad implicaba una afirmación de la pura inmanencia y una ruptura con las hipotecas del pasado de la religión. Para ultimar esta ruptura se tenía que arruinar el último enlace entre edad media y modernidad, ese frágil hilo de la teoría de la secularización. Esta teoría fue reducida por Blumenberg a una confusa acumulación de analogías y metáforas. Schmitt protestó, pues él había mostrado algo más concreto, como era la simetría entre las dos estructuras más desarrolladas del racionalismo occidental, la Iglesia y el Estado. Esta simetría, reconocida desde antiguo, presentó una diacronía que Schmitt caracterizó como sustitución. Esta se produjo cuando Alberico Gentili impuso silencio a los teólogos, para

412 Me refiero a Hans Blumenberg-Carl Schmitt, *Briefweschel*, Suhrkamp, Frankfurt, 2007.

Se compone de todas las cartas que se intercambiaron desde 1971 hasta 1978, así como la reedición de todas las referencias que Blumenberg hace en sus obras a Schmitt, acabando con un ensayo de Alexander Schmitz y Marcel Lepper, “Logik der Differenzen uns Spuren des Gemeinsamen: Hans Blumenberg und Carl Schmitt”, en las págs. 252-307. El libro viene adornado con fascinantes documentos gráficos de las notas de Blumenberg y de Carl Schmitt. Verdaderamente, la obra de Blumenberg, *Arbeit am Mythos* queda muy iluminada por esta correspondencia.

usar sus propios conceptos ahora ya en el ámbito del derecho. Los teólogos callaron, pero porque en la larga lucha que mantenían con los juristas, estos aprendieron a hablar con los conceptos de los teólogos. Eso era la modernidad y por eso implicó una secularización del lenguaje religioso en lenguaje jurídico y mundano.

Blumenberg, que venía de Husserl, no podía aceptar este punto de vista —ni tampoco los de Löwith o Vögelin— y en la línea con su maestro puso en el centro de la modernidad la institución de la ciencia. Para él, quien habla de secularización quiere denunciar una injusticia histórica. La secularización implicaría así una ilegitimidad. Sin embargo, Schmitt no era Vögelin ni quería reeditar el saber clásico aristotélico-tomista. Schmitt no sugería que la secularización fuese un proceso ilegítimo. Al hablar de secularización quería defender que la operación moderna no estaba cerrada hasta que no se atendiera a la reocupación del espacio sagrado. Él no interesado en regresar a la teología pura, sino en la culminación o perfección del proceso moderno. Por eso Hobbes, para él, al dotar al soberano de poderes sagrados, constituía la perfección buscada de la modernidad. La señal de la legitimidad para Schmitt coincidía con la reocupación total del espacio sagrado-profano, en tanto ámbito continuo, y esto es lo que implicaba el componente normativo de la teología política, que daba a su concepto de lo político la dimensión de totalidad característica.

Blumenberg aparentemente hablaba de otra cosa y avistaba la modernidad desde el ámbito de la ciencia. Así amplió el horizonte de la legitimidad, alejándolo de los escenarios de la herencia y del patrimonialismo que implicaba el concepto de secularización. No ignoraba que los juristas habían hecho callar a los teólogos, pero todavía quería remarcar que los científicos habían ido más allá de los juristas. Desde el juego completo de las categorías weberianas, en la modernidad había surgido algo diferente de una herencia ilegítima o secularizada. Así que el problema estaba en identificar la nueva legitimidad. Desde aquí, resultaba fácil a Schmitt hacer la crítica a Blumenberg. Este se habría embarcado en un asunto de la legitimidad, un problema weberiano, sin mencionar una sola vez a Weber. La crítica

conciérne al corazón mismo del gran libro de Blumenberg. Desde luego, si la legitimidad de la modernidad no residía ninguna forma de trasmisión tradicional, ni es una transferencia de legalidad y sus viejos componentes canónicos al nuevo ámbito del Estado —núcleo de la tesis de la secularización—, entonces sólo podía consistir en alguna forma de legitimidad carismática. En este sentido, Weber había hablado de la paradoja de una razón carismática, no porque fuera una razón irracional, sino porque se presentara como sublimada, transfigurada en una potencia divina<sup>413</sup>.

Apreciar los aspectos carismáticos de la razón, fortalecidos por los triunfos de la ciencia moderna, obligaba a valorar el problema de la modernidad de una manera más compleja, con otro tempo histórico más largo, tal y como habían ensayado E. Vögelin y K. Lowith en sus obras anteriores. De lo que no cabía duda, ahora, era de la transferencia al propio ser humano de la estructura misma de bienes carismáticos. Incluso era preciso replantearse la vieja tesis weberiana de la certidumbre de la salvación y del sentido de la gracia. Este era el verdadero alcance de la obra de Blumenberg. Antes que los conceptos metafísicos teológicos fueran aplicados a los conceptos jurídicos en el siglo XVII, se produjo una reinterpretación de los conceptos religiosos que fueron aplicados al ser humano. En cierto modo, esta previsión era interna a la metanoia o reforma que el cristianismo paulino y agustiniano había prometido, con su idea de un segundo nacimiento del ser humano. En otros sitios he hablado de la deificatio como esta operación que culminaba las expectativas cristianas de perfección en el aquí y ahora, en el seno mismo de la subjetividad. Con ello se superaba la acedia medieval, la melancolía que había puesto demasiado lejos una salvación para la que ya no se encontraba el camino. Esta era la novedad y durante mucho tiempo se aplicó por parte de los humanistas a la vida interior y sus goces, tanto como el nuevo artista descubrió los suyos propios. Durero, el de los fulgurantes autorretratos, constituye la muestra ejemplar de esta capacidad del ser humano por ser un nuevo Cristo.

413 Cf. mi trabajo sobre «Fichte und die Verklärung der charismatischen Vernunft», en *Fichte Studien*, 5. 1993, págs. 117-149.

La experiencia de la deificatio al margen del viejo esquema de la peregrinatio es el soporte que sostiene la modernidad y encontró muchos ámbitos en los que expresarse: en el poder imperial de Carlos, en la serenidad de los saberes humanistas, en la grandeza de un arte que en Florencia se había puesto en contacto con los modelos de los dioses, en los abismos de la experiencia de la recepción de la gracia, en las comunidades anabaptistas, en los coqueteos con la omnipotencia de la magia. Como consecuencia de la ruina de la promesa sacramental católica, la modernidad buscó por todos sitios las formas de la deificatio y se aproximó a todos los lugares en los que dotarla de verosimilitud, sin despreciar la magia y la astrología, la profecía y la nigromancia. Todo se prefirió a la afirmación de un mundo sin contacto con la divinidad, a una nueva recaída en la gnosis. De forma imperativa, la deificatio tenía que realizarse en el mundo, pues tras siglos de catolicismo resultaba inaceptable la idea gnóstica de la radical dualidad entre el espíritu y la naturaleza. La tesis de Blumenberg constituía así una enmienda a la totalidad de la obra de Vögelin. El recordó que la modernidad constituye una superación desesperada a la segunda irrupción de la gnosis. De la misma manera que el Trinitarismo había hecho con la primera irrupción, la modernidad sólo pudo refutarla indicando instancias en este mundo que representaran poderes espirituales, capaces de deificar al ser humano. Frente al Trinitarismo, sin embargo, la forma teológica de la superación fue el panteísmo. Cusa y Bruno, los filósofos por entero ajenos a la identidad y a la representación personal, a la sustancia aristotélica que estaba en la base de la Trinidad, eran los héroes modernos.

Lo más relevante de la tesis de Blumenberg reside en que esa metafísica panteísta era afín no con el Estado y su teología política sino con la ciencia moderna. Frente a esta novedad, el mundo de la teología política y sus procesos era claramente residual y sectorial. En aquella metafísica panteísta —y no en la de una representación soberana exclusiva— se encontró la evidencia propia del conocimiento y se pensó el vínculo necesario entre Dios y el ser humano, la garantía de la deificatio. Sin embargo, la ciencia no había sido revelada al ser humano ni procedía del mismo Dios. Era fruto del mismo ser humano,

era una deificación a sí mismo debida, como extraída de la nada, y no tenía otra justificación que la ofrecida internamente por las evidencias del conocimiento. Entonces el ser humano se vio portador de poderes carismáticos propios, capaces de marcar lo nuevo y lo viejo por su propio ejercicio, sin otra legitimidad que su propio apoderamiento de ellos.

Sin el esquema previo de la promesa cristiana y la aspiración a la deificatio, la ciencia no habría recibido su interpretación carismática y, sin esta, no se habría presentado como una actividad legitimada en su propio ejercicio. Este proceso fue definido por Blumenberg como una autoafirmación. En el fondo se venció a la gnosis mediante el procedimiento gnóstico de la inversión, la negación de la negación del mundo. Sin duda, aquí se aplicaron aquellos conceptos de la teología panteísta que resultaban afines a esta forma de inicio. La ciencia era causa sui. Sencillamente, se debía a sí misma su legitimidad y su poder. Era su forma de decir que el Dios personal comenzaba a sobrar, pero también que no era sino la manera en que la humanidad se había buscado de forma inconsciente a sí misma. Feuerbach estaba en el horizonte de Bacon. Con ello, la representación del ser humano como persona e identidad estaba igual de amenazada.

Schmitt sabía que todo esto tenía efectos letales para sus posiciones, y ante todo para el mundo conceptual de la teología política. Pues venía a desmantelar la posibilidad de toda trascendencia. Aquí hacía juego la crítica permanente. Pero sin sentido de la trascendencia, la organización existencial de la identidad humana de tal manera que implique la diferencia amigo-enemigo, se venía a tierra. La deseologización contiene una despolitización. Al encontrar en la ciencia, en algo debido a la propia actividad del ser humano, la forma de la deificatio, la modernidad no sólo rechazó la premisa gnóstica de que en este mundo no hay nada salvador, sino que asumió la forma trinitaria ahora aplicada al propio ser humano, como metáfora propia de su historia de salvación: este era su propio creador, su propio salvador, generaba su propio futuro, hacía de un mundo material un nuevo paraíso por su propia fuerza, y se encargaba a sí mismo realizar la promesa de salvación cristiana. El ser humano era el Padre, el

Hijo y el Espíritu. Había reocupado los lugares de la teología. Había arruinado la trascendencia del mundo.

Las últimas páginas del libro de Schmitt surgen de la evidencia de algo indudable: la coherencia de las posiciones de Blumenberg. Era tal esta coherencia que Schmitt la contempló en un éxtasis teórico. La finalidad de ofrecer sus reflexiones sobre el verdadero rostro del vencedor, al final de su libro, consistía en mostrar, en una contraimagen, hasta qué punto su mundo clásico dominado por la teología y la política era preferible. Aquí la cuestión de la verdad una vez más quedó desalojada y, en su lugar, se impuso la ilusión varrónica de lo deseable. Ante el viejo Schmitt, cercano a la muerte, se eleva un mundo completamente inmanente. Lo único que tiene poder y legitimidad, por sí mismo, es lo que se presenta como nuevo. Para imponerse, ni siquiera tiene que hacer referencia a lo antiguo. Basta con su propia existencia, con ser lo que es. Todo gesto de mirar atrás, de preguntarse por su relación con el pasado, es incoherente y constituye un déficit en su conciencia de legitimidad. Es lógico que en las penúltimas etapas de esta época de la plena inmanencia todavía se organicen discursos destinados a soltar lastre de lo viejo. Schmitt ha hablado de des-teologizar, des-politizar, des-ideologizar, des-juridizar, des-historizar, y no conoció su última aparición, des-construir. Lo nuevo para ser legítimo sólo tiene que brillar, y nada le obliga a registrar la forma en que mata al pasado, salvo que quiera ser legítimo por algo diferente de ser nuevo. Una novedad que se dispone a la muerte cuanto antes debe dejar de calcular sus relaciones con el pasado para disponerse en silencio a serlo lo antes posible.

De este proceso-progreso se espera que produzca las condiciones de posibilidad de mantenerse a sí mismo en su continua novedad. Y se tiene esa esperanza porque sólo se encuentra sentido en agotar la inmanencia en su presencia. No sólo el ser humano se ha elevado al sumo poder desde la nada, sino que tiene que estar en condiciones de garantizar, incluso desde la nada, la producción continua de mundo. Esa humanidad continuamente nueva a la que se le garantiza un mundo nuevo de forma continua, reclama de la ciencia que sólo le entregue los medios para

que su libertad de valoración sea también continuamente nueva. Estas valoraciones continuamente nuevas no permiten la noción de identidad propia ni ajena, y lo único que podría significar un enemigo, lo viejo, se liquida por sí mismo. Su existencia no tiene forma, porque es difícil y lento cambiar la forma frente a lo fácil que resulta cambiar un mero deseo. Hoy de sobra sabemos de qué hablaba Schmitt.

En todo caso, este era el horizonte que se veía venir en 1970 y Schmitt comprendió que se derivaba de la noción de legitimidad de la modernidad que Blumenberg había descrito. Un universo entregado a la mera inmanencia parecía soportable en la medida en que garantizara una novedad continua. Así que la divisa de los tiempos posteriores tenía que ser: “En vez de razón, libertad; en vez de libertad, novedad”. De otra manera, no parecía que la apuesta moderna mereciera confianza. Para Schmitt todo esto significaba el triunfo del liberalismo, del individualismo, del capitalismo, del narcisismo, del esteticismo. Toda la vida había luchado contra estos fenómenos y ahora se veía como un muro de contención sobrepasado por el tiempo, un khatechontos inútil. Blumenberg, sin embargo, le presentaba de la forma más pura contra lo que había luchado. La modernidad por fin se conocía a sí misma. Ahora se ventilaba la gran decisión: ¿era soportable?

Apenas se podrá comprender la obra de Blumenberg sin este apéndice de Carl Schmitt. Hoy, cuando tenemos editados todos los materiales de este diálogo, sabemos que fue mucho más allá del apéndice de Teología Política II. Nosotros no podemos llevarlo más allá. Bastará decir que ese apéndice le dejó a Schmitt la temática de su gran libro *El trabajo del Mito y la centralidad del tema Goethe* para hacer frente a los aspectos terribles del panteísmo, no siempre tan luminoso como quiere dar a entender el absurdo optimismo acerca de una completa disciplina de las fuerzas de lo Real. Pero Schmitt no podía dejar de considerar, a la altura de su casi largo siglo de existencia, que esa divisa que había impulsado la modernidad, *Nemo contra deo, nisi Deo*, implicaba en el caso de la modernidad una última ocurrencia: *Nemo contra hominem, nisi homo ipse*. Cuando Blumenberg se vio como un moderno decepcionado al final de su vida, quizá recordara

esta sentencia. Entonces no sólo se entregó con pasión a describir ese método de obtención de forma que es el mito, sino también a relatar las pulsiones que llevan al hombre a no querer salir de la caverna de los sueños. Pero en todo caso, nunca conoció la tentación de coquetear con la teología política. En su caso, la liquidación de la misma es algo más que una leyenda.

Perterson había planteado la relación entre el Antiguo Testamento y el Nuevo, así como la relación entre el reino de los judíos y la Iglesia como una cuestión legitimidad. Así dijo: “El Antiguo Testamento no es un residuo judío en la Iglesia, sino una herencia legítima”<sup>414</sup>.

---

414 Peterson, ob.cit.nota 15 de la pág. 307.

reseñas

**Castillo, Alejandra. *Ars disyecta*.  
2<sup>a</sup> Edición. Santiago de Chile:  
Palinodia, 2018.**

**Karen Glavic**  
Universidad de Chile

*Ars disyecta*: atemporalidad y deslinde en “tiempo de mujeres”

Ars disyecta se ofrece como una mutación. Un “no lugar” más allá de la distinción entre cuerpo y naturaleza. Como un feminismo inscrito en las filosofías posthumanistas, como una escena de arte feminista que borronea las fronteras entre producción y producto, entre exterior e interior. Una lógica de la extimité, dirá Alejandra Castillo, un otro íntimo de fondo exorbitante.

En cita a Borges, la autora relata al cuerpo como una superposición infinita de planos, superficie múltiple y excesiva, aporética, que en virtud de su infinitud comporta un extrañamiento entre lo que es y lo que podría ser. Esta segunda edición de *Ars Disyecta*, publicado por primera vez en 2014, es parte

de un camino que la autora traza sobre imágenes, cuerpos y política, en la voz de una estética que interroga el lugar de lo contemporáneo y de un feminismo que rebalse la diferencia sexual desde metáforas que aludan a lo monstruoso, en la escena de prácticas artísticas como la fotografía, la post-pornografía y la performance.

Voy a proponer dos entradas a la lectura, no porque sean las únicas ni las más importantes, sino que más bien porque me parece podrían estar sugeridas por el tiempo que habitamos. Dos sintagmas a recordar, tal vez. Por este tiempo de feminismo de “nueva” o cuarta ola, dejando en suspenso, o a gusto de quien se asoma a la lectura, la datación de una historia, que en ningún

caso un libro como éste podría poner en relación a una línea de tiempo de corte moderno. Y es que es, precisamente, el tiempo lo que *Ars disyecta* perturba, el cuerpo expropiado se narra por fuera del tiempo, remite a una atemporalidad.

A modo de encuadre, la autora repasa las “políticas de mujeres” y las sitúa en el lugar del desacuerdo, en el signo de la polémica, asumiendo que el feminismo es un significante polifónico y en disputa. Siguiendo la polémica de base, el ejercicio estará dado, más bien, por poner de manifiesto una mirada en torno al mundo en común que supone la política. Para ello, dos ejercicios: de un lado la sugerencia de un límite desdoblado que anuda a partir de Julia Kristeva y el desborde que esta autora sugiere de lo femenino y su mirada sobre la abyección; y de otro, en la utilización del sintagma “política de mujeres”, el que en un ejercicio de encuadre sugiere que esta vez esta expresión remitirá a una extrañeza, a un feminismo que en su quehacer vuelve extraño el propio nombre de las mujeres. La “política de

mujeres” ha descansado en la singularidad y la diferencia. La polémica en su versión señalada por autoras como Catharine Mackinnon, quien reconociera el dilema de la integración de las mujeres a la política en un campo de significación marcado por el orden de dominio masculino, será traído a la discusión a partir de tres escenas de lectura y ejercicios curatoriales montados en Chile durante la década de los dos mil, la exposición *Del otro lado* de Guillermo Machuca, que contara con el auspicio de Comunidad Mujer y fuera exhibida en el Centro Cultural Palacio La Moneda; *Handle with care*, de Ana María Saavedra, Soledad Novoa y Yennyferth Becerra; y *Esto no es una exposición de género* bajo el trabajo curatorial de Soledad Novoa. Todos estos ejercicios coinciden en un cierto tiempo pero difieren en sus estrategias y sus planteamientos, circulando desde la narración del cuerpo de las mujeres situada en el terreno de lo ornamental y lo doméstico, pasando por el ejercicio irónico en el uso de la palabra cuidado, también profundamente referida al lugar de las mujeres

en la cultura; y, finalmente, a la propuesta de un cierto deshacer el género, que introduce los cuerpos de las artistas como soporte, y problematiza la distinción entre vida y obra.

Todo el libro se articula en un trabajo de engranaje entre reflexión e imágenes, y por imágenes entenderemos tanto la insistencia en aquellas que se asumen desde el desborde y se imprimen en el recorrido de las páginas, como en los recortes de experiencias que se traen a modo de figurar la escena de lectura estético-política a la que el libro convoca. Desde un principio el paraguas de significación nombrado como “Arte de mujeres” será desorganizado e interrogado en la lupa de metáforas para la (des)identidad que ya no la presenten bajo el signo de unidad de las filosofías del sujeto. En contraposición a las curadurías que se inscriben en la exaltación de lo femenino como alteridad y que si nos toman por sorpresa podríamos confundir con un catálogo de cosméticos, lo absolutamente otro que ha narrado a lo femenino en la diferencia sexual, será

presentado aquí en la figura de un extrañamiento radical que resonará en los cuerpos de artistas de Chile y Latinoamérica como Gabriela Rivera, Zaida González, Felipe Rivas San Martín, Ana Mendieta, Regina José Galindo o Giuseppe Campuzano. Cometo la imprudencia de nombrar solo algunos y al pasar, cuestión que advierto de inmediato, el libro de Castillo no hace. No hay en su escritura nada que pueda referir a un simple pasar por sobre los conceptos ni las propuestas artísticas. Tanto los textos como los cuadros de texto que el libro traza en su escritura y diagramación se compaginan en una hilación fina y atenta sobre un panorama teórico y artístico lleno de experiencias y cuerpos.

Decía que la primera entrada podía ser este tiempo de feminismo que no hace sino insistir en el significante mujer. No cabe duda que tanto a nivel local como global las mujeres son, hoy por hoy, actrices de la política. Y es aquí donde esta reedición de *Ars disyecta* introduce un gesto interesante y necesario en la medida en que su propuesta de una corpo-política

desorganiza también el corpus del feminismo. O lo interroga en sus márgenes, en sus figuraciones, reinstala la pregunta, insiste en traer metáforas que tensionen al humanismo a la base de cierta política de mujeres que distribuye lugares específicos en el reparto de roles para cada sexo. Lugares en los que las mujeres coinciden con una alteridad que es ocultamiento y engaño. Si otros textos de Alejandra Castillo de reciente o antigua publicación se han situado en la discusión de los nudos de la política feminista y la necesidad de pensar lo en-común de una política de mujeres a partir del disenso con teorías de corte maternalista, basada en la observación de los partidos políticos de mujeres, la organización de la república masculina en sus campos de saber y de organización de lo público/ privado, *Ars disyecta* tomará la posta de las políticas de interrupción del arte y se instalará de lleno en un campo de discusión estética que ha intentado narrar hace ya varias décadas no solo lo relativo a la sensibilidad o las prácticas artísticas como compartimentos de la filosofía y el arte, sino que también lo referido a

un régimen estético-político donde el cuerpo se enfrenta en combate con la representación, esta vez, desde el feminismo.

Decía que quería proponer dos entradas. La segunda, enredada y dialogante con la primera, perturbada, abierta y cerrada en el límite de lo “en-común” de la política, es el lugar de la diferencia sexual. Podría parecer que ya referimos a ella, y así fue, pero quisiera insistir aquí en nombrarla pues es importante destacar el ejercicio necesario que realiza la autora en este libro, otra vez, para este tiempo. Las metáforas que aquí se figuran, la narración de un cuerpo expropiado a través de prácticas artísticas no solo es una opción disciplinar, sino que para hoy, particularmente, es retomar el hilo de los feminismos que han polemizado con la noción de sujeto, pues, si bien, podría resultar evidente que el feminismo han emprendido esta tarea desde sus orígenes, lo cierto es que la diferencia sexual ha servido de pivote para la exacerbación de teorías y prácticas que hacen de lo femenino una ontología de la pasividad, de la victimización,

## *reseñas*

incluso, como formas de representación de la polémica política de mujeres. A esa pugna continua la segunda edición de *Ars disyecta* inyecta oxígeno, y por sobre todo metáforas para reimaginar la política. Metáforas travestis, performáticas, post-pornográficas. Abre, tal como Castillo propone, en el seno de contemporáneo una rendija hacia lo radicalmente otro, trae lecturas que desorganizan la mirada sobre autoras ya clásicas para el feminismo como Simone de Beauvoir, Luce Irigaray o Julia Kristeva, a partir de la construcción de genealogías que sugieren la relación de éstas con lo monstruoso, con juegos de muñecas que introyectan imágenes de lo femenino en una dislocación del cuerpo que se sugiere siempre desde el otro lugar de la mutación. *Ars disyecta* se ofrece como un archivo de imágenes para figurar estos deslindes, como un archivo robusto y articulado tanto para insistir en el feminismo y la siempre ardua tarea de dar continuidad y relato al subidón que deja la revuelta, como para pensar de manera feminista las

políticas de interrupción del arte que han interrogado la promesa de reificación de toda forma de vida, aquellas que combaten la representación desde lo sublime. Para anudar las dos entradas en que insistí, que no son más que un imbricado tejido del propio texto, me quedo con la necesidad de pensar la pregunta por el límite, por el límite corporal de la política, por el en-común de una política feminista, con una frase a la que la autora se allega hacia el final del libro: *Este es el límite (adentro y afuera del cuerpo) de la política contemporánea*. Es, ahí, en ese límite, donde las prácticas artísticas hoy deben interrumpir la lógica del reconocimiento instalada por las democracias liberales. Es, ahí, precisamente en ese límite, donde deben proliferar otros cuerpos. Es ahí, donde resiste/insiste el cuerpo travesti de *Hija de perra*.

**Cadahia, Luciana. *Mediaciones de lo sensible. Hacia una nueva economía crítica de los dispositivos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2017.**

**Alexandra Martínez Ruiz**

Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia

Quizás la manera más adecuada de acercarse a un libro como *Mediaciones de lo sensible* sea manteniéndose fiel a la convicción que lo anima, aquella que hace del recurso a la historia un requisito ineludible del ejercicio filosófico. No basta, entonces, con indicar aisladamente cuál es el problema del que se ocupa y desplegar ordenadamente su desarrollo. De entrada, la propuesta filosófica de Cadahia nos plantea una exigencia diferente: la de tomarnos en serio la vitalidad del pensamiento, el hecho sencillo —pero con frecuencia ignorado— de que los problemas filosóficos emergen de dinámicas biográficas, históricas y filosóficas singulares y se configuran con motivaciones y compromisos concretos. Precisamente, advertimos la potencia y complejidad de

*Mediaciones de lo sensible* si atendemos al “anudamiento contingente”<sup>415</sup> que determina su trama: por una parte, el estudio de autores clásicos de la filosofía moderna —como Hegel y Schiller— y de la filosofía contemporánea—como Agamben, Esposito y Foucault—y, por otra, el interés por comprender los límites y posibilidades de la experiencia política de América Latina y el sur de Europa. Es este encuentro afortunado el que hace posible la apertura de un espacio de trabajo e indagación riguroso y creativo en el que la autora, con una escritura hábil y precisa, descubre y perfila “vínculos subterráneos”<sup>416</sup> entre los conceptos y problemas del

---

<sup>415</sup> Cadahia, Luciana. *Mediaciones de lo sensible. Hacia una nueva economía crítica de los dispositivos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2017, p. 8.

<sup>416</sup> Cadahia, *Mediaciones*, p. 12.

## *reseñas*

pensamiento político moderno y contemporáneo, impulsada siempre por la necesidad y urgencia de tender puentes fecundos que permitan asumir con rigor filosófico y con responsabilidad política e intelectual los acontecimientos de la actualidad.

El punto de partida del ejercicio histórico-crítico que nos propone Cadahia consiste en detenernos para examinar los motivos que movilizan la crítica de la filosofía política contemporánea a los conceptos y problemas políticos modernos. Para la autora, buena parte del llamado pensamiento político de la diferencia, especialmente en su deriva italiana, se encuentra atrapado en la unilateralidad de un gesto crítico que ha devenido moda y lugar común: el rechazo en bloque, automático e irreflexivo, de la totalidad de las categorías políticas modernas —y los problemas teórico-prácticos que gravitan en torno a conceptos como Estado, pueblo, voluntad popular, partido, organización, derecho— por considerarlos remanentes abstractos y opresivos de la metafísica moderna. La contraparte de esta renuncia

es la creciente importancia de categorías, problemas y formas de organización social que privilegian la inmediatez del acontecimiento —tales como rizoma, devenir, multitud— con una voluntad explícita de diferenciación y total renovación conceptual respecto a su pasado moderno. Ante este panorama, Cadahia nos recuerda que “siempre resulta saludable remover las categorías con las que una época determinada pensó su presente, pero también es conveniente preguntarse por el sentido y la finalidad de esos desplazamientos”<sup>417</sup>. Justamente, el problema de la unilateralidad de las derivas actuales del pensamiento de la diferencia es que han perdido su sensibilidad respecto al ámbito de la praxis: al otorgar mayor prioridad a la ontología que a la historia, obturan la posibilidad de un pensamiento político vivo, uno que se configure como la capacidad de articular relaciones de contaminación entre ontología e historia. De ahí, las muestras de agotamiento para asir la coyuntura política actual y su incapacidad manifiesta para articular alternativas

---

<sup>417</sup> Cadahia, *Mediaciones*, p. 13.

emancipadoras ante un discurso neoliberal que ha capturado sus premisas; así como el rol mesiánico y elitista que asume el filósofo como la figura capaz de leer en medio de la maraña de sucesos históricos la señal del verdadero acontecimiento.

Ante ese panorama, la convicción que moviliza el giro crítico de Cadahia es poderoso y de implicaciones fundamentales para la praxis filosófica. En contra de aquella unilateralidad cuyo reverso es una cierta laxitud e inercia de la acción y la reflexión, la autora insiste en preguntarnos “si resulta conveniente renunciar al marco categorial del pensamiento político moderno cuando aún hoy configura el modo en que se organizan nuestras sociedades”<sup>418</sup>. En lugar de oscilar entre una filosofía profesionalizada que produce y reproduce el fraccionamiento del saber, y una filosofía crítica que se refugia en la negación abstracta, nos sugiere que “probablemente, en este momento el desafío para el pensamiento resida en abrir un espacio donde

los fenómenos políticos actuales se hagan inteligibles a partir de sus propias dinámicas histórico-filosóficas”<sup>419</sup>. Como haciendo eco de aquella frase de Rancière, “me da lo mismo con los que estén cansados”<sup>420</sup>, la propuesta de Cadahia supone un exigente y minucioso trabajo de crítica y creación en el que la experiencia teórica y política latinoamericana propicia nuevos vínculos y reactiva otros más antiguos entre las formas de conceptualización y problematización del pensamiento de la diferencia y las categorías filosóficas de la modernidad, propiciando caminos novedosos y desvíos fecundos.

Quizás lo más potente de *Mediaciones de lo sensible* sea la determinación y agudeza con la que redefine los desafíos del pensamiento filosófico-político actual. Al respecto, la escritura del libro no falla en ejemplificar su exigencia: lectores que sean antes que nada interlocutores activos —creativos y rigurosos— que se involucren en la construcción de

---

<sup>419</sup> Ibid.

<sup>420</sup> Rancière, Jacques. *Et tant pis pour les gens fatigués* [Me da lo mismo con los que estén cansados]. París: Editorial Ámsterdam, 2009.

---

418 Cadahia, *Mediaciones*, p. 15.

un pensamiento vivo capaz de movilizar recursos y problemas de muy diversos niveles, siempre en el horizonte del compromiso filosófico y político con el presente. La amplitud y sutileza de movimientos que despliega Cadahia se debe precisamente a que se aproxima a los autores y temas como “campos de problemas para pensar nuestra actualidad”<sup>421</sup>, más interesada en la relectura y tratamiento sistemático de los textos que en su “contexto histórico”. La guía la importante convicción de que la historia no guarda una mera relación de exterioridad con la filosofía: más que simple “contexto”, la historia es la matriz que determina en gran medida el sentido y alcance de los conceptos, al constituir el campo de problematización desde el cual los aproximamos. Por ello, no debe ser motivo de extrañeza, sino confirmación de su apertura, que el propio discurso filosófico de la autora se despliegue en términos estratégicos: como un ejercicio de reapropiación “plebeyo”<sup>422</sup> de los recursos de la tradición filosófica que permite denunciar las

formas de pensamiento que han dominado nuestra existencia, por supuesto, pero también “ver como nuestra realidad política conduce la tradición hacia otros cauces, la pone a prueba y la transforma en otra cosa”<sup>423</sup>, habilitando así caminos hacia una nueva praxis emancipatoria.

Este es, justamente, el tratamiento que el término dispositivo recibe a lo largo del libro. Cadahia considera este término, y los que progresivamente entrarán en diálogo con él, como ruinas vivientes: ruinas, en tanto son huellas de un pasado cuya imagen acabada no es posible construir; vivientes, siempre que se comprende que su sentido específico se configura desde la coyuntura particular desde la que son problematizados, de suerte que “la actualidad teje el sentido de ese material del pasado, y este proyecta una luz diferente sobre aquella”<sup>424</sup>. Aquí, vale la pena hacer explícito algo que hemos tratado de mostrar en su emergencia: que la actitud crítica que propone Cadahia no solo tiene consecuencias a nivel

421 Cadahia, *Mediaciones*, p. 20.

422 Cadahia, *Mediaciones*, p. 16.

423 Ibid.

424 Cadahia, *Mediaciones*, p. 18.

del contenido de los debates en los que interviene. Probablemente la más importante e interesante consecuencia —que también es el presupuesto metodológico que habilita el despliegue su discurso filosófico— es el cambio en el nivel de la forma misma de la filosofía, de la relación de la filosofía consigo misma y el mundo, llevado a cabo a través del cuestionamiento activo de los dos pilares fundamentales de la crítica contemporánea al idealismo alemán: “la condena a la dialéctica como simplificación de la realidad social y el rechazo de la especulación como forma de pensamiento totalizante”<sup>425</sup>. Como veremos mejor más adelante, *Mediaciones de lo sensible* es decididamente un libro que reconoce y explota las inmensas posibilidades del pensamiento especulativo y que no renuncia a los recursos que la dialéctica ofrece para asumir filosóficamente la complejidad de la experiencia política.

Así las cosas, los debates contemporáneos sobre el dispositivo iniciados por

Foucault no pueden sino sufrir un importante desplazamiento cuando son iluminados desde alternativas genealógicas cuyas raíces se encuentran en la tradición del idealismo alemán de Hegel y Schiller. Este libro, que puede considerarse mejor como un “verdadero ejercicio de antropología”<sup>426</sup>, se esfuerza por disputar aquella mirada desencantada y aplastante del presente que insiste en afirmar el carácter absoluto e inescapable de los dispositivos biopolíticos de dominación en el mundo contemporáneo y configura en el mismo movimiento una imagen bastante apolítica y ahistorical de la acción política. El trabajo de *Mediaciones de lo sensible* opera en beneficio de una trayectoria diferente, que configura la hipótesis central del libro. Para Cadahia, se trata de

[...] saber si los dispositivos, lejos de ser entendidos como una forma de poder que debemos desactivar, pueden ser concebidos de otra manera. Esto nos obliga a revisar la forma en que han

---

425 Cadahia, *Mediaciones*, p. 21.

---

426 Cadahia, *Mediaciones*, p. 16.

sido definidos hasta ahora y ver si es posible hacer una genealogía diferente. A su vez, esta reconsideración nos permitirá encauzar de otro modo los dilemas actuales del pensamiento político contemporáneo y, también, ponerlos a discutir con los cambios políticos y los lugares de enunciación que han motivado la escritura de este libro.<sup>427</sup>

En suma, la hipótesis que moviliza la reflexión es que es posible construir un camino genealógico alternativo para la noción de dispositivo que permita considerarlo como una forma de mediación histórica subjetiva de carácter dialéctico y reversible que abra caminos para pensar una praxis emancipatoria en la confluencia siempre contingente entre poder y libertad. Los bellos títulos que encabezan cada una de las tres partes que conforman el libro son potentes imágenes sensibles que sirven de guía para orientarnos en el complejo despliegue de tensiones dialécticas a través de las cuales

la autora avanza a un tiempo la reconstrucción crítica de los debates sobre el dispositivo y su propia propuesta genealógica.

En *Horizonte sin fisuras*, la primera parte del libro, la estrategia argumentativa de Cadahia consiste en reconstruir críticamente las derivas del pensamiento biopolítico italiano —el de Agamben y Esposito— para mostrar cómo la genealogía del dispositivo que cada uno de estos autores propone termina por constituir una imagen que clausura el presente como un asfixiante horizonte en el que el dispositivo biopolítico hace de entrada imposible la experiencia de la libertad en la historia, al comprenderse constitutivamente como un dispositivo de sujeción y dominio. El núcleo común de la crítica de Cadahia a estas alternativas genealógicas es que su cercanía a la Gestell heideggeriana impide reconocer la reversibilidad del dispositivo, esto es, la posibilidad de que por medio de “mutaciones por apropiación”<sup>428</sup> tengan lugar reorientaciones de fuerza

---

427 Cadahia, *Mediaciones*, p. 21.

---

428 Cadahia, *Mediaciones*, p. 25.

en su interior que permitan configuraciones alternativas a los órdenes de dominio. La autora reconstruye cuidadosamente tanto la vía teológico-política de Giorgio Agamben que—por medio de sustituciones etimológicas—establece una conexión entre el término dispositivo y el universo semántico de la oikonomía teológica cristiana a través de la noción de dispositio, como el camino genealógico de Roberto Esposito, que conecta el término dispositivo con la Gestell gracias a la noción de Machenschaft [maquinación] heideggeriana por medio del dispositivo de persona, para mostrar que de la estructura argumentativa que comparten—la de la exclusión/incluyente—se siguen importantes consecuencias teóricas y políticas. En ambos casos, la estrategia de los autores consiste en identificar la escisión jerárquica que produce el dispositivo, la dinámica de dominio técnico que instaura en el ámbito de la vida, y la experiencia de separación y extrañamiento que trae consigo, de suerte que la única alternativa consecuente consiste en declarar la necesidad imperiosa de interrumpir el

funcionamiento actual del dispositivo, pues este no sería otra cosa que una red que captura a los hombres, “un dominio técnico que sitúa a los sujetos en la trama de un orden del que ellos no pueden escapar porque está dirigido a convertirlos en tales”<sup>429</sup>.

Esta lógica de la escisión incluyente es la matriz moderna del dispositivo, el motivo por el cual todas las categorías políticas modernas deben ser rechazadas: “el misterio típicamente moderno de la separación y el aislamiento de un núcleo vital que permitía luego concebir la unidad de la vida como una articulación jerárquica de los seres no sería otra cosa que una forma de supervivencia teológico-política expresada en la figura del dispositivo”<sup>430</sup>. Es por ello por lo que la alternativa política de Agamben y Esposito no puede ser otra que la búsqueda y defensa de momentos en los que no opere la lógica de la escisión entre sujeto y objeto, momentos de indiferenciación e inmediatez que adquieren —sin justificación suficiente— prioridad ontológica frente a toda forma de mediación,

429 Cadahia, *Mediaciones*, p. 62.

430 Ibid.

en tanto harían posible un nuevo modelo de libertad. Impulsada por el rechazo a la “apología al relativismo, a una cuestionable reivindicación acrítica de la diferencia y a una preocupante brecha entre la *praxis* y la filosofía”<sup>431</sup> y a la consecuente “indiferencia a la que nos ha conducido el progresismo ilustrado”<sup>432</sup>, Cadahia identifica con agudeza el núcleo problemático de tal aproximación: la ilusión de que es posible una forma de pensamiento y de vida “exentas de cualquier forma de poder”<sup>433</sup>. Para la autora, se trata de una comprensión abstracta de la libertad —aquella que encuentra un abismo insalvable entre la idea de libertad y el estado de cosas— que justifica una actitud de rechazo y negación violenta del mundo. Al hacer así equivalentes poder y dominio, el dispositivo adquiere irremediablemente un sentido peyorativo y unilateral, de suerte que la alternativa verdaderamente política, aquella que haría posible la libertad y la vida, se consuma como la

desactivación o interrupción de estos dispositivos de captura, en una suerte de desubjetivación que se sostiene en la esperanza de una libertad sin mediaciones, completamente desvinculada de toda relación de poder. Del todo descartada parece quedar la posibilidad de otros usos de los dispositivos, aquella que se dejaba entrever en la fundamental distinción foucaultiana entre procesos de sujeción y procesos de subjetivación.

Por esta razón, haciendo valer la convicción fundamental de que “las mediaciones subjetivas tienen efectos en lo real; producen una lengua, un pasado, tipos de organización social y modos de comunicación y comprensión en común”<sup>434</sup>, en la segunda parte del libro, *Ruinas vivientes del pasado*, las figuras de Hegel y Schiller irrumpen en el horizonte clausurado por la deriva ontoteológica del dispositivo para hacer posible una genealogía diferente: aquella que vincula el dispositivo foucaultiano con la noción moderna de *Positivität*. Este puente permite la exploración

---

431 Cadahia, *Mediaciones*, p. 64.

432 *Ibid.*

433 Cadahia, *Mediaciones*, p. 63.

---

434 Cadahia, *Mediaciones*, p. 64.

fructífera y novedosa de dos aspectos que no han sido tratados con suficiencia por los herederos de Foucault: i) el sentido especulativo de la noción de dispositivo; y ii) el carácter sensible de la constitución de los dispositivos.

Ya Agamben en *Qué es un dispositivo*<sup>435</sup> sugería, para luego descartarlo, un posible vínculo entre el dispositivo de Foucault y la *Positivität* del joven Hegel. Cadahia se apropió de esa hipótesis y la revitaliza a través de las tesis del Jean Hyppolite, de manera que el puente entre el dispositivo foucaultiano y la positividad hegeliana se establece, no como un préstamo casual de términos, sino como la herencia de una forma de problematización específica de los vínculos entre vida y poder en la historia. Gracias a la particular lectura que ofrece Hyppolite sobre el concepto de positividad en su *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*<sup>436</sup>, la autora logra rescatar

un uso especulativo del concepto que disputa la lectura tradicional según la cual, para el joven Hegel, lo positivo era entendido en un sentido exclusivamente peyorativo, como lo meramente dado en la historia opuesto a los ideales de la razón. A través de una reconstrucción pormenorizada de las transformaciones en la comprensión de lo positivo durante los diferentes períodos de Hegel que ofrece el estudio de Hyppolite, Cadahia nos muestra que el problema de la positividad vehicula el esfuerzo hegeliano por fundir la razón en la historia, por desligar a la razón de su carácter abstracto y hacerla más “adecuada a la riqueza concreta de la vida”<sup>437</sup>. En otras palabras, concierne al problema de cómo se constituyen formas de vida en su relación con la historia: “la positividad pasa a tener una doble acepción: una peyorativa y otra afirmativa. La positividad es como la memoria: viva y orgánica, ella es el pasado siempre presente; inorgánica y separada, ella es el pasado que no tiene presencia auténtica”<sup>438</sup>. El carácter especulativo de la

435 Agamben, Giorgio. *¿Qué es un dispositivo?* Incluye *El amigo y La Iglesia y El Reino*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2014.

436 Hyppolite, Jean. *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*. Buenos Aires: Calden, 2014, p. 44.

437 Cadahia, *Mediaciones*, p. 110.

438 Cadahia, *Mediaciones*, p. 120.

positividad se refiere, entonces, a la manera en que se da la relación con la historia. Para Cadahia, opone lo vivo a lo muerto: “Para Hegel, lo positivo surge cuando algo contingente se presenta como necesario y orienta violentamente un modo de sentir, pensar y actuar”<sup>439</sup>. Si, como vimos, la filosofía de la diferencia condenaba la lógica moderna de la escisión como el fundamento de las dinámicas de dominación y violencia, el camino genealógico abierto a través de la positividad de Hegel nos muestra que entender el dispositivo como una forma de mediación —y después de todo, afirma Cadahia, el dispositivo es el término contemporáneo para tratar el problema biopolítico de la relación entre la vida y la historia— supone reconocer la posibilidad de un uso afirmativo: para ir más allá del necesario diagnóstico de un poder que anula la vida al regularla biológicamente, hacia la concepción y organización de formas de vida común que hagan posible la libertad en la historia.

De ahí la importancia central que, en *Mediaciones de lo sensible*,

tiene el original y sugerente tratamiento de la dimensión sensible de los dispositivos a través de la exploración del problema estético-político de la positividad en los textos de Schiller<sup>440</sup>. Cadahia encuentra que el término positivo aparece en dos ocasiones en las Cartas sobre la educación estética del hombre<sup>441</sup>: cuando Schiller se refiere a la sociedad positiva como el ámbito en donde se constituyen las formas de vida en un momento determinado, y cuando habla del arte como un “terreno libre del elemento positivo”<sup>442</sup> que, al no estar determinado por el ámbito de la representación, es capaz de transformarlo. En ambos casos, lo positivo “no adquiere necesariamente un sentido peyorativo, puesto que se refiere a la forma concreta que asumen la política, las leyes y las instituciones en una época dada”<sup>443</sup>. La autora retoma la manera en la que Schiller comprende lo positivo, como un estado de cosas concreto, para

440 Cadahia, *Mediaciones*, p. 135.

441 Schiller, F. *Cartas sobre la educación estética del hombre*. (J. Feijóo & F. Seca, Trads.) Barcelona: Anthropos Editorial, 1990.

442 Cadahia, *Mediaciones*, p. 136

443 Ibid.

439 Cadahia, *Mediaciones*, p. 131.

abrir la indagación filosófica a la pregunta por los tipos de relación sensible —de disposición [*Stimmung*]— hacia lo existente que caracterizan a una sociedad determinada: tanto la violenta disposición del entendimiento abstracto (propio de la Ilustración) que denuncia Schiller, así como la disposición estética, son ambas formas contrapuestas de relacionarse con lo dado que constituyen lo existente precisamente en ese vínculo, y hacen más o menos posible concebir caminos emancipatorios de transformación.

El camino genealógico que se teje integrando esta dimensión del problema de la positividad se constituye como una alternativa convincente y fructífera al vínculo entre dispositivo y Gestell que otorgaba un peso asfixiante al poder determinante y repetitivo del ámbito de la representación, pues “el rasgo específico de la disposición estética es justamente el de problematizar la manera en cómo los hombres ponen ante sí su forma de ser”<sup>444</sup>. De esta

manera, la disposición estética schilleriana permite a Cadahia pensar en el dispositivo estético como una forma de mediación con la fuerza política de influir en nuestros estados de ánimo para predisponernos de manera diferente frente al mundo:

Es la distancia que el dispositivo estético establece con el campo de representación lo que permite una repolitización de lo que se presenta como dado. Dicho de otra manera, el dispositivo estético desactiva la función cosificante de la sociedad positiva y nos devuelve una imagen dialéctica de ella. Al hacer visible el campo de fuerzas en disputa que configuran el frágil presente, lo existente deja de ser el peso aplastante de una tradición y una realidad ordenada en función de ese rígido pasado.<sup>445</sup>

El dispositivo estético es experiencia sensible caracterizada por la apertura y fuerza politizadora que resulta de la “articulación de maneras de ver, decir y pensar”, más que una red de captura de las representaciones de las que no

---

444 Cadahia, *Mediaciones*, p. 144.

445 Cadahia, *Mediaciones*, p. 145

se pudiera escapar. En el camino hacia una nueva economía crítica de los dispositivos a partir de la noción de positividad “no se trata tanto de liberarse del dispositivo y devolver al ser viviente un espacio de anomia, esto es, un espacio originario, sino de problematizar los diferentes tipos de experiencias sensibles que proporcionan los dispositivos”<sup>446</sup>. Quizás la mejor manera de condensar el inmenso espacio de indagación y acción que emerge al prestar atención al vínculo entre sensibilidad, historia y política que Cadahia rescata de Schiller, consiste en señalar el carácter dialéctico que otorga al problema de la escisión moderna, pues descubre que la distinción entre forma y vida no toma necesariamente la forma de dominio: “el dispositivo estético, lejos de suponer una estetización de la política, es aquella disposición que permite apreciar el carácter dialéctico de todo dispositivo”<sup>447</sup>. Al insistir en la dimensión conflictiva y contingente de lo existente,

el dispositivo estético abre el espacio de la política en tanto constituye una alternativa al vínculo de muerte y dominio que parecía indisoluble entre la política (el poder) y la vida.

La tercera parte del libro, *Imágenes en disputa: otra economía de los dispositivos*, es el espacio en el Cadahia reúne los elementos elaborados en su propuesta genealógica para establecer vínculos subterráneos con el pensamiento biopolítico de Foucault en el esfuerzo por pensar el problema de la política y la vida en términos histórico-críticos. Aquí, el lector se enfrenta a los exigentes campos de trabajo común en los que Cadahia descubre y activa fructíferos juegos dialécticos entre Schiller, Hegel y Foucault. El resultado —que dependerá siempre de la disposición del lector al trabajo riguroso y creativo— es la apertura a nuevas formas de problematización de viejos problemas de la filosofía de la diferencia, así como la reactivación de conceptos de la modernidad apropiados para hacer frente a las exigencias

446 Cadahia, *Mediaciones*, p. 135

447 Cadahia, *Mediaciones*, p. 154.

políticas de nuestro tiempo<sup>448</sup>. El núcleo de los diferentes intentos por establecer puentes entre el pensamiento de Hegel, Schiller y Foucault es rechazar una forma de comprender el poder (y la política) como lo otro completamente opuesto a la libertad que tiene atrapado el pensamiento de Foucault en la disyuntiva entre los escritos éticos (libertad) y los escritos políticos (poder). Contra esta forma de interpretar su pensamiento, pero más importante, de concebir las posibilidades concretas de la acción política en el mundo contemporáneo, Cadahia elabora con su indagación sobre el dispositivo un discurso que da cuenta del funcionamiento

recíproco del poder y la libertad; y además permite pensar el problema de este vínculo especulativo en el marco de las instituciones, las resistencias y los movimientos sociales:

Al reconsiderar el derecho y las instituciones desde una perspectiva ético-política, observamos que su naturaleza no está determinada a priori, sino que es la doble dimensión del poder y la libertad la que va determinando el ethos de los hombres; se trata, pues, de una constante redefinición de los que se tiene por espontaneidad y disciplina, lo cual permite comprender la existencia de espontaneidades disciplinarias y disciplinas espontáneas.<sup>449</sup>

Al seguir la trama que hace del dispositivo una forma de mediación cuya singularidad consiste en albergar la dualidad dominación/emancipación al compás de los sucesos políticos actuales<sup>450</sup>, Cadahia insiste en la urgencia disputar el sentido de lo político a las dinámicas

---

448 Tal es el caso, por solo nombrarlos sumariamente, de la redefinición de la noción de bión de mera vida biológica a forma de vida en el marco del problema más general de los modos de subjetivación política en 'Hegel asedia a Foucault: La hermenéutica del sujeto desde la Fenomenología del espíritu'; así como del tratamiento que recibe la biopolítica desde la lógica dialéctica del amo y el esclavo para reconstruir el vínculo especulativo entre poder y libertad en 'Foucault asedia a Hegel: el amo juega al esclavo. Una lectura desde la biopolítica' y 'Cuando Hegel y Schiller le dan la vuelta a Foucault: la dialéctica del poder y la libertad'.

449 Cadahia, *Mediaciones*, p. 235

450 Cadahia, *Mediaciones*, p. 242.

despolitizadoras de las actuales democracias neoliberales, para volver a considerar la política como ese ejercicio de contaminación constitutiva entre poder y libertad que hace posible la libertad del hombre en la historia. El llamado a “pensar otro uso del derecho”<sup>451</sup>, un uso plebeyo<sup>452</sup>, es una invitación lúcida y comprometida a no renunciar a la potencia política del pensamiento, pues “quizá sea entre los límites del derecho y las instituciones, las mecánicas biopolíticas y las sublevaciones donde se juega el ejercicio del poder y la libertad”<sup>453</sup>. En *Mediaciones de lo sensible* la filosofía es lo que nunca ha debido dejar de ser, una forma de afirmación de la vida y sus posibilidades de libertad.

## Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *¿Qué es un dispositivo?* Incluye *El amigo y La Iglesia* y *El Reino*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2014.
- Cadahia, Luciana. *Mediaciones de lo sensible. Hacia una nueva economía crítica de los dispositivos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- Hypolite, Jean. *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*. Buenos Aires: Calden, 2014
- Rancière, Jacques. *Et tant pis pour les gens fatigués [Me da lo mismo con los que estén cansados]*. París: Editorial Ámsterdam, 2009.
- Schiller, F. *Cartas sobre la educación estética del hombre*. (J. Feijóo & F. Seca, Trad.) Barcelona: Anthropos Editorial, 1990.

451 Cadahia, *Mediaciones*, p. 238.

452 Cadahia, *Mediaciones*, p. 243.

453 Cadahia, *Mediaciones*, p. 238.

**Soto, Andrés y Francisco Vega, eds.  
Pasajes espectrales. Tentativas sobre  
Ronald Kay. Santiago de Chile:  
Ed. Cuarto Propio, 2019<sup>454</sup>**

**Marcela Rivera Hutilel**

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación

De la imagen a la palabra que ella suscita, de la palabra a las imágenes que ella puede engendrar. Quienquiera que habite este entrevero no puede sino sumergirse en pasajes espectrales. La experiencia misma de nombrar e imaginar no se da nunca sin vacilación de la línea divisoria que tendemos a levantar entre lo ausente y lo presente. “Si digo que escribo para destinatarios muertos, no por venir sino ya muertos en el momento en que llego al final de una frase, no es por juego”, apunta:

Derrida en una de las cartas sin destinatario determinado que abren *La tarjeta postal*<sup>455</sup>.

Leer, escribir, pensar, imaginar: nada de esto sucede sin que seamos convocados a entrar en contacto con fantasmas. “*Spectral gatherings*”, dice Michael Levine, a propósito del encuentro entre Derrida y Paul Celan<sup>456</sup>, de lo que uno y otro, uno con el otro, nos invitan a pensar respecto de esta ineluctable connivencia con espectros que van y vienen entre nosotros. Que este libro-homenaje dedicado, como se indica en

---

<sup>454</sup> El presente texto fue leído en el lanzamiento del libro *Pasajes espectrales. Tentativas sobre Ronald Kay*, editado por Andrés Soto y Francisco Vega, y publicado en junio de 2019 por Editorial Cuarto Propio. El lanzamiento fue realizado el 8 de agosto en la Facultad de Artes de la Universidad de Chile. El libro incluye ensayos de: Paz López, Valeria de los Ríos, Andrés Soto, Francisco Vega, Néstor González, Breno Onetto, Mariana Camelio, Samuel Espíndola, Natalia Calderón y Bruno Cuneo, además de la transcripción de una conversación entre Kay y Cuneo realizada el 2007.

<sup>455</sup> Derrida, Jacques, *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Aubier-Flammarion, 1980, p. 39.

<sup>456</sup> Levine, Michael. “*Spectral gatherings. Derrida, Celan, and the covenant of the Word*”. *Diacritics* n° 38, 2008, pp. 64-91.

contraportada, “a esa obra anómala como fue la de Kay”, nos invite, desde su título, a recorrer esos pasajes donde los espectros rondan, no es entonces casual. Para un obseso por la imagen como lo fue Kay -“Bien puedo decir por boca de Baudelaire: ‘la imagen, mi única, mi gran pasión’” nos confiesa su fantasma en la página 207-, para alguien, pues, que dedicó todas sus potencias vitales a desentrañar (visualmente, poéticamente, reflexivamente) lo que una imagen puede portar sobre sí, la existencia de los fantasmas constituye una afirmación axiomática, un punto de partida insoslayable en el ejercicio de urdir una poética de la sobrevivencia.

Cuando Kay -en la conversación con Bruno Cuneo cuya transcripción está entre las ofrendas del pensamiento y la palabra que este libro nos regala- rememora la elaboración de su libro *Variaciones ornamentales*, se hermana con este gesto pensativo que sabe que su medio elemental son los “paisajes de la memoria”, esos límbos “no percibidos directamente por los sentidos” donde los fantasmas

resisten y trabajan<sup>457</sup>. En “La imagen, una pasión”, título dado a la conversación con Cuneo, refiriéndose a la “factura del imaginario” que se trama en *Variaciones*, a las distintas “estratificaciones de las memorias materializadas” que en este libro circulan, Kay habla de una suerte de “metempsicosis”, es decir, de inéditos e imprevisibles retornos de lo muerto en lo vivo deslizándose entre sus páginas. Lo que impera allí, nos dice, son los fantasmas<sup>458</sup>. Recordando las imágenes que abren y cierran este libro -escenas de Saigón, película clase B producida en Hollywood a fines de los 50-, Kay desliza un “piensa tú”, seguido de la siguiente constatación:

En cada foto reproducida en las *Variaciones* trasunta una considerable compresión espacio-temporal. Piensa tú: cuántas mediaciones han tenido que interceder para que esas escenas filmadas llegaran a las offset de

457 Kay, Ronald. *Del espacio de acá. Señales para una mirada americana*. Santiago de Chile: Metales Pesados, 2005, p. 20.

458 Kay, Ronald. “La imagen, una pasión. Conversación entre Ronald Kay y Bruno Cuneo”. En Soto, Andrés y Francisco Vega (eds.). *Pasajes espirituales. Tentativas sobre Kay*. Santiago de Chile: Cuarto Propio, 2019, pp. 207-209.

los talleres del Departamento de Estudios Humanísticos. [Cuánto habrán recorrido de Hollywood a su distribución planetaria]. Para un día ser fotografiados por Pedro Sánchez directamente de la pantalla televisiva en una case de la Calle Villanueva de Ñuñoa, y finalmente impresa en Ejército Libertador 33.<sup>459</sup>

Asistimos a la extraña migración de imágenes facturadas por esa Industria de lo imaginario que es Hollywood, distribuidas luego en las salas de cine a nivel mundial, emitidas con retardo en la pantalla del televisor de un pequeño país sudamericano, fotografiadas luego, a solicitud de Kay, directamente sobre un televisor encendido en una casa de barrio emplazada bajo el alero de los Andes. “Fotocinematografías” más que fotogramas<sup>460</sup>, pantallazos en los que también quedan registrados los bordes del aparato emisor y las líneas emanadas de sus luminiscencias catódicas. En ellas, el espectador/lector ve la impresión de una reproducción fotográfica de una televisión en la que, en el momento de la toma,

se pasaba una película donde décadas antes se grabó a Verónica Lake y Allan Ladd representando el cliché coreográfico de los cuerpos tensados por el encuentro amoroso o a un hombre que presencia el disparo a quemarropa a otro hombre. Son imágenes anómalas, pertenecientes a un inédito registro intermedial, que descalza nuestros hábitos perceptivos: Kay mezcla soportes, poniendo en escena la materialidad irreductible de la imagen. La imagen, nos advierte, no es eidos, no es ni idea ni forma, sino “materiatura”<sup>461</sup>. La imagen que vemos está en sí misma mediada, subraya Valeria de los Ríos, recordando en su ensayo que todo en este texto, imágenes y poemas de Variaciones ornamentales, tienen por asunto el problema de la mirada y la visualidad<sup>462</sup>. Agudizando este aserto, habrá que tener presente, como recuerda Paz López en un texto que no teme bailar en la cuerda entre escritura

461 Kay, Ronald. “Rewriting”. Manuscritos. Santiago de Chile: Departamento de Estudios Humanísticos de la Universidad de Chile, 1975, s/n

462 De Los Ríos, Valeria. “Medialidad y paradoja temporal en Variaciones ornamentales de Ronald Kay”. En *Pasajes espetrales. Tentativas sobre Kay*, p. 42.

459 Kay, “La imagen, una pasión”, pp. 208-209.

460 Kay, “La imagen, una pasión”, p. 207.

y visualidad tendida por Kay, que “en Variaciones el lenguaje es fotografiado y no producido”<sup>463</sup>, “metafóricamente fotografiado”<sup>464</sup>, puesto que, lejos de la retórica de la inspiración poética, “los poemas se componen entera y calculadamente del lenguaje de las editoriales y de la prensa”<sup>465</sup>. “Son palabras, frases ancladas en los medios masivos” –señala Carolina Negrón en su trabajo de Magíster del año 2010, reparando en el uso del montaje en Variaciones ornamentales<sup>466</sup>. En esta práctica compositiva o redaccional – que Kay denominó rewriting, teniendo a la vista el dispositivo de El quebrantahuesos–, el lenguaje se exhibe “al desnudo, desprendido de vitalidad, tal cual como transita por la radio, el cine o el periódico”<sup>467</sup>. “La voz que articula el discurso de Variaciones”, dice

Kay en Circuito cerrado, es una voz sin sujeto; “más que una voz, es una emisión que se sabe multiplicada por el número de ejemplares del diario y difundida al unísono en las mentes lectoras”<sup>468</sup>. Todo parece indicar que en el sentido común configurado por la técnica en la época de su inflexión mercantil ya no importa quién habla, qué singularidad se perfila en ese acto de proferimiento. En la reproducción de las imágenes, adoptamos representaciones e ilusiones unificadoras. Ante esto, la pregunta de la crítica es siempre si puede haber una respiración otra en las tramas de la imaginación. Si acaso pueden “abrirse nuevos ojos” para que “la catástrofe no tenga la última palabra”<sup>469</sup>. Esta es la imagen, la de nuevos ojos que se abren, con la que Francisco Vega cierra su ensayo. Pues lo que se va fraguando en estas interminables mediaciones, nos advierte, comentando las “interneteadas” de Kay, es tanto un agudo “cuestionamiento del soporte” como un “arte [del

463 López, Paz. “Una copia paradójicamente única. Sobre escritura y visualidad en Ronald Kay”. En *Pasajes espeatrales. Tentativas sobre Kay*, p. 26.

464 Kay, Ronald. *Circuito Cerrado*. Santiago de Chile: Calabaza del Diablo/Ediciones Nómada, 2000, p. 23.

465 Kay, Ronald. *Circuito Cerrado*, p. 26.

466 Negrón, Carolina. “Montaje en Variaciones ornamentales de Ronald Kay, La Nueva Novela de Juan Luis Martínez y Boquitas Pintadas de Manuel Puig”. Tesis de Magíster. Universidad de Chile, 2010, p. 40.

467 Ibid.

468 Kay, Ronald. *Circuito Cerrado*, p. 24.

469 Vega, Francisco. “Lecciones de analogía. Sobre las interneteadas de Ronald Kay”. En *Pasajes espeatrales. Tentativas sobre Kay*, p. 84.

soporte] in-soportable”<sup>470</sup>, uno en el que el sujeto de la escritura y la lectura debe vérselas con su propia e insoslayable condición mediatizada. Kay, dice Vega, “no deja de asociar su anómala indagación (...) a la específica interrogación de los soportes”; su asunto no es tanto la imagen como “la facultad de imaginar”, la posibilidad por tanto de producir imaginarios emancipados de la imposición uniformante del sentido, exponiendo para ello “los mecanismos y procedimientos mediales de la psique”<sup>471</sup>.

“Mi tiempo siempre es el de los otros: el cine lo revela cinematográficamente”, escribe Bernard Stiegler en *La técnica y el tiempo*<sup>472</sup>. La historia del hombre, nos dice también, siguiendo en esto a Derrida, es la de “un bípedo sin plumas calzado con suelas ortopédicas”<sup>473</sup>. Todo queda por pensarse respecto de este “y”

que enlaza al hombre con sus prótesis. Con Kay, esta revelación de un tiempo fuera de sus goznes, porque configurado técnicamente, es particularmente decisiva: fotografía, cine, televisión convergen al mismo tiempo para mostrar que lo que se tensa entre el hombre y la técnica es la experiencia del tiempo mismo. El enigma de las técnicas de la mirada y la memoria, desde la escritura al fonógrafo, pasando por la fotografía y el cine, es siempre la frágil pero incalculable supervivencia de sus archivos. Kay seguramente lo aprendió de Benjamin: La reproductibilidad técnica, en cada una de sus variaciones, produce nuevos fantasmas, insólitas apariciones. Esto es también lo que trasunta en cada uno de los ensayos que componen estas *Tentativas sobre su obra*, textos que van cogiendo, desde diversos ángulos y estrategias, los hilos tendidos entre las obras que conforman, como dicen los editores en el prólogo, el “tejido multiforme y anómalo”, “en continua y progresiva configuración” que lleva su firma<sup>474</sup>.

470 Vega, Francisco. “Lecciones de analogía. Sobre las interneteadas de Ronald Kay”, p. 75.

471 Vega, Francisco. “Lecciones de analogía. Sobre las interneteadas de Ronald Kay”, p. 71.

472 Stiegler, Bernard. *La técnica y el tiempo III. El tiempo del cine y la cuestión del malestar*. Hondarribia: Hiru, 2004, p. 44.

473 Stiegler, Bernard. *La técnica y el tiempo II. La desorientación*. Hondarribia: Hiru, 2002, p. 47.

474 Soto, Andrés y Francisco Vega. “Trazos de la mirada, retóricas del tiempo. Atisbos sobre Ronald Kay”. En *Pasajes espetrales. Tentativas sobre Kay*, p. 13.

“Compresión espaciotemporal”, dice Kay a propósito de sus Variaciones ornamentales, coexistencia de tiempos y espacios diversos que se coagulan provisoriamente en el momento de la impresión de una obra que retomará la posta diseminando fantasmas entre sus lectores, que no sabrán ya, con el libro entre las manos, si lo que tantean sus ojos pertenece al orden de los vivos o de los muertos. “Salta a los ojos, que la vida / Se encuentra de alguna manera en suspense”, dice uno de los versos de este libro publicado en 1979<sup>475</sup>. El poema que lo alberga se titula *Hysterical tears*. El histérico, según indica el hallazgo freudiano, padece de reminiscencias, tiene la memoria acongojada. “Lo que te envío con mis lágrimas son recuerdos”, dice de cerca una de las cartas de *La tarjeta postal* de Derrida fechada en septiembre de 1977<sup>476</sup>. Variaciones ornamentales y *La tarjeta postal* se publican con un año de distancia: 1979, el poema; 1980, las cartas que Derrida reúne bajo el nombre de

“Envíos”. Las fechas, lo sabemos por Celan, son también espectros. Estos textos que llegan a nosotros como cartas errantes nos hacen pensar, experimentando con las formas mismas del pensamiento, que estamos ante “recuerdo[s] que no puede[n] llegar a su término”<sup>477</sup>, que habitamos en la “latencia” de voces venidas de otra parte, que la respiración nos viene de la “luz impalpable de miradas no nacidas”<sup>478</sup>. “Me lo dijiste un día, creo”, dice Derrida en una de sus cartas, pero la frase que sigue bien podría haber sido dicha por Kay: “escribo siempre sobre el soporte, directamente sobre el soporte pero también en torno a él”<sup>479</sup>. También, como el Derrida de *Ghost Dance*, la película de Mc Mullen, ante la pregunta: “¿Cree usted en fantasmas?”, Kay nos susurra hoy al oído: “¿acaso se le pregunta al fantasma si cree en fantasmas?. Aquí el fantasma soy yo”. Hay un pasaje del ensayo de Paz López acompaña con precisión esta reflexión sobre la imagenfantasma:

475 Kay, Ronald. *Variaciones ornamentales*. Santiago de Chile: Departamento de Estudios Humanísticos de la Universidad de Chile, 1979, p. 29.

476 Derrida, Jacques. *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, p. 88.

477 Kay, Ronald. *Variaciones ornamentales*, p. 22.

478 Kay, Ronald. *Del espacio de acá*, p. 20.

479 Derrida, Jacques. *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, p. 32.

En un poema publicado en *Un matiz más blanco de lo pálido*, Ronald Kay escribe: “Aquí yace uno cuyo nombre fue escrito en el agua con el leguaje del deshielo”: bien podría ser esa frase acuosa su propio epitafio, una inscripción funeraria atenta a la frágil consistencia de que está hecha la vida, pero también a la afección de la memoria o la huella que ella también incansablemente deja. Porque agujoneado siempre por la pregunta sobre los modos en que el tiempo se experimenta, Ronald Kay no dejó nunca de pensar el presente como una superficie opalescente, atravesada por sombras, fantasmas, hiatos y cesuras, convirtiendo esa premisa en un artefacto visual y textual de primer orden.<sup>480</sup>

De la imagen a la palabra que ella suscita, de la palabra a las imágenes que ella puede engendrar. En el cruce de las palabras y las imágenes, en

la estela de sus encuentros y fricciones, el fantasma de Kay nos hace un gesto. “El gesto del autor –dice Agamben en *El autor como gesto*– vacila en el umbral de la obra como el exergo intratable”; “él es lo [ilegible] que hace posible la lectura”<sup>481</sup>. Estas Tentativas sobre Kay giran en torno a este gesto –“el gesto Ronald Kay”<sup>482</sup>, si pudiese decirse que hay uno-sabiendo no obstante que lo único que puede desplegarse en esta búsqueda es una “analítica inconclusa”. Los editores nos lo recuerdan: “No se trata de develar el secreto que el autor depositó en sus operaciones, sino de la reescritura múltiple de ese enigma y el ensayo inagotable de nuevas exploraciones”<sup>483</sup>. Otra forma de decir que todo en este gesto nos indica que pensar, leer, escribir, producir una obra, son tareas que no pueden abordarse solamente desde un punto de vista epistémico; lo que estas tareas constantemente nos reclaman es

481 Agamben, Giorgio. “El autor como gesto”. En *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005, p. 91.

482 Soto, Andrés y Francisco Vega. “Trazos de la mirada, retóricas del tiempo. Atisbos sobre Ronald Kay”, p. 14.

483 Soto, Andrés y Francisco Vega. “Trazos de la mirada, retóricas del tiempo. Atisbos sobre Ronald Kay”, p. 18.

480 López, Paz. “Una copia paradójicamente única. Sobre escritura y visualidad en Ronald Kay”, p. 24.

## reseñas

siempre un ejercicio fantasmático. No hay aquí visos de idealismo. El tipo de pensamiento que Kay quiso construir, en nombre de esta fantología, como llama Derrida a este imposible saber de los fantasmas, es por cierto inseparable del cuerpo y de los encuentros que le afectan.

Para terminar, una imagen. Una imagen fascinante porque algo de ella pertenece a la infancia que, como recuerda Blanchot, es el momento de la fascinación: “Nuestra infancia nos fascina porque es el momento de la fascinación, ella misma está fascinada (...), rayo que no es sino la irradiación de una imagen”<sup>484</sup>. Esta imagen es la de Kay leyendo uno de sus poemas como apertura a las conversaciones filmadas que sostiene con Justo Pastor Mellado el año 2007. El poema, escrito casi al final de su vida e incluido en *Un matiz más blanco de lo pálido*, comienza así: “Siendo púber / haber oído veraneando / en San Carlos de Coliumo, bajo / la aguja del gramófono el fado de Amalia o la franca / voz de Frankie Lane / luego de nadar con los caballos

en el Pacífico / -Malquerida era la yegua preferida...”<sup>485</sup>. No lo citaré completo, pero ya se advierte en estas líneas que todo lo que apasiona a Kay –el tiempo, la técnica, la memoria, el espacio de acá, los cuerpos que se encuentran– está punzando en este poema. Bruno Cuneo lo incluye en su texto de *Homenaje*, indicando, como lo haré yo ahora, que amaría comentarlo largamente, detenerse en él, pero que no es el momento<sup>486</sup>. Solo quiero agregar un detalle que cierra esta imagen cuya fuerza irradiante nos alcanza. Luego de leer el poema, y tras dar algunas referencias del pueblo de la playa blanca que marcó los veranos de su niñez, y respondiendo a una pregunta de Mellado sobre el lugar de la gramofonía en su pensamiento, Kay –su fantasma– nos dice sonriéndonos con la mirada: “Hemos tenido la gran suerte de vivir una época donde podemos oír a los muertos”.

484 Blanchot, Maurice. *L'Espace Littéraire*. Paris: Gallimard, 1955, p. 24.

485 Kay, Ronald. *Un matiz más blanco de lo pálido*. Santiago de Chile: Ediciones Nómada, 2012, p. 43.

486 Cuneo, Bruno. “La imagen, una pasión. Conversación entre Ronald Kay y Bruno Cuneo”, p. 177.

**Jenckes, Kate. *Witnessing Beyond the Human: Addressing the Alterity of the Other in Post-coup Chile and Argentina*. Albany, NY: State University of New York Press, 2017**

**Alessandro Fornazzari**  
University of California-Riverside

La interpelación apostrófica del otro, lo miope, la alteridad inapropiable y la crítica del emplazamiento: estos son los tropos –comentados a partir de las obras de Juan Gelman, Sergio Chejfec, Roberto Bolaño y Eugenio Dittborn– que Kate Jenckes usa para desestabilizar los conceptos modernos de subjetividad, relationalidad, comunidad e historia. Para el lector casual, este libro bien podría parecer un claro retorno a los problemas de la dictadura, la postdictadura, la memoria, el duelo, la melancolía y el testimonio que marcaron el trabajo que muchos de nosotros realizamos en las décadas de los 80 y los 90. Pero *Witnessing Beyond the Human* no es simplemente un retorno o una continuación de aquel trabajo previo. La cuestión del testimonio es distinta a la de los conocidos

debates sobre el género testimonio que marcaron el campo de los estudios culturales y literarios latinoamericanos. El trabajo que Jenckes realiza se diferencia de la naturaleza prosopopéyica de las políticas de la memoria, y su objetivo es desestabilizar las ideas convencionales sobre el arte y la literatura. Va más allá de las alegorías nacionales e intenta socavar la totalidad histórica asociada con la nación, enfocándose en formas anti-humanistas del testimonio que piensan de otro modo la vida y la política.

*Witnessing Beyond the Human* se nutre de una miríada de distintas fuentes filosóficas, teóricas, literarias y de las artes visuales. Jenckes demuestra el alcance de su perspectiva comparativista, al igual que su vasto conocimiento de las escenas políticas, intelectuales y

## *reseñas*

culturales de Argentina y Chile. El libro se aboca a una sostenida y profunda reflexión sobre –y con– el pensamiento de Jacques Derrida de un modo atípico en nuestro campo, el cual tiende más hacia la referencia casual, la cita aislada y la aplicación de conceptos. Dos conceptos que emergen de esta lectura, y que estructuran el argumento del libro, son lo inmunológico y lo alter-inmunológico. Lo inmunológico es una manera de pensar la relación con el otro. Es una posición defensiva, donde el organismo se protege a sí mismo contra antígenos externos y todo aquello que constituya una amenaza a su presencia a sí e integridad. Entre las estructuras inmunológicas se incluyen la nación, la memoria y la estructura sacrificial del capitalismo. Lo alter-inmunológico se explica como *différance* en la forma de una metáfora biológica, un sentido de exterioridad incalculable que también es interior.

Mediante una discusión de la compleja relación de Juan Gelman con la política, la poesía y la ética revolucionarias, Jenckes identifica una crítica del ideal

antropo-teológico de la revolución basado en el sacrificio. Contra esta estructura política inmunológica, Jenckes lee los poemas de Gelman como una interpellación apostófica –y radicalmente incierta– del otro. Jenckes nos aleja de las lecturas deterministas de la poesía y la política hacia una comprensión no-humanista y alter-inmunológica de la vida y una investigación abierta de aquello que llama, siguiendo a Derrida, “el enigma de lo político”.

Los planetas y Boca de lobo, de Sergio Chejfec, son leídas como novelas miopes. El testimonio miope (desarrollado a partir de Juan José Saer) se refiere a un encuentro en desarrollo con cosas que nunca pueden ser del todo conocidas. Esto es lo opuesto al testimonio del sujeto que se conoce a sí mismo y que comunica directamente la verdad al remitirla a la visión de alguien más. El testimonio miope se estructura como la escritura, mientras que el testimonio convencional se estructura por una noción vertical y metafísica de la visión, basada en la captura ocular del sentido y entendida como una forma de apropiación y dominación.

Casi dos décadas de intensa e irregular producción crítica sobre la obra de Roberto Bolaño ha causado en muchos de nosotros una pronunciada fatiga respecto a su figura. Aprecio por ello la decisión de Jenckes de no dedicarse a la literatura secundaria sobre Bolaño de manera exhaustiva. Ella elige, en cambio, un punto de entrada específico: un análisis del concepto de modernidad en Bolaño, para quien ésta sería “un oasis de horror en un desierto de aburrimiento”. Esta idea de modernidad es explorada a través de la ecuación, tomada del celebrado ensayo homónimo de Bolaño, *Literatura + enfermedad = enfermedad*. Jenckes trabaja una serie de textos de Bolaño (una combinación de textos más y menos conocidos) y concluye con una discusión de *2666*, en la que identifica dos posiciones críticas que surgen de la vasta crítica de la novela: una posición sostiene que se trata en último término de un texto despolitizante que retrata de futilidad de la resistencia y la subversión, lo que incluye la constitución de subjetividades políticas y el conocimiento histórico (Jean Franco es asociada con

esta posición); otra aproximación crítica ve en el paisaje narrativo de *2666* la complicidad de la vanguardia con los estados de excepción de la modernidad tardía y considera que el estilo literario disociativo de Bolaño refleja las disruptivas disociativas del capitalismo tardío (Brett Levinson y Gareth Williams son asociados con esta posición). Jenckes ofrece una lectura diferente, una que promete un desplazamiento más allá de este impasse: la novela no sería reducible a una narrativa de la futilidad política ni tampoco a una narrativa de la disociación distópica. En cambio, la lectura alter-inmunológica ve la literatura como un espacio para una relationalidad ética que no se basa en la subyugación, una alternativa tenue, donde el yo es expuesto a una alteridad inapropiable.

El capítulo sobre Dittborn explora la fotografía y el testimonio y desarrolla el argumento de que la representación y el emplazamiento funcionan como formas de sepulcro humanista, un sitio de contención antropoteológica (lo que los capítulos anteriores identifican como lo inmunológico). En contra, o más

## *reseñas*

allá, de esta noción de lo humano, Jenckes lee en Dittborn un gesto que apunta a una forma de atestiguar y del testimonio más allá del sepulcro, es decir, más allá de una estructura prosopopéyica de redención. Esta crítica del emplazamiento, que se une a las otras formas anti-humanistas del testimonio desarrolladas a lo largo del libro, reconoce las tensiones irresolubles que la falta de lugar provoca, trastoca el ideal de visibilizar aquello que no puede ser visto, y envía performativamente los emplazamientos trastocados hacia lo que Jenckes llama otras posibilidades de relación y de mundo. El trabajo de Jenckes sobre la forma fotográfica coincide oportunamente con trabajos recientes en este campo, como, por ejemplo, la monografía *Documentary Matter(s)* de Ángeles Donoso Macaya, que abre el campo y el archivo de los estudios sobre fotografía chilenos y explora la condición itinerante de la fotografía, su complicada relación con la referencialidad y su estatus como documento.

Hay una importante nota al pie en el último capítulo sobre

Dittborn: en su discusión del debate entre Nelly Richard y Pablo Oyarzún/Willy Thayer, Jenckes cita la edición revisada de 2007 de Márgenes e instituciones de Richard, donde hay una autocrítica del tono polémico y de algunas afirmaciones esquemáticas que el libro empleaba. Para Richard, esto tuvo que ver con la urgencia políticacrítica de la época, y es esta urgencia la que llevó al libro a ser más afirmativo que interrogativo. Jenckes hace explícito que no está interesada en tomar partido (está interesada en cómo esto ilustra la interpretación de Oyarzún y Thayer de la relación entre estética y política), pero sí indica que, si el libro de Richard de 1986 pecaba de afirmativo, el tono de Oyarzún peca de demasiado interrogativo, es decir, que amenaza con cancelar la posibilidad de toda afirmación política. La pregunta es entonces, ¿en qué lugar de este espectro afirmación/interrogación cae *Witnessing Beyond the Human*, el libro de la propia Jenckes? El efecto del libro es mostrar que las condiciones de posibilidad para pensar la política de otro

modo es el proyecto interrogativo de la crítica de las estructuras inmunológicas, mientras que la política afirmativa de lo alter-inmunológico es siempre tenue, sólo puede ser indicada a través de gestos y sólo aparece intermitentemente. La interpelación apostórfica del otro, lo miope, la alteridad inapropiable

y la crítica del emplazamiento: estas son las herramientas del testimonio anti-humanista que Kate Jenckes contribuye a la tarea de desestabilizar las cartografías conocidas de la subjetividad, la relationalidad, la comunidad y la historia.

**Fraser, Nancy, Tithi Bhattacharya y Cinzia Arruzza. Manifiesto de un Feminismo para el 99%. Madrid: Herder, 2019**

Mía Dragnic

Universidad de Chile

Durante el mes de marzo estuvo en Santiago y Valparaíso Cinzia Arruzza, feminista marxista y profesora de filosofía en la New School for Social Research de Nueva York. Su visita fue organizada por el Grupo de Estudios Feministas (GES), colectivo que desde el trabajo autogestivo durante el 2017 elaboró la traducción y publicación del dossier “Reflexiones degeneradas: patriarcado y capitalismo” de Arruzza. La actividad de cierre, tras varios días de trabajo, fue el lanzamiento en Chile de Feminismo para el 99%. Un Manifiesto, escrito en coautoría junto a Nancy Fraser y Tithi Bhattacharya.

Feminismo para el 99%, editado para América Latina y el Caribe por Rara Avis (marzo 2019) y traducido por Renata Prati, no es el manifiesto de un partido político ni una declara-

ción de principios exclusiva para mujeres. Es en cambio, un acto de protesta que participa de la actual revuelta feminista pensando cómo la deshumanización en la que se encuentra el mundo es consecuente de la ininterrumpida experiencia de explotación capitalista. Es un texto interesado en formar parte de las experiencias que están articulando otros modos de producción de la vida, al margen las condiciones que oprimen a las mujeres trabajadoras: “racializadas, migrantes o blancas; cis, trans o no binarias; amas de casa o trabajadoras sexuales; con salarios por hora, semana o mes, o sin ningún ingreso; desempleadas o precarizadas; jóvenes o viejas” (31). Leer este Manifiesto es leer una reflexión contrahegemónica que interpela las dimensiones culturales, políticas y económicas sobre las cuales se soporta el

neoliberalismo, entre las cuales las vertientes liberales del movimiento feminista son claves.

El manifiesto es una invitación a trazar en forma común un nuevo territorio político insurgente, un llamado a habitar las topíneras de la historia del feminismo para organizar desde ellas una hoja de ruta que conduzca al movimiento en conciencia y valoración de sus diferencias. Esta reflexión busca incardinarn las ideas feministas en un terreno radical, el único capaz de comprender que la crisis actual toca todos los ámbitos de la vida por lo que no se puede reducir su comprensión a la esfera de las finanzas. Es una crisis universal que opera con una sincronía global inaudita que ha determinado el desafío de articular una nueva fase de lucha de clases internacionalista, movilizada en torno a las luchas por la reproducción social. Feminismo para el 99% quiere participar en la configuración del movimiento feminista como una articulación de izquierda que pueda convertirse en una alternativa concreta al neoliberalismo. Para esto es

imprescindible recuperar las formas en que se han cooptado las experiencias anticapitalistas y borrado las memorias de los movimientos más radicales a través de la historia, y especialmente al interior del feminismo. A partir de esta preocupación las escritoras de este libro cuestionan al feminismo liberal, a sus carreras femocráticas, responsables y partícipes en la organización de la actual barbarie capitalista. En palabras de las autoras:

El objetivo real del feminismo liberal no es la igualdad sino la meritocracia... ...Quienes más se benefician con este feminismo son aquellas que ya cuentan con importantes ventajas sociales, culturales y económicas. Todas las demás se quedan estancadas en el subsuelo. Completamente compatible con el crecimiento vertiginoso de la desigualdad, el feminismo neoliberal terciariza la opresión. Permite que mujeres profesionales y gerentes puedan ascender precisamente porque les permite apoyarse en mujeres migrantes para delegar en ellas

sus tareas domésticas y de cuidado a cambio de muy bajas remuneraciones. Sin sensibilidad de clase ni de raza, este feminismo ata nuestra causa al elitismo y al individualismo<sup>487</sup>.

Las expresiones liberales hegemónicas de este mal llamado feminismo lo que han deseado realmente es la igualdad de oportunidades en los márgenes que determina la explotación capitalista. Desde esta afirmación Nancy Fraser, Cinzia Arruzza y Thiti Bhattacharya se preguntan si ¿nos atreveremos a pensar el feminismo en una forma anticapitalista? Esta voluntad política, sostienen, es la única posibilidad de responder a los desafíos que imponen nuestros tiempos y es hacia ella que debemos encausar nuestro movimiento. En esta perspectiva es que la huelga feminista transnacional comprende que esta crisis es también una oportunidad para la transformación social radical. La visibilidad que el feminismo

otorga a la figura de la huelga, del mismo modo en que las feministas latinoamericanas y caribeñas -socialistas y anarquistas- lo hicieron desde finales del siglo XIX, es una expresión material del significativo proceso de politización que está viviendo el movimiento. Si hay algo que las feministas han tenido claro a través de la historia es que los límites de la producción de mercancías nunca han estado determinados en sí mismos y que el salario no participa -ni ha participado- en todas las formas en que se genera plusvalor. Y es precisamente por esta conciencia que persiste el feminismo, porque las mujeres trabajadoras conocemos bien la relación que existe entre la creación de ganancias y la creación de personas. La comprensión en torno al trabajo hace de la huelga feminista un lugar para toda la clase trabajadora como bien nos recuerda la voluntad de este Feminismo para el 99%. Este es el territorio a partir del cual emerge el Manifiesto, como una topo, para recordarnos de las formas en que estas voluntades se han desvirtuado.

487 Fraser, Nancy, Tithi Bhattacharya y Cinzia Arruzza, *Manifiesto de un Feminismo para el 99%*, Madrid: Herder, 2019, pags. 24-25.

El feminismo es un movimiento que está haciendo visible cómo la violencia es una condición constitutiva del capitalismo que impone un límite para la democracia, en tanto que el sexism, la heteronormatividad y el clasismo son parte estructural de sus sociedades. La violencia estructural sexual, colonial y clasista del capitalismo niega la posibilidad de toda experiencia democrática y desde aquí se explican los límites en el establecimiento de protocolos contra el acoso, oficinas de género y agendas por la igualdad. Es necesario comprender -como está advirtiendo el movimiento feminista hoy- al acoso, la deuda, la flexibilización y precarización del trabajo como estrategias de disciplinamiento. El triunfo de la deshumanización del mundo se debe justamente a la capacidad que tiene el capitalismo de instrumentalizarlo todo. Es por estas razones que un Feminismo para las mayorías desconfía de las estrategias de inclusión que ofrece el mercado, porque sus promesas se restringen al ámbito del consumo, un lugar que no podría existir sin la conti-

nuidad de la segregación social. Los mismos límites aparecen, advertirán las autoras, con las demandas de castigo ante la violencia de género que exigen los denominados feminismos carcelarios. El Movimiento Zapatista tiene mucho que enseñarnos en este sentido, por cuanto considera una contradicción lógica mayor confiar en leyes y aparatos de justicia que se han levantado bajo el alero racista y colonial del capital, el patriarcado y de sus malos gobiernos.

La actual rebelión feminista, a la luz de este gran Manifiesto, contiene la potencia necesaria para la transformación radical de nuestras sociedades, esto es la posibilidad que tiene el movimiento para convertirse en un faro que pueda dialogar y conducir a las experiencias anticapitalistas y anticoloniales. Es por esto que debe ser a la vez una lucha contraepistémica que intensifique la experiencia de izquierdización y anarquización que el feminismo está viviendo. Conocer el pasado y recuperar las memorias radicales que desde el sur global se han levantado es un ejercicio que

## *reseñas*

entrega herramientas para mirar el presente, para entender los modos en que éstas se han obliterado y articular ante este olvido un límite activo.

La hermosa radicalidad de este Feminismo para el 99% es que nos invita a confiar en algo que está por construirse, a entender esta crisis como un horizonte de posibilidad para los feminismos y para nuestras izquierdas. Y sólo es posible entregarse a este vacío desde la creativa experiencia de resistir porque: “La resistencia es tanto una oportunidad como una escuela”<sup>488</sup>.

---

488 Fraser, Nancy, Tithi Bhattacharya y Cinzia Arruzza, *Manifiesto de un Feminismo para el 99%*, Madrid: Herder, 2019, pags. 84.

**Rodríguez, Federico. Cantos cabríos.  
Jacques Derrida, una bestiario filosófico.  
Santiago de Chile: Fondo de Cultura  
Económica, 2017**

**Miguel Ruiz Stull**

Universidad de Chile

*Torsiones de un cantar*

Este libro que Federico Rodríguez nos ofrece, nos entrega, nos regala, es sin duda inmenso. Inmenso por la apuesta de sentido que nos invita a recorrer, también inmenso por la forma de planteamiento peculiar que da forma a este recorrido, inmenso en fin por el tono con que despliega este recorrido plagado de singularidades que afirman las sinuosidades de su propio pensamiento filosófico. Se podría sostener con mayor o menor certeza que este libro es un aporte a la filosofía, que se configura como una suerte de nuevo vector en un debate bastante poblado y que además se instala en el tema de la animalidad en un filósofo cada vez más determinado como Jacques Derrida, dadas las exigencias e imperativos actuales

fundadas quien sabe por quién y por medio de qué parámetros que intentan hacer razonable nuestra actual práctica académica y filosófica. Este es un libro de filosofía y no sobre filosofía, como estamos hace un buen tiempo acostumbrados a percibir, esto a pesar de la epidermis o bien por el subtítulo de este libro titulado audazmente por *Cantos cabríos*. Este libro de filosofía es a la vez un libro para la filosofía, una apuesta por crear una nueva impronta, una nueva imagen por el despliegue sutilmente escandido para el pensamiento que decide seguir esta aventura filosófica. Escribo esto pues porque quiero tomarme en serio el título de esta obra de filosofía que aquí se nos envía, y que sin duda podría reenviarnos hacia

## reseñas

nuevas formas de recorrer un campo filosófico quizá demasiado poblado de *papers*. Esta nueva forma de trotar o de escandir, repito, el propio pensamiento, habría de remitirnos a intuir los intersticios, los intervalos, las estrechas veredas que quedan por recorrer en ese campo que llamamos simplemente bajo el nombre de filosofía. Y esto debemos reconocer que Federico Rodríguez lo hace con extraordinaria astucia y con el coraje que impulsa una fuerte convicción filosófica. En consecuencia, este libro entona una serie de cantos que exigen escandir de manera precisa, elegante y diversa la serie de animales aquí catalogados, no clasificados por una prosa plena de una ligera música que da una forma al pensamiento. Digo catálogo puesto que no hay que dejar de observar y contemplar una cierta afinidad con las imágenes, otra vez de animales o de insectos, ora reales ora ficcionales, que animan este impulso de recorrido, como si fuese todo esto una galería, galería, por cierto, que tiene mucha carga de arte. Dejo en vilo una posible revisión de esta

peculiaridad de este libro y su puesta en relación con el texto mismo que lo subtiende que a ratos nos recuerda al ensayo desplegado por Plinio en *Historia naturalis*.

Vuelvo así al canto, pues lo que me interesa es justamente dar cuenta de cómo puede devenir canto el pensamiento y a su vez el pensamiento en canto en un lugar que pareciese ser tan ajeno a estos gestos como se podría pensar para la disciplina filosófica actual. Algo sabe la poesía al respecto, por ejemplo un Virgilio o el mismo Baudelaire que Federico Rodríguez visita y convoca: que la escansión ante todo ofrece una cierta regularidad de tono para la puesta en orden de un sentido es algo evidente, no obstante, y esta es mi apuesta, los poetas mismos saben que en algún momento y en algún lugar es necesario infligir una alteración sobre esta economía regulativa de la escritura poética, en la justa medida en que se pueda expresar y desplegar en el movimiento de esa misma escansión un cambio de dirección del sentido que pareciese ser imperativo para el propio recorrido del pensamiento

y de una siempre virtual escritura que la hace extensiva. Quisiere pensar que la operación de este libro, de esta escritura tan peculiar como singular, del pensamiento de Federico Rodríguez, en fin, se va haciendo extensiva a partir de torsiones que señalan nuevos derroteros por recorrer, nuevos senderos por explorar con resuelta necesidad, fundada pienso en aquella certeza que regala una convicción. No querría extenderme demasiado y es por ello que quisiera indicar solo tres de estas torsiones, pues este libro, intuyo, invita hallar más de las que indicaré acá.

\*

*Una primera torsión* se da en la erudición patente de este libro. ¿Es acaso solo ello?, me pregunto. Ojeo el libro y es increíble el número de notas que pareciesen diseminar el tono escandido de cada serie animal: quizá para distraernos del sentido profundo de la tesis propuesta, quizá para poner en evidencia una esforzada investigación, acaso de años, que quizás justifique la escritura

de este libro. Lo mismo con la bibliografía, suficientemente extensa y actualizada para donar una puesta en evidencia para los criterios de una razón académica más o menos imperiosa: acaso necesaria, pero sin duda no suficiente. Lo mismo se podría decir del ingreso de diversas fuentes convocadas para modular, sin duda de una manera muy original, el pensamiento y el planteamiento de Derrida. Sin embargo, por la inmensidad de la apuesta de sentido que nos propone, nos invita Federico Rodríguez, la erudición para esta obra ciertamente no tiene este actualmente promovido valor per se. La escritura de este libro exige instrumentalizar la técnica académica, quizá llevarla al extremo para mostrar cierta rigidez que afecta ridículamente a la misma. La erudición deviene así en un mero recurso, pero lejos de ser un cumplimiento de un predeterminado fin, posee un carácter, a mi juicio, de estímulo para los lectores a llevar a cabo otros recorridos posibles o concomitantes a la apuesta de Federico Rodríguez, invitación

a recorrer nuevos caminos, en otras direcciones, con nuevas apuestas por la generación de un sentido o mejor de varios de ellos que inquieran por aparecer aún en la curva abierta por la obra de Derrida.

Una segunda torsión que por el hecho que acaece a esta escritura que remitimos a una nueva escansión, insisto, del pensamiento, de la escritura se halla en una comprensión poética para el diseño de un bestiario para Derrida. Más allá de la precisa discusión y análisis en textos apropiados de Derrida en torno a las relaciones y desconexiones entre logos, verdad e imagen, que son sin duda temas sensibles para cierta escena que abre el propio Derrida, me parece que realiza Federico Rodríguez una notable inflexión a este cuadro más o menos general. Lo que se hace en una sección de la propedéutica de este libro es, y me tomo la frase en serio, es tensar el arco para un concepto de bestiario. Para cualquier lector, este libro sería una especie de enclave que se proyecta hacia la operación de animalizar la filosofía: esta es la tarea que convoca, que nos

convoca Rodríguez. Lo que se coloca en tensión es justamente los rendimientos poéticos y las operaciones complexivas y coimplicativas que sin duda comprometen una suerte de nueva estilística, quizá platónica en apariencia, pero siempre esperando por venir. Y en esto Rodríguez sigue cuidadosamente los pasos de Derrida en distintas instancias donde cierta concepción de la mimesis parece ser decisiva. Y creo que este es el punto clave de la tensión que aplica esta torsión: la mimesis, como lo recuerda ora Rodríguez ora Derrida, es un momento de absoluta diferenciación entre lo humano y lo animal que, por definición, compromete la imagen que se da de lo humano desde el propio Aristóteles hasta Heidegger. Todo bien hasta aquí, en virtud de ese aparecer de lo decisivo respecto de un proyecto de animalización de la filosofía, para la filosofía, que coincide ciertamente con aquello que ya he dicho de este libro, a saber, la inmensidad de la forma de planteamiento que empuja este novedoso recorrido plagado de bestias. Bestias, insectos

y animales que no desean el poder, que no desean el deseo, que por no desear no tendrían en propiedad amistad y así podríamos seguir sucesivamente quizá hasta un infinito. Se entiende por tanto el retorno al verbo griego, *a mimesthai* que produce efectivamente los objetos de imitación tan propios, otra vez, de lo poético sin más. Pero he ahí el plus de esta torsión y de un mínimo de variación que esta porción de texto me ha hecho recordar. Pues si de decisión, de poder, de propiedad del poder, y de la efectividad de lo animal se trata acá, no podría olvidar un increíble texto de Maquiavelli, de su *Príncipe*, creo que se halla en el capítulo VI o VII, quién sabe. La memoria me hace recordar que el hombre para Maquiavelli, cuando es prudente y que a su vez desea el poder debe seguir los derroteros de otros hombres que han querido antes lo mismo, y de nuevo, bajo el influjo de la imitación, de modo que este hombre al llevar a cabo la acción de la toma del poder sea semejante a otros pretéritos hombres que antes lo consiguieron efectivamente. Y aquí viene la imagen de este recuerdo: aconseja

Maquiavelli que debe hacer como los arqueros o ballesteros –siento la imprecisión de mi memoria, pero quizá la memoria misma es difusa e imprecisa cuando se quiere en tanto que memoria– pero bueno, vuelvo, otra vez retorno; debe hacer, decía, como los arqueros que observando la distancia del blanco por asestar es mayor que la fuerza de tensión de su arco, de eso se trataba al final, apuntan mucho más alto que el objeto que tienen en la mira a fin de llegar a este bajo la forma o el modelo de una línea parabólica y no así recta. Quizá la singularidad de la forma de planteamiento que nos regala Rodríguez bajo la guisa de animalizar la filosofía tenga el sentido de curvar ese campo plano, a lo mejor sobre poblado de papeles, que se llama actualmente filosofía. Sin embargo, me excuso de antemano si erro en retratar todo este asunto, a pesar de que funcionan actualmente parámetros que nos dan esquemas para nuestra producción académica: y qué piensa un parámetro: en líneas, lineamientos y alineamientos determinantes que no comprenden la realidad de lo curvo y mucho

## *reseñas*

menos las torsiones que sin duda las producen efectivamente, un tensor de su propia curvatura.

Tercera torsión, en fin: y cabría plantearse el problema qué hace Deleuze, la presencia de Deleuze, en este libro. He hablado de sentido, quizá demasiado; de cambio de dirección de sentido, quizá de modo excesivo; y además se me ha resbalado por ahí la palabra estilo o alguno de sus derivados. Se trata al fin de escribir una vida, y no la vida, lo que se hallaría radicalmente implicado en este ejercicio quasi maratónico, sin duda atlético, de animalizar la filosofía. Y bueno si de una vida se trata, es evidente que esta premisa obliga en cierto modo a deponer las formas clásicas de determinación de objetos, sea cuál sea el interés buscado: ya no podemos ir en línea recta, como argüía en la torsión anterior, para definir contornos y afirmar principios que identifiquen cosas en relación con un yo, una conciencia o lo que sea se ponga en disposición de constituyente en virtud de algo a causa de algún acto soberano. Es por ello que me sustraigo al excelente análisis que realiza Rodríguez confrontando

sea en el cuadro del psicoanálisis, sea en la discusión sobre la cuestión de la soberanía entre Derrida y Deleuze: solo podría decir que para Rodríguez ambas proyecciones filosóficas, Deleuze/Derrida, no corren en paralelo, pues este libro, este bestiario, devenido por expresión en canto por su entonación, por sus estilos, yacen ya en un espacio curvo, si no me equivoco, que hace efectiva su mutua intervención.

Quizá la inclusión podría ser tomada a su vez como estratégica por la prosa virtuosa de Rodríguez: estratégico en el sentido de que habría un paso a lo concreto que extiende el dominio de la habilidad con textos que las operaciones analíticas propias de Derrida pretende resolver, y pienso ahí estaría un nuevo desplazamiento, un nuevo diferimiento y quizá una nueva forma de comprensión del importe mismo de la noción ya clásica de *difference*. Me refiero ante todo a una suerte de consejo que Deleuze, por medio de un prólogo, indica a Jean Clet Martin: el consejo es sencillo, no olvidar nunca lo concreto. Así si se quiere pensar lo animal en la clave de una animalización que

deshumanice el discurso de la filosofía no hay que olvidar su carácter eminentemente colectivo. No se podría pensar un perro sin una jauría, no se podría pensar un ave sin la bandada que lo hace en los hechos extensiva, no se podría pensar una avispa sin esta especie de conexión contra-natura que efectúa con la orquídea, o bien, una garrapata sin el mamífero que pleno de sangre lo invita en calidad de huésped. Es por ello que el canto dedicado a la zorra me parece decisivo, puesto que esta deriva filosófica que Rodríguez nos extiende en clave de invitación pende de un poder de transformación que deshace cuidadosamente las figuras determinantes con que avanza o ha solidado avanzar un pensamiento de lo humano. El retorno a Maquiavelli se vuelve frente a esta torsión inmanente en el pensamiento de este libro simplemente necesaria: es necesaria por la tensión recíproca que en el II principio se presentan las figuras del león y el zorro. Rodríguez muestra otra vez una astucia extraordinaria, y una ligereza de análisis que causa efectos importante en

las interpretaciones habituales de los pasajes donde se expone esta ilustración de los canales donde transita el poder. Sí, el poder transita puesto que se transforma y es por ello que no hay contradicción, no alteridad, ni tampoco oposición entre zorro y león: hay alternancia figural de las operaciones propias del poder, cuyo núcleo nos sugiere una forma específica y quasi originaria de entender la facticidad misma de la violencia. Dejo al lector las potencialidades de este análisis, pero que sin duda tienen por centro efectivo un retorno a la figura del centauro Quiróen en la justa medida que se impone como premisa inevitable para poder comprender la agencia típica de lo político y del poder. Solo una palabra me permite, pero que vacila ante la duda: sin duda Rodríguez se obliga y se anima a volver a poner en el centro esta remisión mítica, sin embargo, hasta que punto era también inevitable para el propio Maquiavelli dar ingreso a una figura de ficción para poder dar cuenta de lo real del poder mismo, sobre todo si se hace necesario conservarlo. Hasta que punto se podría preguntar si

## reseñas

es una necesidad ideológica para comprender el poder extenderse ideológicamente para poder conservar el poder mismo: una muy novedosa lógica de producción de apariencia, de apertura a la efectividad de la potencia de lo falso, en fin, de operación tan venturosa como compleja de una (di)simulatio. Pienso que esta cuestión queda abierta por Rodríguez, abierta en el sentido de que tengo la convicción que acá se avizora un nuevo desvío de su propio pensamiento, uno que vendrá, pero que no tengo dudas que ya se está haciendo.

\*

No obstante, en *Cantos cabríos* se trata, finalmente, de una escritura que intenta expresar la singularidad de una vida y que esa expresión habría de devenir en una suerte de tragedia de aquello que es inexpresivo para un corazón: un silencio trágico acota en una nota —creo que la 140: Rodríguez hace que la expresión al final, en cierto modo, no exprese nada. En cierto modo dice Rodríguez y lo subrayo yo, para finalizar. Pero de qué naturaleza

sería esa modalidad silenciosa y trágica a la vez. Me atrevería a pensar que esta modalidad, recordando un poco a Hölderlin que también Rodríguez lo trae de vuelta en su libro, esta modalidad habría de ser aórgica puesto que el pensamiento que acá se hace extensivo en esta escritura, en la pluralización de sus estilos, en términos efectivos, padece o sufre como lo conjuga espléndidamente Rodríguez en este libro. Una suerte de sintonía aórgica que pone en torsión las formas, por ello padecen, por ello se abren y es por ello mismo que se despliegan bajo la puesta en movimiento que no hace sino poner en alteración la supuesta estabilidad que habitualmente se les confiere a estas: quizá es por (él) ello mismo que el ser clama. En fin, como lo entendería Deleuze, o también Bergson creo, la puesta en marcha de un proceso de alteración, en este caso del propio pensamiento y también de una escritura que se pone en torsión ella misma bajo un signo tan efectivo como estilístico de un cambio de dirección de un sentido del movimiento acaso pretéritamente ya impulsado soterradamente.

# **Gandarilla, José. Colonialismo neoliberal: Modernidad, devastación y automatismo de mercado. Buenos Aires: Herramienta Ediciones, 2018**

**Paulina Aroch Fugellie**

Universidad Autónoma de México-Cuajimalpa

*La periferia como centro, la palabra como arma*

Colonialismo neoliberal: Modernidad, devastación y automatismo de mercado de José Guadalupe Gandarilla Salgado (Ediciones Herramienta, Buenos Aires, 2018) resalta por la amplitud de sus referentes y la profundidad de su mirada en asuntos que van desde la economía política, la historia y la sociología, hasta la ontología, la fenomenología, la psicología, los estudios culturales, la teoría decolonial y la teoría crítica. A pesar de su gran rigor académico, su redacción fluye de manera fácil y accesible, captando la atención de la o el lector de manera sostenida a través de sus 365 páginas. El libro se construye como una compilación de escritos de diferentes momentos del

proyecto coordinado por el autor en la UNAM entre 2014 y 2016, titulado “El programa de investigación modernidad/colonialidad como herencia del pensar latinoamericano y relevo de sentido en la Teoría Crítica”. Aun al estar construido así, tiene una coherencia impecable, algo muy singular en un momento en el que el libro como forma está prácticamente en peligro de extinción.

Pero la importancia de este libro reside sobre todo en el tipo de preguntas que se plantea. Son preguntas que rara vez se hacen en el ámbito académico contemporáneo dada la prevalencia de cierto automatismo disciplinario y disciplinante, razón por la cual es fundamental hacerlas. Hoy en día, se habla

mucho de la interdisciplina y de la transdisciplina, pero frecuentemente estas prácticas están domesticadas y desvinculadas de la praxis verdaderamente transformadora del pensamiento y del mundo que éste articula. Ese ciertamente no es el caso de Colonialismo neoliberal. Aunque son vastas las discusiones que abre el texto, me concentraré en cuatro puntos que considero de particular interés para aquellos que trabajamos problemáticas contemporáneas en las ciencias sociales y en las humanidades hoy en día.

### I. Marxismo desde el Sur, un universalismo situado.

En la sección introductoria, José Gandarilla traza un panorama de la historia del marxismo y su cartografía bipolar, con el marxismo frío o cálido, occidental o soviético, etc. En vez de situarse en un lugar de este mapa, examina la artificialidad de sus divisiones y cómo han dejado de ser operativas en el mundo que intentan mapear. Mediante el gesto dialéctico de develar

la artificialidad de dichas divisiones a lo largo de todo su texto, el autor hace operativo el diálogo entre los elementos opuestos de las construcciones binarias de nuestro imaginario teórico, político y metodológico. Desde luego que, como planteó Theodor W. Adorno, todo concepto, y toda clasificación, hace una violencia a la realidad de la que rinde cuenta, por lo cual la violencia es intrínseca al acto de teorizar<sup>489</sup>. Pero, aunque el acto de selección como tal sea necesario, qué se selecciona y qué se excluye es una decisión ideológica: a costa de qué se privilegian ciertos rasgos abstraíbles y teorizables es una decisión que varía históricamente, por lo cual es imperante replantearse la teoría con el paso de la historia.

Hoy en día, nos demuestra Gandarilla, es preciso reposicionar distintos cuerpos críticos, incluido el marxismo, para volver a hacerlos operativos. Sin olvidar nunca cómo el colonialismo neoliberal

---

489 Adorno, Theodor W. *Negative Dialectics* [1966], E. B. Ashton, trad., Nueva York: Continuum, 1983, pág. 146-8.

opera mediante jerarquías radicales –e incluso brutales– entre ricos y pobres, blancos y negros, hombres y mujeres, la aproximación de Gendarilla responde al poder multipolar de hoy –que no por ser multipolar es menos hegemónico– mediante una suerte de táctica de guerrilla teórica, igualmente multipolar, con ataques desde diversos frentes y siempre situados. El sistema que nos rige y que incluso nos constituye como sujetos, debe atacarse con un uso reflexivo de su propia lógica de liquidez y desplazamiento<sup>490</sup>.

El resultado es una apropiación y revivificación del marxismo, pertinente, incluso necesaria, en el contexto del colonialismo neoliberal. La reconciliación dialéctica entre distintas vertientes del marxismo, de la crítica decolonial latinoamericana, de los estudios poscoloniales anglofonos y de autores

contemporáneos que discurren en clave posestructuralista, se logra remando en contra de la presuposición de la alta filosofía como un ejercicio supuestamente deslindado de condicionamientos ideológicos e intereses externos a sí. Gendarilla logra su cometido situando la enunciación propia e irguiendo desde lo más concreto aproximaciones teóricas, críticas y metodológicas de peso. El que se planteé una actualización del marxismo desde América Latina no quiere decir que esté construyendo un marxismo de interés parroquial. A sabiendas de que toda teoría que ha alcanzado el estatus de universal se construye desde un sitio particular, Gendarilla se compromete con la construcción de una teoría de alcance universal elaborada a partir de experiencias particularmente significativas al mundo globalizado: aquellas de las ex-colonias europeas, neocolonizadas, en la mayoría de los casos, por Estados Unidos.

Del mismo modo en que Marx elaboró su teoría de El capital a partir del conocimiento concreto de la experiencia en las

490 Durante la presentación del libro en cuestión, Gendarilla (2019) formula el objetivo como un intento por integrar referencias contemporáneas y clásicas para hacer transitar un cierto pensamiento desde Marx y el marxismo, que sea sensible a formulaciones enunciadas desde otras tradiciones.

fábricas inglesas del siglo diecinueve, Colonialismo neoliberal se ancla en la experiencia latinoamericana contemporánea y ubica la inauguración del neoliberalismo en el golpe de estado chileno de 1973, que, con el apoyo de Estados Unidos, utilizó a Chile como laboratorio para instituir sus políticas económicas a nivel global. Tal inauguración muestra la indivisibilidad actual entre colonialismo y neoliberalismo, idea que da título al libro y que en la última sección del mismo encuentra amarre en las discusiones en torno al embate a la educación en México. El autor analiza no solo desde la tradición decolonial de nuestro continente y desde distintas escuelas críticas europeas, sino también desde los estudios poscoloniales de Asia y África. Al trabajar hilando distintos continentes, distintas disciplinas y distintas escuelas de pensamiento el autor realiza una ardua labor, indicando que el valor del trabajo académico reside en la relectura pertinente de herramientas de transformación social e ideática preexistentes; no en la mera valorización

de su propio nombre como autor individual.

### **II. El trabajo dialógico como autoría**

Al igual que retrabajar a Marx desde el locus latinoamericano no da por resultado una suerte de Marx periférico, sino que es nodal a la reformulación pertinente de Marx para la actualidad global, el amplísimo abanico de referencias que maneja Gendarilla en este libro, a través de una gama de disciplinas, escuelas filosóficas, tradiciones ideológicas, sensibilidades literarias y lugares y tiempos de proveniencia no son detrimetiales a la coherencia del libro como obra acabada, sino constitutivos de esta. La originalidad de Colonialismo neoliberal reside en su entendimiento de toda escritura como un acto de relectura, como una voz que llega a instalarse en el entrecruce de una serie de tradiciones preexistentes: Lo que es inédito no son las fuentes, sino cómo Gendarilla las pone a discutir entre sí, en diálogo con contextos históricos, geográficos o disciplinarios inusitados y

cómo las lee, desde dónde, desde cuándo, para qué y con quienes. Como argumentó Edgar Morin en otro contexto: “a mayor dependencia, mayor autonomía” (2005); es decir, la originalidad es resultado no de la falta de dependencias externas sino, al contrario, de la mayor multiplicación y variedad de las dependencias que se establecen. Las referencias de Gandarilla son múltiples y variadas porque así lo exigen nuestros tiempos, es una demanda histórica a la cual responde este libro.

El moverse de la economía política al análisis estético, a la referencia literaria, a la teoría psicoanalítica, al análisis coyuntural, a la teoría crítica y a los estudios culturales, y de América Latina a Europa o a África, o de lo macroeconómico a la interioridad de los sujetos, es una verdadera labor que hace de este libro un trabajo en el sentido estricto del término. En este sentido, encontramos en Colonialismo neoliberal algo que rara vez sucede en la producción intelectual contemporánea: congruencia entre forma y fondo, entre el contenido del discurso

y su función performática. La metodología transdisciplinaria en un diálogo Sur-Sur, más allá de una mera inscripción latinoamericana, es la manera en la cual este libro demuestra que pensar es un trabajo siempre compartido y que toda autoría es una forma de coautoría. La inclusión de escritos en coautoría también apuntala hacia el cuestionamiento del valor de la autoría individual como bien fetichizado por el sistema neoliberal de evaluación académica, objeto expreso de investigación en la Tercera Parte del libro.

De cara a la división entre la academia y el activismo político como estrategia neoliberal que despolitiza el pensamiento crítico y superficializa la actividad política, este libro entiende que discurrir en torno al embate neoliberal no es suficiente: hace falta deconstruir esa unidad mínima del neoliberalismo académico que es el autor individual mediante coautorías explícitas, mediante un despliegue constante de la multiplicidad de referentes y del acto de escritura como lectura y

reescritura de otros ante nuevas circunstancias históricas, con nuevas preguntas y formas de interpelación, como resultado de exigencias históricas sin precedentes. Hoy en día, como lo discute el propio Gandarilla, el solipsismo y la auto-referencialidad son el signo de los tiempos, por lo cual el diálogo auténtico entre posiciones y visiones distantes se despliega como herramienta de transformación<sup>491</sup>.

Esta lógica del diálogo, de la transposición, queda grabada de manera contundente en cómo Gandarilla transpola dos frases centrales al psicoanálisis, por un lado, y a la economía política, por el otro, en dos analogías en las que mantiene la lógica gramatical, estructural, de Lacan y de Marx respectivamente, para transformar tanto esos cuerpos teóricos (mediante el trabajo de la lectura) como el mundo que examinamos a través de dichas herramientas teórico-analíticas.

491 Gandarilla Salgado, José Guadalupe, *Colonialismo neoliberal: Modernidad, devastación y automatismo de mercado*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2018, pág. 232.

Comencemos por Lacan: Gandarilla cita la frase clásica del psicoanálisis lacaniano, el principio que le distingue de Freud y que dice: “el inconsciente está estructurado como un lenguaje”<sup>492</sup>; pero no lo cita tal cual, sino con la siguiente variación: “el colonialismo está estructurado como un lenguaje”<sup>493</sup>. Esta frase, al inicio del capítulo sobre la obra de Frantz Fanon, opera como una llave de entrada para entrecruzar los análisis intra-subjetivos y macroestructurales que le conciernen al libro de Gandarilla como un todo. Más que cuestionar y simplemente invertir la jerarquía de la economía sobre la cultura, se cuestiona la presuposición dicotómica que aísla ambos ámbitos. “El colonialismo está estructurado como un lenguaje” es una tesis que nos permite entender que la estructura

492 Lacan, Jacques, “The Agency of the Letter or Reason since Freud” [1958], *Écrits: A Selection*. Alan Sheridan, ed. y trad., Nueva York: W.W. Norton, 1977, págs. 739.

493 Gandarilla Salgado, José Guadalupe, *Colonialismo neoliberal: Modernidad, devastación y automatismo de mercado*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2018, pág. 92. Énfasis añadido.

del colonialismo neoliberal da forma no solo a instituciones e intercambios bursátiles, a índices poblacionales o ataques militares, sino que también impregna la constitución epistémica, sensible y ontológica de objetos y sujetos en el mundo y que estos no son independientes de las condiciones estructurales que primero enlisté. Centralmente, indica que la liberación en un ámbito es imposible sin la transformación del otro.

Es significativo que Marx y Lacan, como signos de dos de los polos más distantes que articula este libro, sean precisamente los casos en los que el autor se vale de sus respectivas estructuras gramaticales para explorar su funcionamiento con nuevos contenidos. La cita original en que se invoca a Marx es con la que inicia su obra magna, *El capital* y lee: “La riqueza, en las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se expresa en un “enorme cúmulo de mercancías” y la mercancía individual

es su unidad elemental”<sup>494</sup>. Parafraseadas estas palabras de Marx por Gendarilla la misma construcción postula: “El engrandecimiento cognitivo, en las “universidades” en las que domina el “modo de producción del capitalismo académico” se expresa en un “enorme cúmulo de evaluaciones” y los “instrumentos estandarizados” son su unidad elemental”<sup>495</sup>.

Esta paráfrasis es la que permite al autor explorar cómo, contrariamente al sentido común, la universidad contemporánea no es un sitio limpio y neutro desde el cual se observa al colonialismo neoliberal circundante, sino parte de la maquinaria que lo produce. La crítica al sistema no puede desentenderse de las condiciones de su propia posibilidad, de los usos a los que está expuesta, de los motivos que la disparan, y es por ello que Colonialismo neoliberal –cuyo análisis arranca desde la época del colonialismo

494 Marx, Karl. *Capital*. vol. I [1867], Ben Fowkes, trad. Londres: Penguin, 1990, pág. 125.

495 Gendarilla Salgado, José Guadalupe, *Colonialismo neoliberal: Modernidad, devastación y automatismo de mercado*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2018, pág. 297.

clásico— concluye con nuestro presente temporal, geográfico, cultural y de clase, para poner en diálogo sus teorías con nuestra realidad histórica inmediata, para tomar una distancia crítica de nuestro sitio de enunciación y de las posibilidades de praxis que éste habilita o forcluye.

### **III. El colonialismo neoliberal está estructurado como un lenguaje**

Como he querido indicar, un rasgo característico de Colonialismo neoliberal es que logra superar la falsa dicotomía entre lo material y lo cultural, discusión retórica y circular que despolitiza el análisis y presupone la disciplina como preexistente a la complejidad del mundo analizado. Esa falsa dicotomía responde muchas veces a intereses burocrático-institucionales, y rara vez funciona para otra cosa que no sea justificar financiamiento académico.

La conciencia que despliega el libro sobre la imbricación entre las subjetividades y las macroestructuras del colonialismo

neoliberal encuentra un anclaje importante en el capítulo sobre Frantz Fanon. El colonialismo atraviesa tanto las formas de producción global como atraviesa lo más íntimo del ser: la relación del sujeto consigo mismo. Como apunta Gandarilla, en el mundo fanoniano nos encontramos ante “la inscripción de un código de significación tan potente como el lenguaje y la herida colonial”, por lo cual “el problema [...] de la alienación del sujeto colonizado es justamente su incapacidad de formular un horizonte simbólico propio” ya que “el lenguaje, es decir, la manera de simbolizar el mundo, es ya de suyo colonial”<sup>496</sup>. Esto reduce al negro al lugar del no-ser y a un aspiracionismo ideológico en el que su autoimagen siempre está mediada por el otro, en palabras de Fanon: “el negro no tiene resistencia ontológica ante los ojos del blanco”<sup>497</sup> y, en pa-

496 Gandarilla Salgado, José Guadalupe, *Colonialismo neoliberal: Modernidad, devastación y automatismo de mercado*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2018, pág. 96.

497 Citado en Gandarilla Salgado, José Guadalupe, *Colonialismo neoliberal: Modernidad, devastación y automatismo de mercado*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2018, pág. 100.

labras de Achille Mbembe, este sujeto se ve forzado a “odiar aquel que era y pretender ser aquel que no será”<sup>498</sup>. Gandarilla y Ortega lo formulan de la siguiente manera:

...el colonizado no tiene la posibilidad de reconocerse, necesita siempre de la mediación del blanco, es este último quien le permite la relación especular [...] No hay ninguna ilusión de sujeto transcendental, soberano, autoconsciente, de ahí la imposibilidad de la ontología [...] Lo que existe es un colonizado siempre “tejido” construido y constituido en su forma simbólica, desde fuera, es decir, por [...] los ojos y la lengua del blanco. El negro es el no-ser...<sup>499</sup>

Este planteamiento fanoniano, como se argumenta en Colonialismo neoliberal, pone de cabeza los fundamentos mismos de la ontología occidental y es,

en ese sentido, una filosofía de envergadura universal, particularmente relevante al capitalismo tardío a nivel global. Volviendo a Gandarilla y Ortega:

[...] podemos adentrarnos a la denuncia radical que brota de la interpelación de Fanon: la de la miseria de la ontología de Occidente, del logos [...] lo cual [...] es al mismo tiempo denuncia de una aspiración destructiva, apropiativa, cuyo eje articulador es el despojo. Despojo de la tierra, despojo de la lengua, despojo del horizonte simbólico, despojo de la capacidad de reconocimiento...<sup>500</sup>

Es desde este lugar del no-ser que Fanon articula la furia revolucionaria del oprimido. Aunque dicha forma de lucha resulte quizás más apropiada a la guerra de independencia de Argelia en la que participó Fanon, o a los movimientos posteriores de los sesentas y setentas que se nutrieron de su pensamiento y no tan abiertamente a tiempos más recientes, Gandarilla logra

---

498 Ibid.

499 Gandarilla Salgado, José Guadalupe, Colonialismo neoliberal: Modernidad, devastación y automatismo de mercado, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2018, pág. 101.

---

500 Ibid.

incorporar el empuje y las ideas de Fanon mucho más allá del capítulo en que se tematiza a dicho autor, su tiempo y lugar<sup>501</sup>. Una serie de proposiciones a lo largo del libro se motivan o modulan a partir de la relectura de Fanon en otros contextos, como, por ejemplo, cuando se discute la negación ontológica del otro en México en el caso de Ayotzinapa<sup>502</sup>. Con Fanon tras bambalinas, Gandarilla retorna en distintos momentos a la densidad ontológica de dispositivos macroestructurales, o a la identificación con el lugar del no-ser, o al auto-reconocerse en la falta como posible herramienta transformadora. Pero lo hace siempre tomando distancia histórica del revolucionario caribeño. Así, por ejemplo, analiza –sumando al diálogo a Byung-Chul Han– la condición de auto-expLOTACIÓN del precariado contemporáneo y

la necesidad de estrategias distintas a las requeridas en años anteriores para afrontar, como sujetos intervenidos por el colonialismo neoliberal, las nuevas estrategias de la hegemonía del poder<sup>503</sup>.

La capacidad de Gandarilla de extrapolar a Fanon, como lo hace con Marx, y con varios otros, no se debe, como he apuntado, a una deshistorización de dichos autores sino a lo contrario: a su profunda historización tanto de su momento de producción como del momento presente de su recepción. La contemporaneidad exige una forma de combatir al poder que sea constantemente móvil y vigilante de las posibles contradicciones entre lo que la crítica propia dice que hace y lo que realmente hace, de cómo le podemos hacer el juego al sistema al aparentar lo opuesto (o incluso al proponernos lo opuesto). A través de Aníbal Quijano –y valiéndose de metáforas de Charles Baudelaire– Gandarilla

501 Gandarilla (2019) enfatiza la importancia de que Fanon escribiese en los años cincuentas, con el lugar que ocupaba la fenomenología en aquél entonces, antes del pliegue hacia el postestructuralismo.

502 Gandarilla Salgado, José Guadalupe, Colonialismo neoliberal: Modernidad, devastación y automatismo de mercado, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2018, pág. 294.

503 Gandarilla Salgado, José Guadalupe, Colonialismo neoliberal: Modernidad, devastación y automatismo de mercado, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2018, pág. 230.

problematiza la distancia entre lo que el discurso realmente hace y lo que el discurso dice que hace hoy en día<sup>504</sup>. Concluye la idea con el siguiente párrafo:

La gramática de lo que nos dice la universidad el día de hoy no puede eludir, entonces, la semiótica del capital, no puede estar ajena al código entero de la cadena de significación, no es ajena a su afuera, eso es enteramente cierto, sin embargo, la entidad universitaria no está subsumida de pleno al código simbólico del capital corporativo y su voraz comportamiento apropiador y rentístico.<sup>505</sup>

Abriendo esta grieta de posibilidad, esta rendija, pequeña pero concreta, el autor de Colonialismo neoliberal imagina la posibilidad de que accedamos a

un lenguaje más allá de aquél impuesto por la hegemonía, la posibilidad de un horizonte simbólico propio o, al menos, apropiable. En contraste a Gayatri Spivak (2003), plantea que el orden hegemónico y el orden simbólico no son idénticos, existe la posibilidad de transformación a pesar de que siempre hablamos en un lenguaje impuesto. Esto debido a que el lenguaje, determinado por su gramática, no puede determinar las infinitas conjunciones posibles ni la evolución histórica de una lengua y de un hablar.

#### IV. Transformación

Para la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt la transformación de la realidad es la medida más pertinente para evaluar qué es una teoría crítica y qué no lo es; así lo planteó en su texto fundacional de 1937 Max Horkheimer (2003). En el auto-entendimiento de este libro como un “relevo de sentido en la Teoría Crítica” (2018: 18), resulta inevitable la pregunta: ¿podemos pensar, en el sentido planteado por Horkheimer, a

504 Gandarilla Salgado, José Guadalupe, Colonialismo neoliberal: Modernidad, devastación y automatismo de mercado, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2018, pág. 322.

505 Gandarilla Salgado, José Guadalupe, Colonialismo neoliberal: Modernidad, devastación y automatismo de mercado, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2018, pág. 325.

Colonialismo neoliberal como una teoría crítica?<sup>506</sup>

En la introducción, reflexionando sobre cómo su volumen está construido a partir de una serie de textos diversos, Gandarilla reflexiona en torno a qué es un libro. Me parece que esta discusión se puede reformular de acuerdo al énfasis en la transformación que hace el mismo autor a lo largo de distintos capítulos. Pensaría yo no tanto en qué es un libro sino en qué hace un libro, qué transforma. Para ello hay que entender la transformación no sólo como un cambio a nivel directamente material sino un cambio en nuestros modos de imaginar, pues la imaginación es co-constitutiva del mundo. Pregunto si para transformar la realidad es necesario cambiar nuestras formas de pensar en abstracto, las cosas que pensamos, con quienes las pensamos y cómo las

pensamos. Pregunto si se puede llevar a cabo tal transformación a través de una praxis crítica acotada, en nuestro contexto inmediato: la universidad, repensado desde donde, qué y por qué compartimos nuestro pensar.

Para comenzar a trazar respuestas, cabe recordar que Gandarilla se enfila a cerrar el libro abriendo la posibilidad de una universidad transmoderna, partiendo del entendimiento dusseliano del término. Habiendo revelado las estrategias mediante las cuales el colonialismo neoliberal captura afectividades, inteligencias y fuerza de trabajo a lo largo de su libro, Gandarilla ofrece un potencial distinto hacia el cierre, aclarando que el prefijo “trans” en “universidad transmoderna” ha de entenderse en el sentido de nuestro potencial como sujetos transformadores<sup>507</sup>. Mientras que al inicio del libro Gandarilla relata su voluntad –inscrita colectivamente– de construir una teoría crítica propia a nuestro tiempo y lugar,

506 Respondiendo indirectamente a esta pregunta, Alberto Betancourt (2019) cita a Gilles Deleuze para proponer que entendamos Colonialismo neoliberal como un artefacto de combate. Agrega que podemos concebir este libro como una política libidinal que sirva a la tarea transformadora, un dispositivo pulsional en el cual la o el lector encuentre placer en la estética de la rebelión que el libro ofrece.

507 Gandarilla Salgado, José Guadalupe, Colonialismo neoliberal: Modernidad, devastación y automatismo de mercado, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2018, pág. 323.

a lo largo del mismo articula distintas voluntades para forjar nuevas formas de idear el mundo, quizás precondición necesaria para su cambio material.

La teoría crítica hoy en día se enfrenta a una totalidad que, como sugiere el propio Gандарilla, posiblemente ni la misma Escuela de Frankfurt ante el fascismo pudo haber imaginado. Como también ha observado Mark Fisher (2013) nunca antes en la historia estuvimos ante un sistema tan totalizador, nunca antes nos llenamos tanto la boca con discursos sobre la importancia de la comunidad, y a la vez nunca antes nos concebimos de una forma tan individualizada. Colonialismo neoliberal parece dirigirse a encontrar un afuera a este embrollo, pero a la vez indica que ese afuera está adentro nuestro y adentro del sistema, en una relationalidad distinta, en el sujeto dialógico, colectivo y situado, no afuera del individuo sino en su reconstitución mediante la socialización de sus padecimientos existenciales, que son también padecimientos políticos y económicos.

Una posibilidad para mí se abre al leer este libro como un proceso de liberación de mi propia relación con las historias que me preceden, me circundan y me ocupan, forjándome como lectora, como sujeto, como sujetada. Este libro, como todo discurso, construye subjetividades y nos interpela como el tipo de sujeto colectivo que queremos seguir luchando por ser, un poco con Fanon, Samir Amin, Silvia Federici, Bolívar Echeverría y Saskia Sassen, otro poco con Pierre Bourdieu, Walter Rodney, José Carlos Mariátegui y Enrique Dussel; un tanto con Giorgio Agamben, Jacques Derrida, Spivak y Lacan, un tanto más con Marx, Antonio Gramsci, Immanuel Wallerstein y Walter Benjamin; con nuestros colegas, con nuestros escuchas y lectores. No porque sean estas colectividades ideales o armoniosas, sino precisamente por las rupturas y desacuerdos que nos obligan a pensar siempre más allá, desde la periferia del capitalismo y de la modernidad, periferia que es, en realidad, su centro y su fundamento renegado. Esta centralidad filosófica

# reseñas

y económica renegada de la periferia contemporánea es lo que José Gandarilla Salgado bautiza como Colonialismo neoliberal.

## Bibliografía

Adorno, Theodor W. Negative Dialectics [1966], E. B. Ashton, trad. Nueva York: Continuum, 1983.

Betancourt, Alberto. "Presentación", Colonialismo neoliberal. Auditorio CEIICH, UNAM, Ciudad de México, 21 de agosto, 2019. Acceso 28 de agosto, 2019, [https://youtu.be/r\\_aI3C-sz1E](https://youtu.be/r_aI3C-sz1E)

Fisher, Mark. "Exiting the Vampire Castle", Open Democracy, 22 de noviembre, 2013. Acceso 28 de agosto, 2019, <https://www.opendemocracy.net/en/opendemocracyuk/exiting-vampire-castle/>

Gandarilla Salgado, José Guadalupe. "Presentación", Colonialismo neoliberal. Auditorio CEIICH, UNAM, Ciudad de México, 21 de agosto, 2019. Acceso 28 de agosto, 2019, [https://youtu.be/r\\_aI3C-sz1E](https://youtu.be/r_aI3C-sz1E)

Gandarilla Salgado, José Guadalupe. Colonialismo neoliberal: Modernidad, devastación y

automatismo de mercado. Ediciones Herramienta, Buenos Aires, 2018.

Horkheimer, Max. "Teoría tradicional y teoría crítica" [1937], Teoría Crítica, Edgardo Albizu y Carlos Luis, trads. Amorrortu Ediciones, Buenos Aires, 2003. 223-271.

Lacan, Jacques. "The Agency of the Letter or Reason since Freud" [1958], Écrits: A Selection. Alan Sheridan, ed. y trad. Nueva York: W.W. Norton, 1977. 738-756.

Spivak, Gayatri Chakravorty. "¿Puede hablar el subalterno?" [1988], Antonio Díaz G., trad., Revista Colombiana de Antropología 39 (2003): 297-364. Acceso 27 de agosto de 2019, [http://kt.micrositios.net/action.php?kt\\_path\\_info=ktcore.actions.document.view&fDocumentId=14908&forceopen](http://kt.micrositios.net/action.php?kt_path_info=ktcore.actions.document.view&fDocumentId=14908&forceopen).

Marx, Karl. Capital. vol. I [1867], Ben Fowkes, trad. Londres: Penguin, 1990.

Morin, Edgar. "Complejidad restringida, complejidad general", UPCommons, 2005. Acceso 26 de agosto de 2019, <https://upcommons.upc.edu/bitstream/handle/2099/3883/Complid%20restrinjida%20complejidad%20general.pdf>

## **Lazo Briones, Pablo. J.M. Coetzee: los imaginarios de la resistencia. Ciudad de México: Editorial Akal, 2017**

**Felipe Victoriano**

Universidad Autónoma de México

Partiría intentando diseñar un horizonte de lectura de este libro. Como se suele llamar: un aparato crítico. Pero entiéndase bien: la intención no sería revelar o dejar ver el horizonte (crítico) a través del que Pablo Lazo lee a Coetzee, sino un horizonte que me permita a mí situar una lectura propia, personal, del modo en que éste lee a Coetzee. Después de todo, lo que aquí está en juego son formas de lectura que confrontan disposiciones que podríamos llamar privadas. La lectura tiene esa complejidad. Es íntima, solitaria, privativa, pero a la vez, de manera paradójica, posee el don de construir comunidad, de establecer un “socius”, conexiones entre quienes leen. La “fraternidad de los lectores” en torno a la cual una obra o un autor son determinados en cuanto tales. Una fraternidad que, como todas, resulta ser heterogénea,

cruzada por contradicciones o antagonismos propios de la comunidad política o civil que supone a los lectores, pues no sólo existe en esta comunidad o “república” el lector tradicional, ilustrado o del disfrute, sino también el del editor o el del censor, que lee con la sensibilidad administrativa de calcular si el público debe o no leer tal o cual obra -cuestión que es tratada por lo demás, de manera magistral, por el propio Coetzee en el prefacio con que se abre este libro.

Preguntémonos por un momento ¿hay obra (literaria, filosófica, artística, etc.) sin esta comunidad de lectores que la hacen posible? Desde cierta perspectiva, lo que modernamente llamamos autor, aquel que, debiéndose a esta comunidad, imagina desde su escritorio cierta escena de la recepción de su obra, sería

## *reseñas*

incluso un lector; quizás, de modo privilegiado, sería el primer lector de esta comunidad, quedando entonces incluido en esta red de sensibilidades heterogéneas. Insistiría en esta interrogación, la cual tiene que ver a su vez con la escritura, que de igual modo resulta ser una actividad solitaria, íntima y personal, cuyas consecuencias estarían implicadas de manera profunda y esencial en el ámbito de lo común. Estaría en juego aquí la cuestión de la literatura en tanto especificidad. ¿En qué consistiría esta especificidad? Consistiría en una experiencia al interior de un espacio atravesado por la polaridad irreductible entre lo individual, lo fragmentario, lo íntimo y privativo, y el ámbito de los asuntos públicos, de la comunidad política y la cuestión de la acción colectiva. Creo que este asunto es central puesto que cruza todo el libro. A modo de hipótesis general de lectura, diría que se trata de un libro que aborda precisamente la cuestión de la lectura como actividad crítica. No de cómo leer literatura desde tal o cual

registro, sino del acto propio de leer, y de los efectos que éste tendría para una comunidad eminentemente política.

Ahora bien, este horizonte crítico de lectura que quiero trazar en torno a este libro, posee, de entrada, un conjunto de supuestos que habría que compartir. En primer lugar, debemos suponer que hay algo (o alguien) llamado Coetzee. Este supuesto puede resultar un poco extravagante, por lo que debemos precisarlo. No se trata del individuo llamado o inscrito bajo este nombre, o de la evidencia testimonial de una sustancia vital que responde al nombre John Maxwell Coetzee, sino de la cuestión de la firma. No de quien firma, sino de lo que la firma (Jota eMe Coetzee) viene a representar en el ámbito público. Como sabemos, la firma representa no sólo al autor, sino, también, representa aquello que podemos llamar el cierre simbólico de la obra. En este sentido, la firma sería una voluntad de obra, por lo que incluso, para extremar el argumento, el texto anónimo estaría también firmado. La

cuestión aquí es ¿hay algo que la firma sella o clausura respecto de una circulación que leería siempre exterior, siempre delimitada por la propiedad del nombre de aquel que firma? Sólo con el ánimo de resaltar la profundidad de esta cuestión, me pregunto (y particularmente en el caso de J. M. Coetzee) ¿dónde está o de qué lado está esta firma? ¿Acaso representando al autor desde el lado del mundo “real”, desde la voluntad creativa, desde el ámbito de la propiedad del derecho de autor, o bien desde el lado de la ficción, indicando una zona imaginaria, como aquel personaje homónimo que emerge en sus novelas, ese Coetzee de *Informe Vietnam* o ese John Coetzee en *Verano*, del cual un joven escritor inglés prepara su biografía?

En segundo lugar, el supuesto de que eso que la firma sella, con toda la dificultad que venimos ensayando, constituya una unidad en sí misma. Es decir: que eso llamado J. M. Coetzee englobe o resuma a una Obra en tanto unicidad, cierta coherencia estilística o de sentido, una voz común que se repite en cada

episodio narrativo y que define una configuración específica del lenguaje propiamente atribuible a esa firma. Por último, que esa atribución sea legible, constatable por cualquiera de nosotros, y que pueda ser contemplada a través del tiempo (no necesariamente comprendida, pero sí reconocida) como una singularidad irrepetible en su forma.

En función de estos supuestos, me gustaría proponer algunas hipótesis de lectura:

1) En un arrebato de síntesis, diría que Pablo Lazo logra, con mucha solvencia por lo demás, ubicar en la obra de Coetzee una figura recurrente, que insiste a través de sus novelas y ensayos, a lo largo de toda su producción, y que le permite instalar un dispositivo de análisis que recorrerá por completo su texto. ¿En qué consiste esta figuración? En lo que él llama “imaginarios de la resistencia”. Estos imaginarios no son metáforas a través de las cuales logramos transportar contextos narrativos a situaciones que podemos llamar “reales” (como en la moraleja o en la enseñanza proverbial,

o en la parábola, etc.), sino que son “escenas” en las que el lector queda prendido (entiéndase: adherido, capturado, sujeto) por efecto de una conversión afectiva. Esta conversión, si bien tiene un momento refractario, centrífugo, no funcionaría como una revelación racional, sino en un plano en donde el sujeto, inmiscuido en la interpretación privada, queda afectado, alterado por un escenario de transferencia emotivo. Tal vez la deriva anglosajona del término simpatía, sympathy, retenga con mayor claridad esta conversión que ocurre como una tonalidad subjetiva que hace que uno se proyecte en el otro, sintiendo a través de él o ella. De este modo, los imaginarios operarían como detonadores de una acción que no sería meramente individual, recluida en la intimidad fragmentaria del sujeto lector, sino que se volcarían hacia el ámbito de las reciprocidades. Comentando a *El maestro de Petersburgo*, una de las novelas más bellamente escrita de Coetzee, Pablo Lazo sostiene:

La rabia del lector al seguir la trama [la rabia, esen-

cialmente la ira, entendida como detonador emotivo de la conversión] [...] desemboca en un cuestionamiento sobre su propio contexto como un espejo cóncavo que lo agranda, y desde esta magnificación se dispara en él [en el lector] la necesidad de un reparo crítico sobre sus propias condiciones socio-políticas y la posibilidad de transformarlas transformándose él mismo.<sup>508</sup>

Otro extracto en esta línea. Aquí Lazo comenta la novela *Elizabeth Costello*, homónimo de un personaje extremadamente complejo, escritora australiana que vive dando conferencias, defensora de los animales, crítica de sí misma, que incluso ha irrumpido en otras novelas de Coetzee de manera sorpresiva, como un fantasma que se apodera de su propia actividad ficcional. Es una suerte de personaje-virus: deviene otros contagiándolos con su juicio crítico, políticamente incorrecto, pronunciando la verdad que

508 Pablo Lazo Briones, J. M. Coetzee: los imaginarios de la resistencia (Ciudad de México: Editorial Akal, 2017), 121.

nadie quiere escuchar o, más bien, que todos han olvidado para tener una verdad. Escribe Pablo Lazo:

Por este repliegue crítico y dislocante del intelectual, accionado en el mundo en el que vive y del que vive, gracias a esta doblez estratégica de lo que escribe y de lo que dice en la esfera pública [...] [Elizabeth Costello] pone al lector en su propia ocasión de disidencia, provoca su acción al enfrentarlo críticamente al mundo de códigos asumidos y esclerotizados en el que vive, pues pone en tela de juicio esta codificación asumida desde dentro y desde fuera, en el margen de cosas que la componen.<sup>509</sup>

El lector sería objeto de un impulso refractario, recursivo, por lo cual sería también sujeto de su propia lectura. Esto me parece muy interesante porque propone una teoría de la lectura. Sin embargo, me preguntaría en este contexto reflexivo: ¿no es también el lector quien

transforma el sentido de lo escrito? Esto último, respecto de los supuestos con los que iniciamos estos comentarios. Digamos que el autor (Coetzee) le da algo al lector, a la república de lectores, pero estos también le dan algo al autor, algo que no debiera reducirse simplemente a un acto interpretativo.

2) Ahora bien, la acción-reacción entre texto y lector se encuentra definida en el libro de Pablo Lazo por la cuestión de la resistencia. Dicho de otro modo, resistencia sería el nombre de la acción que detona la inventiva literaria o el espacio ficcional que se lee. Pero ¿de qué resistencia se trata cuando lo que está en juego es un ejercicio tan pueril e inofensivo como leer literatura, ficción narrativa o fabulaciones? Es cierto que la llamada literatura comprometida (o ideológica) es todo un tema que, a propósito, Lazo despacha con cierta agilidad en la primera parte del libro. Es cierto también que Coetzee fue blanco de críticas precisamente por su relación distante con el Apartheid y comparado de manera recurrente con cierta

---

509 Ibid, 151.

narrativa más combativa (o más directa) como la de Nadine Gordimer. El asunto sería, al menos en este libro, el grado de sofisticación con el que habría que pensar la propia idea de literatura y, por cierto, la idea misma de resistencia. Habría que re-semantizarlas respecto de su contenido vulgar. En este sentido, trazando líneas gruesas allí donde hay un trabajo minucioso por parte de Lazo, la literatura de Coetzee no sería el mero reflejo de ciertas condiciones materiales de la existencia sino algo más profundo, más elaborado; un lugar donde se bordan zonas complejas en que la figuración y la realidad quedarían implicadas de manera irresuelta. A estas zonas, Pablo Lazo, con dominio del recurso filosófico, le llama “intersticial”. El intersticio no es el “entrelíneas”, o el mensaje cifrado, o lo que simplemente subyace a la energía totalizadora del poder. El intersticio es más bien un pliegue, un exceso, una colindancia que le brota a esta energía, precisamente cuando ésta cree haber irradiado por completo el espacio en que se

realiza. Lo intersticial, que tendría en esencia -según mi criterio- una dimensión topológica, telúrica, posibilita (“composibilita”, para usar la noción de Badiou que utiliza Lazo) la resistencia. Pero la resistencia aquí no es una fuerza que se opone a otra, ni un combate ni una confrontación, ni siquiera una stasis. El pliegue no puede ni debe ser una trinchera:

Si la resistencia intersticial no sólo es un momento de oposición fugaz, si ha de extenderse y estar contenida en el tiempo como acción permanente de dislocamiento y disolución de las sedimentaciones sociales, es decir, si ha de tener una efectividad real como táctica de lucha, ¿cómo asume el momento iracundo que se expresa en la forma de una súbita violencia destructiva?<sup>510</sup>

Esta pregunta se repite a lo largo del libro de muchas formas. Creo que aquí, en esta interrogación, se juega en el libro no sólo una tesis en torno a los imaginarios de la resistencia en la obra de Coetzee, sino todo

un proyecto crítico. La idea sería cómo pensar una resistencia que no sea beligerante, violenta, antagonista y frontal, sin que con ello pierda su condición activa, afirmativa, productiva. El punto es delicado. Quizás también confuso, puesto que, creo, o quiero creer, que no se trata de que lo intersticial inaugure una nueva forma de la resistencia, o que la determine desde otro lugar del que ha sido usualmente significada. Entiendo que lo intersticial, en tanto que tal, no debe definir la resistencia sino complicarla o implicarla en una relación inmanente a su propia lógica confrontativa. Esta implicación me resulta, en lo personal, problemática, y no dudo que debiera prometernos una discusión más precisa con el autor.

3) En torno a estos imaginarios de resistencia, Pablo Lazo “invita” a toda una multitud de pensadores, filósofos, escritores a trabajar junto a él esta categoría. Sin pretender ser exhaustivo, nombró los más recurrentes: Aristóteles, Platón, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Derrida,

Sloterdijk, Deleuze, Taylor, Agamben, Honneth, Badiou, Žižek, del lado de los filósofos; Foe, Dostoievski, Melville, Kafka, Joyce, por el lado de los escritores. ¡Todo un batallón! Me interesa, no obstante, la cuestión de la “invitación”, puesto que todos ellos (nombres y firmas) están hospedados en este texto. No referidos o impelidos a tener que responder a las exigencias del argumento, sino más bien albergados sobre un horizonte de verosimilitud que me gustaría precisar a modo de conclusión.

Mientras comenta una de las novelas de Coetzee más sudafricana y políticamente implicada en el contexto del apartheid, *La edad de hierro*, Pablo evoca la noción de Derrida de “hospitalidad absoluta”. La escena general es la siguiente: a un mujer grande y enferma de cáncer, la Sra. Curren, que vive sola en su casa de los suburbios, se le instala de pronto un vagabundo en el jardín. A partir de una relación compleja, ella irá adoptándolo hasta el punto de hospedarlo en su casa y comenzar a vivir con él. Pablo ve ahí esta figura de la hospitalidad

## *reseñas*

incondicionada que sería, ciertamente, la condición de toda hospitalidad posible. Derrida lo planteaba de este modo: “la hospitalidad absoluta exige que yo abra mi casa y que dé no sólo al extranjero [...] sino al otro absoluto, desconocido, anónimo, y que le dé lugar, lo deje venir, lo deje llegar, y tener en el lugar que le ofrezco, sin pedirle reciprocidad (la entrada en un pacto) ni siquiera su nombre.”<sup>511</sup> Esta cita extensa la hace el propio Lazo en el capítulo 2 de su libro. Intenta, a través de ella, explicar el gesto extraordinario de la Sra. Curren para con este desconocido, este “otro” que

aparece en su horizonte sin aviso ni invitación. En función de esta cita, al comienzo de este capítulo, Pablo Lazo repite este mismo gesto. Intenta pensar aquí la vinculación entre dos pensadores muy disímiles entre sí: Axel Honneth y Gilles Deleuze, a los que deja entrar en este libro sin condición aparente. Digamos, en conclusión, que les da hospitalidad sin exigirles protocolos de entrada, sin someterlos a escrutinios formalizadores. Están en su casa, como quien dijera, invitados a compartir la mesa.

---

511 Ibid, 52; nota 23 del capítulo 2.

**Rodríguez Freire, Raúl. La condición intelectual. Informe para una academia.  
Viña del Mar: Mimesis, 2018.**

**Luis Ignacio García**

Universidad Nacional de Córdoba y CONICET

*Escribir con el cosquilleo del talón*

Este libro se publica en Chile en 2018. Aparece a 100 años de la reforma universitaria de Córdoba, cuando a este lado de la cordillera se realizaban los festejos conmemorativos a la vez que se avanzaba con la implementación cada vez más decidida de ese “plan Bolonia” que mancilla la memoria reformista, y a diez años de la crisis del 2008, cuando la uberización del mundo se comienza a vislumbrar como la mejor opción para prolongar la espectral y destructora sobrevida de la financiarización del capital, en la fase de su más patente crisis. Radicalizando el espíritu de la reforma universitaria del 18 y enfrentando desde sus raíces la crisis capitalista post-2008, el libro es una defensa apasionada de la figura del trabajador como nudo de una resistencia a la

“silicolonización” del mundo. Esa figura, como la de la universidad-taller que la acompaña y complementa, destruye la escisión y jerarquización entre intelecto y materia sobre la que se funda tanto el saber universitario como las ficciones del capital (financiero), y las devuelve al torbellino mimético de la mano, ajena a las dicotomías metafísicas de la dominación capitalista y de la división entre hombre y animal (como ya lo vio el simio de Kafka, desde el subtítulo del libro). Mimesis, no lo olvidemos, se llama la editorial que este provocador título inicia.

Para decirlo precipitadamente, Rodríguez Freire renueva la crítica a la estandarización de los saberes y de la cultura en el régimen de producción intelectual contemporáneo, mostrando las

formas más recientes de coacción y de fetichización del trabajo intelectual, y apostando por la inscripción de un incalculable en la materialidad de una academia por venir. Es implacable al demostrar los distintos mecanismos, desde los criterios del “factor de impacto” hasta la “indexación” de las publicaciones pasando por el aparentemente inocente uso de “academia.edu”, a través de los cuales vamos naturalizando formas sofisticadas e insidiosas de abstracción de nuestro trabajo, y que van consolidando, en prácticas cotidianas, la progresiva uberrización del saber y la academia. Sin embargo, el libro se muestra tan severo contra la estandarización como contra las críticas más usuales a ella, desde las distintas formas de jerarquización de lo espiritual frente a lo maquinal, de la dignidad de lo intelectual contra lo material, en una palabra, de toda crítica de la estandarización que no sepa a la vez deconstruir la raíz de esa estandarización, que es la dicotomía metafísica (¿o ella misma fundadora de la metafísica?) entre trabajo intelectual y trabajo manual. La crítica a la abstracción del trabajo intelec-

tual sólo puede hacerse, nos viene a decir este libro, desde la reivindicación del trabajo más allá de la abstracción capitalista, y nunca desde una nueva abstracción espiritualizante, siempre dispuesta a acompañar la progresiva subsunción del espíritu absoluto realizado, esa máquina de la abstracción real, el capital. En este libro, el “trabajo intelectual” se postula a la vez contra el productivismo estandarizado y contra el ensayismo idealizante, dos formas cómplices de una misma acumulación del capital intelectual.

No es en absoluto irrelevante este gesto materialista en tradiciones como las de nuestra región, donde bajo el resguardo de los prestigios críticos del género “ensayo” muchas veces se ejerció la crítica del nuevo espíritu académico del paper desde la más rancia crítica a la “traición de los clercs”, vale decir, no desde una crítica materialista sino desde el siempre disponible retorno reaccionario a la soberanía del espíritu. En este trabajo, repito, la crítica del “paper”, como paradigma de la estandarización del saber, se realiza desde la crítica de la mercancía y desde

la reivindicación de la figura del trabajador. Aquí la lectura más interesante es sin dudas la que se realiza del Benjamin materialista que denostaba la “melancolía de izquierdas” de la crítica burguesa al capital, y que recordaba que “la lucha revolucionaria no es entre el capitalismo y el espíritu, sino entre el capitalismo y el proletariado”. Un Benjamin, por otra parte, inusual en el muy benjaminiano escenario de discusión chileno, y en el debate benjaminiano contemporáneo en general: el que pensó, en toda su radicalidad, al autor como productor.

Pero, a la vez, el trabajo reivindicado aquí no es cualquier trabajo, ni el autor es cualquier “productor”. Así como el libro parte aguas en la crítica al paper, también inscribe una diferencia al interior de las tradiciones materialistas que reivindican la figura del trabajador. El libro aspira a un productor improductivo. Para mostrar que esto no es un mero oxímoron, resulta esencial en su argumentación la distinción entre trabajo productivo y trabajo improductivo. Una

distinción planteada desde una incisiva relectura de Marx, que acaso marque el eje teórico, filosófico-político, del libro. El escenario para esa relectura está delimitado por una discusión que tensa el libro entre las lecturas de Marx del posobrismo italiano, sobre todo en la versión de Toni Negri, y las relecturas de la nueva crítica del valor, sobre todo alemana, de Robert Kurz y compañía. Si en ambos casos se toma nota de la revolución microelectrónica que abrió a nuevas formas de acumulación del capital a partir de los años 70 y 80, y a la tendencial disolución de la escisión entre trabajo manual y trabajo intelectual en el capitalismo postfordista o neoliberal, el libro impugna a la tradición autonomista por ser incapaz de ofrecer una crítica al trabajo abstracto –el corazón de la nueva crítica del valor alemana–, y por tanto es incapaz de ofrecer otra fuente para su noción de lo “común” del comunismo que no sea la producción capitalista de valor. Para el posobrismo el valor comunista equivale, aunque socializado, al valor capitalista, precisamente en el parámetro

de la equivalencia, núcleo de la productividad específicamente capitalista, y, por tanto, eje de la crítica del valor expresada primeramente como crítica del trabajo abstracto.

Sin embargo, y continúan las diferencias en un libro hecho enteramente de matices, rodríguez freire nunca aceptaría la visión apocalíptica de lo político que encontramos en los críticos del valor, para quienes la política aparece completamente capturada por las astucias de un “sujeto automático” desbocado en su alucinada conquista de la totalidad de lo real bajo las mallas de la valoración capitalista. Sobre vive en el libro una noción, digamos, autonomista de lo común, aunque irreductible al autonomismo italiano. Una noción de lo común igualmente resistente a lo “público” o a lo “estatal” (el libro, no se olvide, se escribe en Chile), que busca la potencia de lo político abriéndose paso en la separación entre trabajo productivo y trabajo improductivo, quizá el anclaje fundamental de la fuerza utópica de este libro, y acaso la singularidad más nítida no sólo en relación al marxismo italiano, sino

también al pesimismo antipolítico de los críticos del valor.

Así llegamos al tercer desplazamiento fundamental del libro: la postulación del trabajo intelectual como (potencialmente) improductivo. Si la tradición materialista ya había intentado romper la escisión metafísica fundante que separó trabajo intelectual y trabajo manual, y si el neoliberalismo vino a sugerir que el modelo del trabajo productivo futuro tampoco considerará relevante esa separación, rodríguez freire viene a inscribir la disonancia crítica en otro lugar: ya no se trataría tanto de pensar la diferencia entre trabajo intelectual y manual, sino entre trabajo productivo e improductivo. Ante la crisis contemporánea del trabajo, el capital se defiende con la subsunción del trabajo improductivo, convirtiéndolo, nuevamente, en productivo. Vale decir, toda incommensurabilidad, toda valoración no-capitalista, vuelve a ser reconducida al terreno de lo calculable. El trabajo intelectual, para rodríguez freire, es el territorio en el que más vívidamente se daría esa disputa por un trabajo incommensurable que permanentemente intenta ser reducido a

trabajo abstracto, a trabajo sin más, a trabajo sans phrase.

La hipótesis fundamental del libro se va redondeando. Y tiene al menos estos tres movimientos: reinscribir al intelectual en la producción, contra todo ideal de autonomía del espíritu; distinguir luego trabajo productivo de trabajo improductivo, señalando a este último como producción de no-abstracción (sea intelectual o manual), esto es, de no-metafísica, como producción de valor no capitalista, como inscripción de valor inequivalente, de una forma de valorar irreductible a la acumulación; postular al trabajo intelectual como trabajo (potencialmente) improductivo. Todo ello implica situar al trabajo intelectual en el centro de las disputas anticapitalistas contemporáneas, y, por supuesto, de manera correlativa, en el centro de las formas contemporáneas de valoración, extracción y acumulación: la financiarización de los servicios educativos como paradigma del denominado “capital humano”.

Claro que una tal hipótesis no es exactamente, o no solamente, “teórica”. Si así lo fuera, caería

en una fragante contradicción performativa al volver a separar, en la enunciación, aquello que se propone como unido en el enunciado. Nuevamente Benjamin: podemos tener todas las opiniones críticas que queramos, incluso las más anticapitalistas, pero simultáneamente abastecer con ellas el aparato capitalista de producción (intelectual). El libro es, en su propia forma y materialidad, un esfuerzo por romper con las dicotomías que se destruyen en su texto, antes que nada, entre forma y contenido, entre materialidad y espíritu. La palabra clave aquí creo que es experimentación: la dimensión experimental de todo texto sería aquel plano inclinado en el que se tocan enunciado y enunciación, para ensayar no sólo una crítica de ideas, sino una crítica del dispositivo mismo de la crítica, una crítica que evite el epítome de la neutralización: abastecer el aparato con opiniones anti-aparato.

La editorial, recuérdese, se llama mimesis. Qué no podría ser dicho bajo tan prestigioso nombre. Y sin embargo, creo que este primer libro sirve para

precisar lo que por tal se está entendiendo aquí. Según lo que venimos diciendo, queda claro que la mimesis no se la piensa ni como puente metafísico entre lo sensible y lo inteligible, ni como contrato realista de representación entre lenguaje y mundo. La mimesis de la que aquí hablamos es la que nos recuerda la imposibilidad de establecer una frontera definitiva entre humanidad y animalidad, entre cultura y naturaleza, la que nos recuerda (como se sugiere ya en el subtítulo kafkiano y luego se recupera explícitamente en el libro) que “a todos los que caminan por la tierra les cosquillea algo en el talón; tanto al pequeño chimpancé como al gran Aquiles.”

Este gesto se traduce en la elaboración de un objeto, un artefacto, que reivindica todos aquellos aspectos de la producción del libro que contribuyan a revertir la abstracción equivalencial del trabajo (intelectual): la autoexclusión de los circuitos de indexación, por un lado, y la puesta de manifiesto y en valor de las dimensiones materiales, visuales y artesanales de la elaboración del libro, por otro. Escribir de otro modo, ensayar formas de circulación in-

equivalentes, dar la disputa por los soportes, poner en valor todo lo que ate la producción de ideas con su disposición material: diseño, aspecto, visualidad, textura, paratextualidad, etc. Cultura y naturaleza pueden tocarse, performativamente, en la elección de una tipografía, en los modos de combinar texto e imagen (sentido y traza), las maneras de articular ensayo y literatura (pensamiento y poesía). El libro se propone como mesa de trabajo para todos estos experimentos. Libro-taller que se resiste a usar el aparato sin transformarlo todo lo que se pueda, a su vez. Libro que se interroga por su propia condición de libro, y que la hace visible paso a paso.

Un libro así, que nos recuerda a cada paso que estamos dentro de un dispositivo (dispositivo-libro, dispositivo-ensayo, dispositivo-academia), dispositivo que reclama ser tematizado y problematizado si realmente queremos escribir de otro modo, no podría dejar de afectar al propio género reseña en el que el aparato de producción intelectual encuentra uno de sus engranajes clave. Aunque este módico reseñista no dé con una respuesta adecuada, no

puede dejar de, al menos, señalar la pregunta que este libro multiplica a su paso, pregunta simple que en este caso se formularía así: ¿qué implica la forma-reseña? ¿Qué tipo de Umfunktionierung de la escritura de reseñas sería necesaria para apuntalar el programa materialista del libro reseñado, o, al menos, para desactivar o neutralizar el programa del “capital humano” tan nítidamente denunciado en el libro? Incluso si uno no adhiriera al planteo del libro, la pregunta se impone como el efecto más potente de su lectura, efecto contagio de una lectura táctil que nos lanza esa inquietud: ¿desea ud. escribir? ¿Se puede acaso escribir sin escribir de otro modo? ¿Qué batallas se juegan en la práctica de escritura? ¿Qué implica participar del aparato (de producción intelectual), cuáles son sus múltiples dimensiones, sus potencias, y cuáles podrían las formas de ejercer un desplazamiento de sus inercias?

Esta reseña debería, entonces, interrumpir su régimen ahorá mismo, y ensayar un modo de mostrar su trama. Mostrar su complicidad en el régimen del “factor de impacto”, de la acu-

mulación de citas y la estadística de referencias. Interrogarse a qué tipo de publicación va a ser destinada. Desplazarse de la simple reproducción del género para reconocerse en el espacio vacío dejado atrás y ganar así una nueva libertad respecto al aparato. Escribir hasta deshacer la forma en la que se escribe: cuestionar la división naturalizada de los géneros y sus jerarquías, reponer el carácter artefactual de los géneros. Por ejemplo: ¿por qué una reseña debería tener una relación representativa con el texto reseñado? ¿Cuál es el punto en que la reseña como representación (acumulación) deja lugar a la reseña como resto del texto (junto al texto “reseñado”)? ¿Cómo favorecer los desplazamientos desde la reseña como lubricante del sistema hacia el ensayo de lectura como cómplice del texto en su deconstrucción en acto del aparato? Decir la forma como gesto materialista de deshacer la cristalización, la abstracción, de los canales establecidos. Decir la forma, disputar los soportes, o como se decía en otra época: reapropiarse de los medios de producción –sean materiales o intelectuales (de hecho:

## reseñas

reapropiarse de los medios de producción y deconstruir esa diferencia material/intelectual son dos tareas cooriginarias en este programa materialista).

Es aquí, insisto una última vez, donde marxismo y vanguardia se tocan en la reivindicación de la experimentación, esto es, del derecho al ejercicio de desarticulación y rearticulación de las mallas materiales que determinan nuestras prácticas, y no en general, sino siempre en la dirección de su aplanamiento en la abstracción que prepara todo para su adecuada acumulación. Experimentación que el libro ensaya modélicamente en múltiples niveles, desde la edición independiente hasta el diseño desfamiliarizante, desde la tipografía múltiple y especialmente seleccionada, hasta la incorporación calculada de imágenes que acompañan e interrumpen el texto. Todo esto bajo el trazado más amplio de una alianza estratégica entre ensayo y literatura, donde la teoría y la ficción se van intercalando, montando, interrumpiendo, inventando así

un laboratorio de producción de valor inequivalente en la que acaso sea la más alta apuesta materialista de este libro-taller: la deconstrucción de la separación entre palabra que sabe y palabra que goza, entre saber y poesía, como modelo de una máquina de contra-valoración por fuera de la abstracción.

De este modo, el trabajador improductivo no opone valor de uso contra valor de cambio, distinción que reposa ya en el proceso de abstracción capitalista. Intenta, más bien, escribir la diagonal que se resiste a la compartimentación entre uso y cambio y apuesta a un valor sin abstracción; escribe, como el simio que informa a la academia, sobre el plano inclinado que nunca supo de la distinción entre literatura y filosofía, entre naturaleza y cultura. Escribe miméticamente y piensa con la mano. Su consigna sería: contra la uberización del saber, escribamos con el cosquilleo del talón. Y Rodríguez Freire ampliaría, feliz: multipliquemos la ficción literaria que mete la cola en la ficción del capital.



