

**Fear of Masses and Right-Wing Imagination:
Reactionary Hermeneutics, Conservatism and Mass Psychologies
in the Southern Cone**

by

Claudio Salvador Aguayo Bórquez

A dissertation submitted in partial fulfillment
of the requirements for the degree of
Doctor of Philosophy
(Romance Languages and Literatures: Spanish)
in the University of Michigan
2023

Doctoral Committee:

Professor Sergio Villalobos-Ruminott, Chair
Professor Cristina Moreiras-Menor
Associate Professor Ana Sabau-Fernández
Assistant Professor David Tamayo

Claudio Aguayo

claguayo@umich.edu

ORCID iD: [0000-0001-9124-6986](https://orcid.org/0000-0001-9124-6986)

© Claudio Aguayo 2023

A la memoria de Fernando Ortiz Letelier, historiador, académico y
militante comunista; detenido y desaparecido el 15 de diciembre de 1976,
en Santiago de Chile

Agradecimientos

Los agradecimientos siempre son artefactos difíciles. En mis primeros años como estudiante de filosofía, leí el libro de Gregorio Kaminsky, *Spinoza, política de las pasiones*. Obviamente, la presencia del filósofo judío de Amsterdam marcó para siempre mi propia definición escritural, la intención de escribir y responder a la pregunta sobre por qué los sujetos luchan por su servidumbre como si se tratase de su libertad. Pero, sobre todo, la proposición de Kaminsky según la cual un pensamiento es un nudo de articulación de multiplicidades (y multiplicidades de multiplicidades): en una voz, un millón de voces. Lo que no quita el rasgo predominante de toda autoría, en cualquier caso: estar determinada por el trauma. Ninguna escritura es impersonal, siempre está afectada, siempre es multiplicidad. Y aumenta o disminuye nuestra potencia de obrar, como pensaba Spinoza. La presente disertación a menudo la ha disminuido, porque involucró leer el archivo de personajes oscuros de mi vida personal, incluyendo al propio dictador Pinochet, visitas a espacios lúgubres como la Academia de Guerra en Santiago—desde donde, sabemos, volaban las avionetas con cuerpos que luego serían lanzados al mar. Sin embargo, hacia el final, debo reconocer que me provocó una inmensa satisfacción *narcisista* el poder escribir sobre quienes se adjudican responsabilidad sobre una gran tragedia humana que asola todavía Sudamérica y especialmente Chile.

Sin embargo, en esa multiplicidad de voces alcanzo a distinguir algunas que me acompañaron estos años.

En primer lugar, y este primer lugar no esconde su jerarquía en el orden de las importancias, mi compañera, Raisa. Fueron años a veces difíciles, llenos de apremio; ser estudiante de doctorado con familia, a la vez inmigrante, a la vez en la era Trump, con una pandemia en medio, no fue nada fácil. Ser dependiente, esposa, F-2 visa, como se llame, de un estudiante de doctorado, es una dificultad que apenas puedo imaginar, considerando las condiciones: la maternidad, el exilio económico, las “derrotas estratégicas” de la vida. En segundo lugar, a ellos, precisamente: Sofía y Pablo. Mi hija, Sofía, me llena de orgullo todos los días con su inteligencia, su disciplina (en el sentido badiouiano, no foucaultiano del término), y su infinita solidaridad cotidiana. Pablo es un corazoncito pequeño, y espero que alguna vez entienda y perdone el desarraigo de llevarlo a vivir y a crecer en otro idioma, casi en otro planeta. Espero que nunca olvidemos este tiempo, porque pese a la ubicación poco fraterna con nuestro ideal del mundo, Michigan nos trajo alegrías, navidades con nieve, y algún que otro alivio después de años de precariedad académica y profesional en Chile.

Como siempre, a mi mamá, Julia, que me regaló el libro de Gregorio Kaminsky con el que comienzo estos agradecimientos, me empujó a seguir el camino de la ansiedad más productiva—la del saber—y me inspiró el respeto por lo extraordinario. A mi papá, Jaime, por un amor inmenso que guardo como un tesoro de la infancia. A mis hermanos, Francisca y Matías, por su apoyo, y porque los hermanos constituyen una responsabilidad incondicional. Pancho, por hacerlas de papá postizo, y menudo tan real, tantos años, y constituirse en el héroe partisano, militante, que todo sujeto izquierdista desea tener lo suficientemente cerca. También Mauricio, ultimísimo, aunque no definitivo padrastro, por su corazón solidario y

rebelde contra los estigmas del abuso y el poder capitalista. A mi abuela Marta, que me construyó una primera infancia hermosa con *sopaipillas* e historias de Fidel, a mi tata Raúl, que me enseñó a manejar microbuses de locomoción colectiva—en algún punto lo olvidé. A mis abuelos Julia y Pedro, sitios de la decencia y de un amor muy humanos. Mi familia se extiende todavía más allá, poblada de nombres y lugares propios, que parten en la vieja población La Pincoya en Santiago, donde la resistencia fue y será romántica, pero terrible.

Agradezco también al Comité de Disertación que permitió el ensanchamiento de esta tesis, de una manera u otra. A Sergio, primero, no sólo por su condición de director de la disertación y *advisor*, sino también por su generosidad intelectual, repleta de referencias imperiosas, amistad y alegría. A Cristina Moreiras, con quien tuve la oportunidad de revisar y visitar presupuestos teóricos fundamentales de este trabajo, fundamentalmente el psicoanálisis, en un curso lamentablemente interrumpido por la pandemia. Ana Sabau, con quien leí parte del archivo historiográfico y filosófico-político latinoamericano que fue puntapié inicial para este trabajo. Y no dejo sin mencionar a David Tamayo, quien tuvo la generosidad de leer, desde otro campo, los capítulos que dieron lugar a la presente disertación.

Menciono también a mis entrañables amigos y colegas de Ann Arbor: Alejo Star(k), Rudy o Rudecindo, Juan Leal, Matías. Amistades que permitieron constituir una comunidad de diálogo académico, pero también de profunda amistad en Michigan *and beyond*. En distintos momentos, lo digo porque es la pura verdad, fueron el soporte de una transición espinosa. También a Clama, la persona más chistosa de Ann Arbor, a Gaspar más conocido como *gapish* por un infante Pablo con pronunciación híbrida. A Michela, Benjamín, Gustavo, Valentina, María Laura, Sahil, Garima, al Marxist collective de la Universidad de Michigan. A mis amigos y compañeros de Detroit, Vicente y Pauly, y a sus hermosos hijos Dairo y Ariel. Thanks to Robin

and Breck, the most supportive, sweet *gringos* in all the Midwest. Thanks to Dhruv, Tommy, Tom, Andrew, Alya, David, for the many reading groups on Rancière, Balibar, Zizek, the *Cahier pour l'analyse*, etc. A todos quienes conocí en el movimiento de trabajadores indocumentados, y especialmente a Ángel por su solidaridad infinita. A mis amigos y compañeros de Chile: Polanco, Fernando, Jorge, Yuri, Javier, Marcelo, Leandro, Luis, Alejandro, Nicolás. Constituyen una familia extendida, sellada por el hálito de la inexperiencia y los lugares que espero no tener que mencionar, en el país de las cincuenta estrellas.

Finalmente, agradezco también a la University of Michigan y al Departamento de Romance Languages and Literatures por haberme acogido y financiado durante seis años de estudios de doctorado, así como a la Comisión Nacional de Investigación, Ciencia y Tecnología de Chile (CONICYT), que proporcionó, durante dos años y medio, una beca que hizo la vida y la investigación muy llevadera.

Abstract

My dissertation *Fear of Masses and Right-Wing Imagination: Reactionary Hermeneutics, Conservatism and Mass Psychologies in the Southern Cone* explores the different modalities of reactionary and conservative thought in Latin America, with particular emphasis on Chile. I analyze the history of ideas and the cultural and literary archive of the right-wing imagination, drawing on various disciplinary and theoretical tools such as historiography, political philosophy, Marxism, and psychoanalysis. Through my work, I show the importance of the contradictory synthesis between reactionary thought and positivistic ideologies for understanding the emergence of neoliberal societies during the late 20th century. Also, by providing an analysis of the religious disputes inside Catholic thinking and revisionist historiography, I claim that the Chilean cultural experience reveals the possibility of a Catholic path towards modernity, fundamentally inspired by fear of the masses and the restriction to democracy. I draw on the vast archive of right-wing thought, from the debates regarding the type of republicanism that the emergent nations of the 19th century should have adopted (Catholic or not; theological-political or secular), to the contemporary far right, which resorts to atavism, patriarchalism and the psychologization of agglomerations, in a new context of global crisis. I propose a critique of the prevailing interpretation of right-wing thought as primarily economic, showing its various configurations from Hispanic ultramontanism to the ontology of war that inspired the Chilean Army during Augusto Pinochet's dictatorship (1973-1990).

Along five chapters, I investigate a series of situations such as the rise of counterrevolutionary Catholic Hispanism in the 18th century, the debate between the Chilean archbishop Rafael Valdivieso—a disciple of European reactionary thought, and Joseph de Maistre—and Francisco Bilbao in 1843, the importance of Catholic, chiliastic, and reactionary historiography in Chile and Argentina until 1970, the concept of alterity and the invention of the other in Domingo Faustino Sarmiento’s oeuvre, the influence of European positivist mass psychology in authors such as the Argentinian José María Ramos Mejía and the Brazilian Euclides da Cunha, and finally the importance of authenticism, vitalism, and irrationalism for the ultra-nationalistic Chilean ideology prevalent until today. I also stress how the right-wing thought in the Southern Cone has constantly been a ‘paradoxical right’, seeking non-violent and romantic ways to achieve development, promote capitalism, and resolve its inevitable reverse, social crises. The various local formulations of the conservative and reactionary imagination, I argue, are at the same time attempts to resolve the irruption of otherness—including the resistance of indigenous communities to dispossession, the emergence of the urban proletariat and lumpenproletariat at the beginning of 20th century, and the various subaltern sectors haunting Latin American democracy.

Índice

Dedication.....	ii
Agradecimientos.....	iii
Abstract.....	vii
Introducción	1
Chapter 1: Teología Política y Militancia Católica Hispana	26
Soberanía y filosofía política de la contrarrevolución	26
El caso Olavide y el fantasma antifilosófico.....	29
Zaballos y el problema del materialismo	33
El terror teológico ante el goce femenino	39
La teología política como pensamiento reaccionario.....	42
Joseph de Maistre: contra los disolventes universales.....	46
Juan Donoso Cortés: la dialéctica del milagro.....	57
El Discurso sobre la dictadura de Donoso como teologumenon	62
Violencia católica y apocalipsis.....	67
Chapter 2: Fraternocracia y Ultramontanismo	75
¿Una o varias teologías políticas?.....	75
Amor universal versus militancia cristiana.....	81
El cristianismo como amor universal: Michelet y Quinet	84
Francisco Bilbao: cristianismo, fraternidad, revolución	89
El catolicismo chileno ultramontano	92
Rafael Valdivieso Zañartu: reacción y teología política en Chile	96
La nación como síntoma religioso	101
Chapter 3: La Historiografía como Arma de la Contrarrevolución.....	108
Sobre el romanticismo político	108
Pensamiento político de los grupos señoriales.....	118

Historiografía reaccionaria.....	128
El historicismo reaccionario frente a la revolución americana.....	137
Historia y máquina mitológica.....	148
Jaime Eyzaguirre: independencias y contrarrevolución	154
Crepúsculo de la caballería	161
Romanticismo y tradicionalismo: melancolía y masoquismo	171
Del milenarismo a la monarquía.....	186
Jaime Eyzaguirre, lector de Freud.	198
Chapter 4: La Alteridad como Enigma	203
Civilización como barbarie	203
La barbarie <i>de</i> Sarmiento	209
Goce bárbaro y capitalismo pifiado	211
Romanticismo y dialéctica del capital	218
La primera polémica: espontaneísmo y gramática.....	222
La segunda polémica: por una vía romántica hacia el capitalismo.....	229
Vanishing mediator: hacia la alteridad de las masas	234
Chapter 5: Psicología de Masas y Jergas de la Autenticidad.....	244
Conceptos tendenciales.....	244
Psicología de masas: antecedentes teóricos	251
Inventiones del geopsiquismo: raza y paisaje	261
La plebe ultramarina: Lugones y Schmitt.....	271
Biomultitud: positivismo y transgresión en Ramos Mejía.....	278
Portales como catexis del roto chileno.....	287
Ejército de Chile: jergas de la autenticidad y ontología de la guerra.....	306
Conclusión: Neoliberalismo y Contrarrevolución.	319
Bibliografía	333

Introducción

Empecé a escribir esta disertación de doctorado en 2020, un año después de la revuelta chilena. Paso por alto las definiciones sobre el término revuelta, porque una literatura mejor preparada ha dado cuenta de lo que implica, desde la historiografía hasta la literatura, pasando por el pensamiento político.¹ En ese minuto, cuando esta investigación comenzaba con una, a menudo costosa y agotadora lectura del padre Osvaldo Lira, sacerdote conservador y apóstol del reaccionarismo chileno, las ideas de derecha (o si se quiere: las hermenéuticas conservadoras) parecían retroceder frente a esta potencia viva, apenas escrutable para los sociólogos de la transición en América Latina.² Como siempre, la aporía fundamental de los períodos transicionales, dirigidos rápidamente hacia el fascismo, del interregnum, para utilizar un término de Gramsci, consiste en lo que Bloch llama no-sincronicidad (*Ungleichzeitigkeit*): en un momento de ascenso de gobiernos de carácter abiertamente progresistas, aunque inscritos en la mentalidad mesocrática de las capas profesionales, las ideas de una derecha reaccionaria y atávica comenzaban a mostrarnos una sorprendente potencialidad. La tesis principal de este trabajo, la idea de que las hermenéuticas que provisoriamente podemos entender como “de derechas” se nutren de un campo productivo oposicional—la contrarrevolución—fue

¹ Véase, por ejemplo: Karmy, *El porvenir se hereda*. De Sergio Villalobos-Ruminott: *Asedios al fascismo*. Recientemente, el historiador Luis Thielemann ha hecho un estudio comparado de la “revolución de la chaucha” (1957) y la revuelta de 2019 en *El proletariado invade Santiago*.

² El objetivo original de esta tesis era, de hecho, partir con una lectura de las obras del padre Lira, entre las que destaco “Ontología y mestizaje” y “Nostalgia de Vásquez de Mella”. La importancia de Lira reside sobre todo en la preponderancia que tuvo en la formación de Jaime Guzmán, artífice de la constitución chilena de 1980.

adquiriendo cada vez más importancia. Hacia 2023, cuando escribo esta introducción, la derecha sorprende por su renovada vitalidad intelectual.³

Es suficiente una mirada somera de la ingente literatura de derechas sobre la revuelta chilena para comprobar el sentido de urgencia que la insurrección provocó sobre una capa de la ciudad letrada en peligro. Apenas un mes después de comenzada la asonada de masas en Santiago de Chile, de hecho, el filósofo y ex militante de extrema derecha Hugo Herrera publicaba su opúsculo *Octubre en Chile*.⁴ En él, haciendo gala de una erudición en el pensamiento nacionalista, y de un dinámico manejo de las ideas de Carl Schmitt y la tecnofobia alemana, Herrera escruta la revuelta chilena en los términos de una irrupción milagrosa. Cuál ha sido el estatuto de esa tendencia al milagro, la creencia en un tipo de interrupción telúrica, protagonizada por una entidad prístina, metafísica, idéntica a sí misma, es algo que esta disertación pretende investigar. Herrera aprovecha la revuelta y su imaginario popular, eminentemente proletario “en sentido estricto” como diría Jacques Rancière, para relevar las ideas de derecha; para plantear un retorno a la noción de pueblo hobbesiana, ahora entumida en los trazos de un fervoroso espiritualismo cuasi-católico.⁵ Octubre de 2019 sería, para Herrera, una forma de redención: “el pueblo es acontecimiento: ‘vox populi, vox Dei’, se dice, y la vinculación del pueblo con la divinidad permite abrir el hecho popular a una consideración menos reduccionista que las más usuales” (2019). La inevitable consecuencia de este ajuste terminológico que equivalencia al pueblo con la divinidad, es una reaparición siniestra del misticismo; Herrera dice que el pueblo “surge desde un abismo misterioso”, que irrumpe desde “honduras insondables”. Tal hondura abisal que ha producido la irrupción popular de 2019 tiene

³ Esto allende los gobiernos progresistas y su predominio en la región, casi absoluto.

⁴ Hugo Herrera perteneció durante años al partido Unión Demócrata Independiente.

⁵ En especial en “Política, identificación y subjetivación” (1998). También: Rancière, Jacques: *La noche de los proletarios*. *Archivo del sueño obrero* (2010)

un trasfondo “telúrico”, según Herrera, fundado en la relación del pueblo con el paisaje. Esta psicología espiritual del paisaje conserva elementos cardinales de la psicología de masas; constituye una forma invertida del positivismo.

A partir de octubre, asistimos a un renovado regreso de la psicología de masas y del telurismo, que en el siglo XX configuró el verdadero dispositivo de pinzas, el *double bind* dialéctico del pensamiento nacionalista. Una dirección de este dispositivo conserva, en efecto, la herencia preciada del psicologismo, una etología de las mentes y de las neurosis sociales, de las reacciones patológicas y las hordas de entronización orgiástica.⁶ Así vimos instalarse en 2019 una lectura que achacaba al placer de destrucción (también tildado como “pulsión de muerte” por autores como Arturo Fontaine), una explicación fehaciente de la revuelta.⁷ La otra dirección del dispositivo recurre a las formulaciones espiritualistas; a los servicios de lo que Jacques Derrida llamara el “efecto reunidor”, el gesto maniqueo que presenta el estar en común como una suerte de bien absoluto existencial. Hugo Herrera, por ejemplo, en 2021 planteaba que “la nación es un conglomerado existencial, no esencial”: la fractura social de octubre abriría la posibilidad de recomponer una identidad ética, cuasi-absoluta—en este sentido hegeliana—entre gobernantes y gobernados a partir del elemento telúrico-existencial.

Apoyado, a su vez, en una sociología de raigambre europeo que hace énfasis en la noción de anomia, que fuera tan relevante en la configuración de una lectura coherente sobre la

⁶ Carlos Peña: “También ejercen esa violencia otros grupos por razones ideológicas, otros sectores ilustrados y jóvenes porque ven en ellos la forma de sumarse a un momento orgiástico, otros por compromiso delictual. En esto lo peor es atribuir todo a un solo factor. Los fenómenos sociales suelen ser el fruto de múltiples factores. Entre todos esos factores destaca uno: la subjetividad y las pulsiones descontroladas al no existir instituciones.”

⁷ Arturo Fontaine, por ejemplo: “El espíritu que anima a los alumnos que desde hace ya varios años se han empeñado en destruir y prender fuego al tradicional Instituto Nacional, primer y mejor colegio de la república, orgullo de Chile, se trasladó ahora al metro, otro orgullo de Chile. Como si el mensaje fuera: quememos la historia de Chile. Pero tampoco ven el futuro con optimismo. Freud sostiene que la pulsión de muerte dirigida al exterior es una pulsión de destrucción. Hay placer en la aniquilación. El poder desatado de las llamas encarna ese goce prohibido.”

transición chilena, este dispositivo dual psicológico-espiritualista llega a explicar que la revuelta se debe, paradójicamente, al bienestar promovido por el neoliberalismo. Para Carlos Peña, el “intelectual orgánico” ejemplar de la burguesía chilena contemporánea, la modernización transicional satisfizo las necesidades materiales en un nivel que produce, como por una erupción contradictoria, una insatisfacción existencial:

Lo más obvio—dice Peña—de este cambio [la modernización chilena ocurrida desde la dictadura] son las condiciones materiales de existencia de las personas: la expansión del consumo, la existencia de bienes estatutarios, puestos laborales al alcance de las personas, la masificación de la educación superior, el control de los procesos naturales, etcétera. Amplias mayorías que apenas anteayer eran proletarias hoy son grupos medios. (43).

Se trata de un argumento tecnocrata: el énfasis puesto en los elementos técnicos, en la mejora relativa de la calidad de vida, rodeada ahora de bienes de consumo exequibles, autoriza al autor a desestimar la desigualdad material como factor explicativo de la anomia social condensada en la revuelta. Para Peña, en otros términos, no es que la sociedad haya explotado producto de la desigualdad, convertida en oropel vergonzoso del neoliberalismo. Más bien lo contrario: el aumento en la calidad de vida, la emergencia de unas capas medias consentidas, termina produciendo una prosperidad frustradora, unas masas que portan un “malestar hace poco soterrado, y de pronto hecho explícito” (74).⁸ Este argumento, sin embargo, omite que el aumento relativo de las capacidades de compra puede ser atribuido al aumento de la composición orgánica del capital, en términos marxistas, ya que las necesidades de reproducción son hijas de su época.⁹ En cualquier caso, el argumento de Carlos Peña es de larga data: pertenece por entero

⁸ “El bienestar—en esto consiste la paradoja—puede provocar frustración” (Peña 2020, 79).

⁹ Sobre la composición orgánica del capital: Marx, *El Capital. Libro primero: el proceso de producción del capital*. Especialmente el capítulo XXIII: “Ley general de la acumulación capitalista”. La composición orgánica, para Marx, refiere a la capacidad de reproducción ampliada del capital. Expresa la relación entre la composición de valor (la fuerza de trabajo) y la composición técnica (los medios de producción). La fuerza de trabajo no puede entenderse sin apelar a estas transformaciones en el campo de la composición técnica.

a la historia del miedo a las masas. Ortega también describió a las masas como muchedumbres mimadas, como aglomeraciones ingratas hacia la sociedad que les había hecho la vida más próspera y más fácil.¹⁰ Fobia a las masas y tecnocratismo, en definitiva.

Por otra parte, subyace en el corazón de estos discursos un romanticismo nostálgico, que reclama el retorno de vínculos cálidos, prístinamente humanos, que habrían sido atropellados por la modernización neoliberal, para bien o para mal. Este romanticismo es apenas disimulado en las sociologías del malestar y la anomia, o en la filosofía existencialista del ser nacional. Incluso un defensor de la transición neoliberal chilena como Eugenio Tironi, recurre abiertamente a la psicología de masas para entender la revuelta, que, siguiendo a Bruno Latour, entiende bajo el concepto de “desborde”. Para Tironi, la revuelta efectuó la “posibilidad de borrar las distancias y las jerarquías, de sentirse parte de un cuerpo que irradia el calor del que han carecido, de suprimir por un instante la soledad y el sinsentido” (Tironi 2019, 32). Tironi toma el concepto de “desborde” de Bruno Latour, pero la operación predominante de su intervención es la recurrencia a términos como la epidemia o el contagio (20), demostrando la poderosa persistencia del positivismo en una época en que parece anacrónico.¹¹ Las masas, según Tironi, constituyen un organismo vivo, con sus propias dinámicas, en el que se producen “encuentros más íntimos” (110). Trasunta aquí una etología de las masas, de su tendencia al contacto, a la intimidad, al aumento de las potencias gatilladas por “procesos fundados en la ciencia y la técnica, que imprevistamente se salen de su cauce” (20). Para Tironi, la revuelta, experiencia “erótica”,

¹⁰ Ver el último capítulo de la presente disertación: “Psicologías de masas y jergas de la autenticidad”. Añado que Peña, en todo caso, ya había ensayado esta modalidad de lectura en *Lo que el dinero si puede comprar* (2017), su respuesta al filósofo Michael Sandel. Peña se consagra, a partir de este libro, como filósofo de la abstracción capitalista y la modernización chilena, en tanto procesos ligados. La sociedad moderna, para Peña, incluiría una “disposición a formar sociedad, pero al mismo tiempo, una constante inclinación a disolverla, animada por propósitos puramente egoístas” (35). Menciono también, aunque por motivos de espacio no podré exponer el argumento del libro, la idea de *desborde* utilizada por Eugenio Tironi (2019).

¹¹ Este será el objeto del capítulo “Psicología de masas y jergas de la autenticidad” de la presente disertación.

sensual, “instante de felicidad” (111) debe pasar como el fuego, mediante una cuidadosa técnica del cuidado neoliberal.

Otro rasgo predominante en algunas corrientes de este romanticismo reaccionario, contrarrevoltista, es su compromiso con una filosofía política de la contrarrevolución, al decir de Schmitt. Para este último, la modernidad habría destruido la internidad del poder real de la “Respublica Christiana”, su capacidad de mantener unidas *potestas* and *auctoritas*: el poder religioso y el poder monárquico (Schmitt 2006, 61). De hecho, la importancia de Donoso Cortés para Schmitt reside precisamente en que representa la cumbre del pensamiento católico sobre esta destrucción, que Schmitt llama “separación entre interno y externo” en su opúsculo sobre Hobbes de 1937. Donoso señala que la modernidad es inherentemente represiva, precisamente, porque la llamada “represión interna”, la comulgación del sujeto con la mirada vigilante de Dios (la culpa), queda desplazada por los instrumentos de un poder abstracto (el estado). Schmitt fue el primero en decir que esa tendencia a la abstracción del poder político, su separación de la vida ética—lo que Hegel llama *Sittlichkeit*—constituye un “intento satánico por mantener el poder invisible, anónimo y secreto” (2006, 349). Para una parte de la imaginación conservadora, emergida al calor de la revuelta de octubre, la irrupción de masas deriva, no de su capacidad para interrumpir el *locus* neoliberal chileno, sino por el contrario; de los rincones obscenos, inclusive satánicos, de la circulación capitalista.

La filósofa chilena Lucy Oporto lee, en este sentido, la revuelta como continuidad del consumo de masas; como un estallido de consumidores instatisfechos—siguiendo, por lo demás, una línea muy parecida a la de su símil liberal, Carlos Peña. Acaso de toda la intelectualidad criollista escarnecida con el octubre chileno, Oporto represente la pluma más versátil, la más apremiada, la que más se aferra a una retórica rapaz, enarbolando el resentimiento aristocrático

frente a la alteridad de las masas. Oporto escotomiza una rebelión subjetiva contra la sociedad de consumo; ve en la posmodernidad capitalista chilena una suerte de descalabro moral, una desespiritualización creciente de la sociedad, que deriva en una estupidización salvaje y hedonista de las aglomeraciones.¹² Este pensamiento maniqueo y rebelde, que reclama la existencia de una vida espiritual más auténtica, “una vitalidad poética de un mundo popular y campesino ya perdido” (2022, 58), se refugia en una prosa contrarrevolucionaria acorazada por un antifascismo performático, un allendismo de fachada que reivindica una cultura popular precapitalista improbable, la existencia de masas utópicas desalienadas y no consumistas: en fin, la ilusión de un pueblo cuya espiritualidad está a la altura del humanismo católico.¹³

Pero si hay algo notable en la jerga de Oporto es su compromiso con el deseo, que se desarrolla en los términos junguianos del inconsciente colectivo. Frente a la experiencia traumática de una explosión de las identidades sexuales, la tendencia a una exhibición cada vez mayor de la libido social como multiplicación de imágenes, Oporto incluso reivindica la dignidad de los feos, a un milímetro del celibato (Oporto 2021, 107). Así, el conservadurismo de Oporto constituye una reacción frente a esta necesidad capitalista por excelencia, la de gozar el síntoma y convertirlo en fundamento de toda movilización subjetiva.¹⁴

Por eso aparece a menudo como una crítica a la perversión, al retroceso libidinal: la revuelta aparece como irrupción de “la imagen arquetípica de la madre terrible, y la regresión o

¹² En un artículo para el que no tengo espacio de comentar en el presente trabajo, Oporto señala que “se enfrenta a los simulacros y apariencias contruidos calcadamente para negar le horror, esa barbarie y esa traición, encubiertos por un cinismo y una ironía ofrecidos en esta época como transgresión, marginalidad, alternatividad, subversión, o espurias y rentables *danzas sobre el abismo*, en medio de la consolidación y apoteosis de la sociedad de consumo y su hedonismo nivelador” (2022, 201).

¹³ “Una ética de la nobleza humana tal impone a la sociedad un esfuerzo constante por realizar en ella la más alta perfección de las relaciones humanas” (71).

¹⁴ Lo que se ha vuelto, en efecto, notable del capitalismo contemporáneo, es la capacidad de fetichizar el síntoma individual para convertirlo en fundamento de la ipseidad capitalista—“identity politics”.

introversión de la libido o energía vital” (Oporto 2022, 95).¹⁵ Esta perspectiva, además, reivindica el cine de Pier Paolo Pasolini, en una conmoción colérica.¹⁶ Por ejemplo, *Saló o los 120 días de Sodoma* (1975), última película de Pasolini, constituye para la autora una representación del horror capitalista que reaparece con la revuelta, entendida como erupción neofascista; lumpenconsumismo, reducido a un subproducto de la decadencia de Chile. En su artículo “Lumpenconsumismo, saqueadores y escorias varias: tener, poseer, destruir” el octubre chileno es igualado a las “imágenes arquetípicas, sombrías y malignas de disolución, asociadas a crímenes inexplicados y crímenes imperceptibles [...] tal vez, el hundimiento de Chile en la última oscuridad” (154). Se trata de una pérdida de la “espiritualidad de la materia”, de un predominio absolutista de las apetencias, o como dice en otro de sus ensayos: de un “envilecimiento satánico” del pueblo (144).¹⁷

En todo caso, no toda la imaginación conservadora del 2019 chileno fue capturada por la imagen del malestar, del “desborde”, o de la irrupción de algo Real, merecedor de exorcismo espiritual. Los intelectuales de la derecha liberal propusieron un defensismo capitalista diferente, basado en viejas consignas tatcheristas y en la primacía “metafísica” (en términos de Jaime Guzmán) de la persona por sobre el estado. Valentina Verbal, destacada discípula de Hayek y Milton Friedman en Chile, reclamó desde temprano contra el enfoque “intuitivo-colectivista” que veía en la revuelta chilena la irrupción del pueblo. Verbal sostiene que la idea de que el “ser humano crea deliberadamente sociedad” es una ficción constructivista: no hay sociedad, ni menos pueblo, sino que meramente *individuos*, que deben buscar la felicidad a su manera

¹⁵ “En otros tiempos, Gabriela Mistral se interrogaba por el enigma de la fealdad, permitida por Dios, a pesar de la belleza y la perfección que le son propios [...] La poeta se conecta con el dolor de la materia misma, que nahela espiritualizarse. Tal espiritualización se muestra como perfección y belleza, que son atributos de Dios” (107).

¹⁶ Se trata de una ira contra la época como la que animará al romanticismo católico de mediados del siglo XX (Bernanos, Bloy, entre otros).

¹⁷ Cf. “El cristo roto y el lumpenfascismo” (2022). Sobre el “allendismo” de Oporto: <https://www.df.cl/economia-y-politica/politica/lucy-oporto-a-tres-anos-del-estallido-boric-se-debe-al-octubrismo-y>

(Verbal 2019, 47). En consecuencia, frente a la revuelta, Verbal propone defender un “gran principio ideológico activo y eficaz” basado en la primacía del mercado por sobre el estado en la vida de los individuos. Inevitablemente, esta propuesta se tradujo en una defensa cerrada del viejo militarismo chileno, capaz de hacer retornar la normalidad mediante la violencia jurídica. Por eso, aunque criticase la “claudicación” del gobierno de Piñera frente a la ficción de la “sociedad desigual”, esta solución hayekiana no tuvo eco en el minuto histórico del octubre chileno. Con el tiempo, sin embargo, ha mostrado una enorme eficacia. Hoy día, cuando empresariado católico—*complexio oppositorum* entre monetarismo salvaje y autoritarismo teológico-político—retoma el timón de la política chilena, la vieja derecha hayekiana y friedmantiana parece estar en paz, aunque inevitablemente ansiosa frente al fantasma del fervor religioso que, contradictoria y dialécticamente, siempre ha sido el elemento ideológico auxiliar del libertarianismo chileno.

Habría que mencionar, llegado este punto, que la imaginación contrarrevolucionaria, que miraremos de cerca en la militancia católica hispana y chilena, depende más de un fantasma que de una irrupción de lo Real. Porque si la revuelta cumple la función problemática de designar un evento que, como quiere Giorgio Agamben, escapa al horizonte soberano del lenguaje; en otros términos, de inscribir lo no-simbolizable en lo enunciable, la revolución en cambio se instituye como un fantasma de desincorporación del cuerpo social más duradero, llegando a estar fundada en el poder.¹⁸ La revolución, en otros términos, instituye un reino: el terror, como forma pura, incluso sádica, de re-disciplinamiento del pueblo sobre sí mismo (Wahnich 2016). Para el pensamiento conservador, esto fue muy claro cada vez que el fantasma de la revolución era

¹⁸ Agamben: “El lenguaje es el soberano que, en un estado de excepción permanente, declara que no hay un afuera de la lengua, que está siempre más allá de sí mismo. La estructura particular del derecho tiene su fundamento en esta estructura presuponiendo del lenguaje humano.”

traído a colación por los efectos traumáticos del tumulto o lo que Maquiavelo llama *scandoli*, es decir, las revueltas. Tempranamente, de hecho, y pese a su amistad con Thomas Paine, Edmund Burke rechaza el poder revolucionario francés por subvertir una tradición que se reputa como “antigua y respetable”, que preservaría el honor, así como la lealtad del rango y del sexo (Burke 1999, 446-48). La historiografía de Hyppolite Taine, que fustiga a los *Communards* franceses por su tendencia a la neurosis social, inauguraré esa zona positivista del pensamiento de la contrarrevolución, la psicología de masas. Finalmente, un siglo más tarde, Carl Schmitt entenderá la dictadura jacobina como el primer punto de un arco lineal, que se extiende hasta la dictadura proletaria soviética (Schmitt 2014).

Las distintas *reacciones* suscitadas durante la revuelta de octubre, en definitiva, parecen conminar los distintos vectores que la presente disertación se anima a escrutar: la hermenéutica reaccionaria y su dispositivo sobresaliente, la teología política; el romanticismo antiliberal, antimoderno y conservador; y finalmente las psicologías de masas con su ambigüedad abigarrada entre el espíritu de ciencia y el espiritualismo.¹⁹ Con todo, en 2023, la contrarrevuelta despliega una mutación fantástica, como reactivación gloriosa de la tradición contrarrevolucionaria. Los términos del “malestar”, el retrato carnalesco de los hechos de octubre, la criminalización del vandalismo popular, sedimentan una copiosa literatura de la restauración capitalista.²⁰

¹⁹ En otros términos: la imaginación progresista se incluye eminentemente dentro de la contrarrevuelta. Puede jugar un rol, incluso en ella, el pensamiento revolucionario heredero de los grandes eventos del asalto al poder armado de las clases desposeídas: el terror jacobino y el octubre soviético. Cf. Wahnich, Sofía, *In Defense of Terror* (2016).

²⁰ En torno a la criminalización, véase por ejemplo la narrativa de Carlos Peña en los días posteriores al estallido, haciendo un llamado a intensificar la represión. Otros sectores intelectuales de la derecha, como los autores detrás del centro de estudios Fundación Jaime Guzmán, llamaron la atención tempranamente sobre la ineffectividad del llamado “Acuerdo por la Paz y la Nueva Constitución” firmado por la clase política en 2019, para detener la violencia en las calles. En términos de discurso político, el poner la violencia en el centro de la discusión fue una táctica significativa que la derecha chilena supo aprovechar inteligentemente.

Por otra parte, el devenir de las revueltas globales, hacia 2019, ya había dado cuenta de la capacidad de los fascismos moleculares para inocular los movimientos de masas insurreccionarios. En 2014, de hecho, la llamada “Revolución de la Dignidad” en Ucrania avivó sentimientos nacionalistas de diversa índole. En particular, una coalición paramilitar llamada *Pravyi sektor* (sector de derecha) ostentaba en las marchas de Kiev los estandartes de Stepan Bandera, líder ucraniano que colaboró con los nazis durante la Segunda Guerra Mundial. En el caso de Egipto, la revolución del 25 de enero acaecida en 2011 tuvo efectos análogos: a la revuelta “destituyente” le sucedió un ascenso de sectores de islamistas al poder, especialmente los Hermanos Musulmanes. Ello, sin embargo, no obliga a asumir la impostura, observada entre otros por Gilles Deleuze, que plantea que el significante amo vuelve a su sitio al día siguiente de la revolución. Tampoco, en mi opinión, abrazar el igualmente deleuziano “devenir revolucionario” como respuesta al pesimismo trágico.²¹

Creo que es necesario responder previamente a la pregunta por la eficacia de los discursos conservadores, así como de interrogar la imaginación reaccionaria, y su capacidad de producir efectos de interpelación ideológica sobre sectores desplazados, antes de cualquier tipo de glorificación de los sublevados. Etienne Balibar, en un texto cuya ubicación coyuntural es similar a la nuestra, escribía al respecto:

hay que desemboscar el elemento de verdad (o la desesperanza de la verdad) que habita también en el fascismo, cada vez que él llega (vuelve) a ser una fuerza política significativa con una base popular real. En cierta manera hay que *liberar esa exigencia de rebelión* que el fascismo expresa bajo su contrario, es decir, como un delirio de orden y de restablecimiento del orden profundamente ligado al sentimiento de la impotencia colectiva (1998, 134).

Lo relevante de esta intervención de Balibar, situada en el contexto del ascenso del *Front National* de Jean-Marie Le Pen en Francia en los años 90’, es que contribuye a reconocer que los

²¹ Especialmente en *L’Abécédaire de Gilles Deleuze*.

afectos y deseos que se anudan en la revuelta pueden ser también el antecedente de una erupción de la imaginación conservadora (los “delirios de orden”). Ello parece explicar, de paso, el hecho de que haya una semejanza habitual entre las formas en las que la contrarrevuelta entiende la insurrección como irrupción del malestar, estallido, contagio, liberación del deseo y de la barbarie, y ciertas narrativas de izquierda que profitan del exceso sensual que habita a las aglomeraciones, en unos términos similares.²² En ese sentido puede entenderse, precisamente, el llamado de Etienne Balibar a “guardarse de todas las simetrías, ya sea se trate de métodos, de símbolos [...] y más profundamente del discurso” (138).

Asumir que la rebelión—y aquello que la anima—concita una serie de interpelaciones “nacional-populares” abiertas al fascismo²³ (de lo cual, por lo demás, nadie quiere hablar, escribir, reflexionar, en el momento en que esta se desata como revuelta), implica promover un compromiso con la lectura cuidadosa de los discursos de la imaginación conservadora, con las hermenéuticas de la reacción, con la prosa restauradora. Precisamente ahí donde estas fuerzas poseen una capacidad expansiva extraordinaria, habilitada por los medios de comunicación y su configuración hegemónica.²⁴

Dicho presupuesto, punto de vista teórico de la presente investigación, parte al menos de tres tradiciones teóricas diversas: el psicoanálisis, la deconstrucción y el marxismo. Paso a

²² Esta similitud en los términos es sorprendente cuando, por ejemplo, se comparan las lecturas conservadoras, neoliberales y centristas recién citadas, con la literatura que surge al interior de los segmentos de izquierda. En particular, el libro de Carlos Ruiz Encina, *Octubre chileno, la irrupción de un nuevo pueblo* (2019), comparte con Hugo Herrera presupuestos fundamentales sobre el carácter de la revuelta como irrupción de un “pueblo”, es decir, de una entidad metafísica asimilable a una totalidad de sentido alternativa a la del capital. Similar caso es el libro de Simón Ramírez, *El gran ensayo*, donde la teoría de un nuevo “pueblo heterogéneo” toma la delantera. Otra forma relevante de esos discursos es la idea de que la revuelta suscita una “potencia de la mezcla, de lo indómito, de lo manchado, de lo abyecto, de lo aberrante”, en la que se trataría de “reactivar los miembros, para convertirlos en rabia digna y hermosa, violenta como no puede sino ser” (Vitrina Dystópica: *Segundo comunicado intergaláctico*, 2019).

²³ Cf.: “Fascism and Ideology”, de Ernesto Laclau (1977).

²⁴ Cf. “Hegemonía, globalización cultural y concentración de medios” en CLACSO, III. Véase también el artículo de Antonis A. Ellinas, “Media and the Radical Right” (2018). El libro de Marina Garcés, *Nueva ilustración radical* analiza el enganche entre la ideología espontánea del apocalipsis y el discurso de las nuevas derechas (2021).

explicar brevemente los motivos de esta elección teórica, y las consecuencias que ha tenido para mi disertación:

1. El psicoanálisis impugna la pretensión del sujeto de transgredir el horizonte de lo que Lacan llama el “gran Otro”, Edipo, como significante articulador de lo simbólico. Cabe señalar que esta articulación del sujeto en el campo del Otro nunca es total, ya que su inevitable incardinación en el campo del lenguaje, produce un residuo negativo, un resto que Freud identificó con el lugar del trauma inconsciente. Y pese a ello, lo que se escapa, como Freud reconoce en su afamado *Traumdeutung*, sólo es asimilable a destiempo. Es, en otros términos, el proceso mismo de interrogar la estructura sintomática de la revuelta la que nos puede dar luz respecto a su inconsciente, al núcleo de deseo que trasunta en los “pasos al acto” de las masas.²⁵ En otros términos, el psicoanálisis implica el reconocimiento trágico y sin embargo teóricamente productivo, de que la emancipación siempre ocurre en el campo constituido de la ideología dominante, y que al mismo tiempo es su núcleo traumático.
2. La deconstrucción, por otra parte, nos obliga a un compromiso con la interrogación de los binomios que parecen estructurar el pensamiento occidental. La deconstrucción actúa aún con mayor énfasis ahí donde esos binomios parecen ofrecer una superación definitiva de la metafísica. Así ocurre, por ejemplo, con los filosofemas dúplices de la autenticidad *versus* la caída, de la transgresión pura *versus* la represión, de la experiencia de la locura *versus* la razón.²⁶

²⁵ En términos de Lacan: “Con respecto al Otro, el sujeto que depende de él se inscribe como un cociente. Está marcado por el rasgo uranio del significante en el campo del Otro. No por eso deja, por así decir, al Otro hecho rodajas. Hay, en el sentido de la división, un resto, un residuo. Este resto, ese irracional, esa prueba y única garantía, a fin de cuentas, de la alterada del Otro, es el *a*” (Lacan 2010, 36).

²⁶ Estos son, desde luego, algunos ejemplos de la complejidad del pensamiento de Derrida. Ejemplo en *Ousía y grammé*; texto temprano de 1968: “No hay quizá ‘concepto vulgar del tiempo’. El concepto de tiempo pertenece de parte a parte a la metafísica y nombra la dominación de la presencia. Hay pues que concluir que todo el sistema metafísicos, a través de toda su historia, desarrolla la susodicha vulgaridad de este concepto (lo que Heidegger sin duda no contestaría), pero también que no se le puede oponer *otro* concepto de tiempo, porque el tiempo en general pertenece a la conceptualidad metafísica. Al querer proponer *otro* concepto, se advertiría rápidamente que se le construye con otros predicados metafísicos u onto-teológicos” (Derrida 1972, 63). En torno a la supuesta “clausura

Jacques Derrida parte, en este sentido, de una necesidad estratégica que él llama “habitar la metáfora en ruina”, posicionarse en torno a los conceptos legados por eso que llamamos tradición y ante lo cual, sin embargo, pretendemos constituir una escapatoria. Se trata de la necesidad de habitar los lenguajes heredados, incluso de la tradición, previniéndonos contra la ilusión de un *más allá* del propio lenguaje. Como dice Derrida: “vestirse con los jirones de la tradición y los harapos del diablo [...] *usar* las palabras de la tradición, frotarlas como una vieja moneda gastada y devaluada, se puede decir que la verdadera exterioridad es la no-exterioridad sin ser interioridad” (Derrida 1989, 151).

3. Finalmente, el marxismo. De las tres tradiciones señaladas, el marxismo constituye la más rica y compleja. Sería difícil, en ese sentido, suscribir *un* marxismo: el marxismo de Louis Althusser, por solo poner un ejemplo, está en las antípodas del de Sohn-Rethel o Lukács—y pese a ello, el presente trabajo hace uso de ambos. Acudo aquí a una frase (demasiado) conocida de Marx, que hallamos en *Die deutsche Ideologie*, escrita alrededor de 1846:

las ideas de la clase dominante (*herrschenden Klasse*) son las ideas dominantes de cada época; en otros términos, la clase que ejerce el poder *material* (*materielle Macht*) dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante (*herrschende geistliche Macht*) (Marx 1978, 46).²⁷

Inmediatamente después de este archicitado pasaje, Marx explica que la clase que dispone de la producción material (*materiellen Produktion*) es también la clase que dispone de la producción espiritual (*geschliche Produktion*). Infinitas veces malentendido, el argumento de Marx ha sido

de la metafísica”, dice Derrida en *Positions* (1972): “La clausura de la metafísica no es sobre todo un círculo que abraza un campo homogéneo [...] El límite tiene la forma de fallas siempre diferentes, de divisiones de las que los textos filosóficos llevan la marca o la cicatriz” (1972, 67). Sobre el marxismo, que para el caso es importante, dice en 1982: “No creo que haya los ‘textos marxistas’ y los ‘textos metafísicos’. La *unidad* de la metafísica o la secuencia llamada ‘metafísica occidental’ pertenece a una *representación*, a una auto-representación de algo que uno continúa llamando metafísica solo para invocar el nombre en que esta cosa se llama a sí misma y la circularidad que quiere darse” (1995, 72).

²⁷ Utilizo la edición alemana de 1978, pero me apoyo fundamentalmente en la traducción de la editorial Progreso (Progress Publishers), reeditada en 1998.

interpretado como una formulación reduccionista sobre la historicidad de las ideas, un exabrupto economicista. La economía determinaría una vez más lo inmaterial, que sería su mero reflejo. Pero en realidad, como heredero de la tradición dialéctica, Marx intentaba mostrar que no hay *otras* ideas disponibles para aquellos que pretenden emanciparse (el proletariado). La sublevación opera sobre esa positividad dialéctica, unidad de producción material e intelectual, como una fuerza deconstructiva.²⁸ En los términos de Louis Althusser: es precisamente sobre esa serie de relaciones abstractas con las que el capital prende “los objetos, los lugares y las horas” que la insurrección está inscrita inevitablemente (Althusser 2014, 47).

El problema, en cualquier caso, es también analizar el modo en que el pensamiento de derecha puede ser un auténtico “estadio del espejo” para los movimientos emancipatorios. En qué medida, en otros términos, éste constituye una ideología; una “interpelación de los individuos como sujetos”.²⁹ Ello conmina a pensar la dimensión co-constituyente del anticapitalismo respecto del capitalismo, su implicación mutua—algo que el pensamiento neoliberal de Ludwig von Mises, por ejemplo, entendió muy tempranamente cuando ubica en el corazón del capitalismo una “mentalidad anticapitalista”.³⁰

Aquí hay algo más que un problema abstracto en el plano de la subjetividad capitalista. Ello también involucra directamente a la historia, a la historia conceptual y de los lenguajes políticos, en la medida en que en la modernidad capitalista no hay ninguna formulación ideológica que no necesite presentarse como anticapitalismo para devenir fuerza real y connoto

²⁸ Esta premisa también se deja sentir en la teoría althusseriana de la ideología de los 60’, previo al artículo “Ideología y aparatos ideológicos de estado” que nos servirá reiteradas veces en el presente trabajo. Por ejemplo, cuando Althusser explica en *Pour Marx* que la ideología es una suerte de “atmósfera” que respiran los sujetos.

²⁹ Esto podría tener como consecuencia una epistemología trágica de lo social, que ya achacó Slavoj Žižek a la teoría althusseriana, por propugnar la imposibilidad de cualquier afuera al horizonte constitutivo de la ideología para el sujeto (Žižek 2000).

³⁰ En una actividad reciente del think-tank ultraderechista chileno *Fundación para el progreso*, en la que fue presentada la publicación reciente del libro de von Mises, uno de los asistentes reconoció abiertamente el problema: el capitalismo produce anticapitalismo. Es una dimensión trágica.

hegemónico. De ahí los largos debates sobre, por ejemplo, la relación entre modernidad y tradición³¹, la emergencia del revisionismo católico en las historiografías oficiales, o el romanticismo existencial de la “conciencia desdichada”, al decir de Hegel, de un sinnúmero de intelectuales orgánicos de la burguesía.³² Cuando es mirada de cerca, la imaginación conservadora aparece llena de complejos anti-burgueses. Paradójicamente, incluso ahí donde esa imaginación es apoyada por representantes en persona de la acumulación, redundante en reclamos contra la época, o en desvíos hacia el atavismo, reivindicaciones de la tradición del “derecho natural” o “de gentes”, o la fobia al consumo de masas.³³

En este sentido, el objetivo del presente trabajo es retroactivo, ensaya un *búmeran* dialéctico, para averiguar hasta qué punto las epistemologías emancipatorias o, como dice la filósofa rusa Kethi Chukhrov, la “burocracia de la civilidad” y su “paquete de léxicos progresistas”, están siempre-ya implicadas en nociones y afectos cuya raigambre es conservadora (Chukhrov 2020, 20). Ello implica un compromiso paradójico y una responsabilidad ilimitada con un hecho que puede o debe ser radicalmente asumido: la reversibilidad entre rebelión y

³¹ Véase: *¿Las ideas fuera de lugar? Estudios y debates en torno a la historia político-intelectual latinoamericana* de Elías Palti (2019).

³² Desde luego, todos estos términos requerirían una explicación. La conciencia desdichada (*das unglückliche Bewusstsein*), concepto de Hegel, que utilizo también más adelante para leer la influencia de una serie de intelectuales católicos melancólicos en la historiografía revisionista chilena, constituye una formulación del alambellismo, el surgimiento de una subjetividad oposicional, que se retrotrae en sí misma frente al mundo que aparece como impenetrable y mudo. Sin duda muchos de ellos irán siendo explicitados en el curso de este trabajo. La idea de “intelectual orgánico” se debe, eso sí, a Antonio Gramsci.

³³ Reconozco aquí también la influencia de Ernesto Laclau, quien reconoce esta dificultad teórica como una aporía de la emancipación: “Si la dicotomía [de la emancipación] no es constitutiva, sino que más bien la *expresión* de un proceso positivo, el ‘otro’ no puede ser *real*: dado que la dicotomía está fundada en una necesidad objetiva, la dimensión oposicional también lo está necesariamente y, en este sentido, es parte de la identidad de las dos fuerzas confrontadas. La percepción del otro como otro radical puede ser sólo una cuestión de apariencias [...] No habría quiebre, ni emancipación verdadera, si el acto constitutivo del acto emancipatorio fuese sólo el resultado de la diferenciación interna del sistema opresivo” (Laclau 1996, 3). La alternativa de Laclau es reconocer el sentido dicotómico de la emancipación y asumir su carácter aporético. Precisamente en la medida en que la otredad radical del acto emancipatorio no puede ser erradicado, éste se organiza como una dicotomía parcial y precaria al interior de la fábrica social o, en otros términos, de las interpelaciones ideológicas disponibles.

reacción, izquierda y derecha, y, sobre todo, como enseña por otra parte el psicoanálisis, entre represión y deseo. ¿Es suficiente, por ejemplo, oponer a la noción de pueblo homogéneo defendida por la larga tradición moderna, luego católica y corporativa, un concepto de pueblo “heterogéneo”, como piensa el sociólogo chileno Carlos Ruiz?, ¿no está implicada la psicología de masas y su profusa terminología físico-biológica, multiplicativa y pluralista, en la lectura de las insurrecciones, las multitudes y las masas, promovidas por la izquierda global?, ¿no es la idea de barbarie, como corte originario con la civilización, que promueve el pensador argentino Domingo Faustino Sarmiento, aquello que motiva a una serie de intelectuales a una identificación con la alteridad enigmática, radical, inaccesible?, ¿no es, en fin, el concepto decimonónico y también posmoderno de revolución como interrupción del tiempo, una formulación secularizada de la teoría del milagro?

Dejo estas preguntas en suspenso. Advierto, en todo caso, que no se trata de promover una visión que equivalencia al fascismo con el antifascismo. Más bien lo contrario: incluso ahí donde el conservadurismo actúa en forma de irrupción popular, involucra la configuración siempre aporética del gesto emancipatorio, (pienso en el éxito global de las *alt-rights*, que secuencia múltiples movimientos insurreccionarios). Por otra parte, una teoría nítida sobre el fascismo identifica el momento de violencia transgresiva que anima, de una manera u otra, la insurrección conservadora—ejemplos sobran: la *Konservative Revolution* alemana, el tradicionalismo católico de Plinio Correa en Brasil y sus seguidores chilenos, etc. El filósofo brasileño Vladimir Safatle, indica como una de las características primordiales de los movimientos de extrema derecha cierta capacidad para desplazar los deseos rebeldes hacia las formas de la reacción y la identificación autoritaria (Safatle 2019).³⁴ Este tipo de hipótesis

³⁴ El revolucionario ruso León Trotsky habría sido uno de los primeros en leer la reversibilidad, la apertura máxima de la revuelta hacia la reacción—y viceversa: “Los bruscos cambios de visiones de masas y estados de ánimo

guarda una ventaja única respecto del freudmarxismo que, a partir de Wilhelm Reich, interpreta el fascismo como la mera radicalización represiva del orden patriarcal. En cierto sentido, el fascismo azuza el goce de la transgresión, lo hace posible, compromete a los sujetos con el núcleo de su deseo; aquello que Freud llamó la pulsión de muerte.³⁵

En términos de recursos, el presente trabajo hace un uso profano de las fuentes, fluctuando entre varias opciones disciplinares. Desde luego, los rasgos de inscripción en la filosofía como opción interpretativa y disciplinaria son difíciles de ocultar para el investigador, pero hay también una abundancia de materiales historiográficos, literarios y políticos. Para los dos primeros capítulos, que hacen juego, se trata del pensamiento católico hispánico y, sobre todo, de los problemas conceptuales que ofrece al republicanismo temprano en Chile. En gran medida, esos problemas siguen existiendo en los términos de la existencia de una “república

derivan, no de la flexibilidad y movilidad de la mente humana, sino precisamente, al contrario, de su profundo conservadurismo” (Trotsky 2010, xvi). Esta idea de Trotsky se ve dramáticamente confirmada cuando, en su lectura de la revolución de 1905 en Rusia, parte de una extraña confirmación: la revolución se puede producir como efecto de situaciones escabrosas de la conciencia nacional, puede comenzar por donde menos se la espera. En particular, de los progromos. Una intuición similar habría animado a Marx cuando, en su descripción de los hechos de 1848 en Europa, considere la profusión de una prensa popular antisemita como parte de un anticapitalismo de base. Dichas lecturas, hechas como están por parte de dos intelectuales judíos, contrastan con cualquier juicio moralizante respecto de la acción de masas, predominante en la izquierda heroica de la segunda mitad del siglo XX.

³⁵ El escritor chileno Roberto Bolaño descubre, en unos términos insuperables, lo que le cabe al fascismo como afecto fundamental; un cruce irrevocable entre la cultura nacional y la pulsión de muerte. Ese ha sido el proyecto de *Nocturno de Chile* (1999), que emula a José Miguel Ibáñez Langlois en Sebastián Urrutia Lacroix. La prosa pesada de Urrutia Lacroix reproduce, en un espejo frenético, el tipo de escritura de Ibáñez Langlois, conocido por su seudónimo de Ignacio Valente—su compromiso con Neruda, con la Mistral, con la poesía nacional como encarnación de un telurismo que hace coincidir la conciencia del sujeto con la “magia podrida” (Bloch: *faler Zauber*) de los filosofemas nacionales; todo ello constituye un material funesto, la cifra de un paralaje nacional que deviene interpelación ideológica en la “raza” chilena. En otro momento de la literatura de Bolaño, el protagonista de *Estrella distante* (1996), novela que bien podría calificar como pequeño aparato teórico, Carlos Wieder, poeta vanguardista y militar ultraderechista (nótese la paradoja) declara que “el silencio es como la lepra, el silencio es como el comunismo, el silencio es una pantalla blanca que hay que llenar” (Bolaño 1996, 54). Precisamente, él llena esa pantalla con las consignas del terror militar que la presente disertación reencuentra en el archivo belicológico chileno, cuando escribe sobre el cielo “*la muerte es Chile, la muerte es responsabilidad, la muerte es crecimiento, la muerte es comunión*” (88). Presencia de la muerte para la que Bolaño fabrica un clímax lúgubre en la exposición fotográfica de Wieder, induciendo el estupor de los asistentes a su exhibición vanguardista. Se trataría de un caso extremo de estetización de la política, en el que Bolaño inscribe el nombre de Joseph de Maistre (98). Este núcleo siniestro (*Unheimlich*) de la nacionalidad, el compromiso simbólico entre sadismo y nacionalismo, constituye, quizás, el ideologema central que me propongo destrabar en el presente trabajo.

católica”, que bien podría considerarse un oxímoron.³⁶ Para el tercer capítulo, los historiadores católicos de Chile y Argentina constituyen una fuente primaria: son ellos los que, en todo caso, producen un pensamiento que va más allá de la historia, alcanzando a constituir una filosofía residual de la reacción tardía—la filosofía, de hecho, es de desempeño más bien pobre en el conservadurismo chileno. Para el cuarto capítulo, la literatura de Sarmiento ha sido, evidentemente, el material fundamental, además de algunas obras literarias del romanticismo chileno y argentino. Finalmente, el capítulo de cierre conmina una plétora de recursos que van desde la literatura psiquiátrica argentina, el ensayismo positivista en Bolivia y Brasil, el pensamiento nacionalista chileno, y la novela naturalista latinoamericana.

La tesis metodológica central que sigo aquí, a la hora de acercarme a la historia intelectual, para redundar, ronda en torno a un viejo problema de la historia de las ideas, contenido en el debate sobre las “ideas fuera de lugar” a propósito del artículo del brasileño Roberto Schwarz sobre el no-lugar de las ideas europeas en América Latina.³⁷ Con el fin de anticipar al problema de si las ideas que aquí expongo e intento rastrear son la mera importación del acervo ideológico y literario europeo, creo necesario sostener la hipótesis de que las ideas están inevitablemente en su lugar. Es precisamente la historia de los desplazamientos y apropiaciones de diversos nudos ideológicos, lenguajes políticos y tendencias teóricas, aquello que tiende a mostrar que las ideas son apreciadas, usadas, devenidas hegemónicas o enterradas obedeciendo a los vectores coyunturales en los que están inscritas. Ello implica distinguir rigurosamente la pregunta por el desarrollo desigual de la modernidad latinoamericana, de la pregunta por el desarrollo desigual de las ideas.

³⁶ En el mismo sentido que es paradójica, por ejemplo, una “república islámica”.

³⁷ Cf. “As idéias fora do lugar” (Schwartz 1970). También, de Elías Palti: “Una vuelta al problema de las *ideas fuera de lugar*. Aclaraciones necesarias y contradicciones cuarenta años después” (2019).

Respecto de los capítulos, debo reconocer que el trazado original de la presente disertación proponía llegar hasta la génesis de la ideología neoliberal. En particular, para posibilitar una explicación del neoliberalismo chileno entendido como caso de composición ideológica y dispositivo intelectual, con su plétora de remanentes católicos, articulado en torno a una capacidad inédita de la intelectualidad de derechas para conectar elementos del decisionismo schmittiano, el corporativismo y la renovación del principio monárquico, con una teoría científicista inflexible sobre el dinero y la inflación.³⁸ Como se sabe, una síntesis edificante de los ideologemas neoliberales la constituye el pensamiento de Jaime Guzmán, sobre el que diversas sumarizaciones y análisis han producido una literatura erudita.³⁹ Sin embargo, ello implicaba dejar atrás una tarea más importante: comunicar los ideologemas que anteceden al neoliberalismo chileno, ir más allá de los *Chicago boys*, mostrando las formulaciones alternativas de la propia imaginación conservadora (cf. Valdés 2021).⁴⁰ Que esta política económica no hubiese sido realizable en Chile sin un régimen como el de Pinochet, es algo archiconocido. De lo que se trata, por ahora, es de interrogar lo que podría llamarse la prehistoria de la restauración neoliberal, acaecida con la crisis del patrón de acumulación fordista y el equilibrio de posguerra. En esta interrogación sobre la prehistoria intelectual de la restauración neoliberal, encontré al menos cinco antecedentes dignos de consideración: la militancia católica y teológico-política hispanas, el *teologumenon* de la nación latinoamericana, la historiografía reaccionaria, el romanticismo político y la psicología de masas.

³⁸ El estatuto de ciencia, como recuerda Juan Gabriel Valdés, fue siempre reivindicado por los ideólogos neoliberales (Valdés 2021).

³⁹ En especial, de Renato Cristi: *El pensamiento político de Jaime Guzmán* (2000).

⁴⁰ Respecto del neoliberalismo, la tesis de Juan Gabriel Valdés, *Los economistas de Pinochet* (2020), constituye un trabajo invaluable, en mejor posición para dar cuenta de la política económica de Chicago. “La relación estrecha—dice Valdés—entre una rigidez teórica y el método instrumental como procedimiento de verificación de hipótesis conduce, necesariamente, a introducir las premisas teóricas en la realidad concreta sobre la que se debe actuar” (2021, 93).

El primer capítulo de la presente disertación, “Teología política y militancia católica hispana”, comienza con la historia de Pedro Olavide. En mi opinión, Olavide representa un límite del poder imperial hispánico, toda vez que sobre su cuerpo se infringe uno de los últimos castigos de notoriedad pública de la inquisición española en las colonias. Había sido un adicto a la Francia revolucionaria, pero escribe un pomposo libro de autocrítica titulado *Evangelio en triunfo* que, según historiadores católicos del siglo XX como Jaime Eyzaguirre, tuvo importancia para aminorar las influencias ilustradas en la ideología de las independencias. En un momento subsecuente, analizo a un autor que, con toda seguridad, influyó en una generación de escritores católicos que se extiende hasta Menéndez Pelayo: Fernando de Zeballos. Lo que me pareció más relevante de la escritura de Zeballos, más allá de su necesidad permanente contestar a los filósofos “ateístas, materialistas o espinosistas”, es su obsesión con el fantasma femenino de Bárbara Radziwiłł, esposa de Segismundo II, que encarna un goce prohibido, comprometido con el saber filosófico, y un poder de desincorporación de la imperialidad católica. Posteriormente paso a Joseph de Maistre, quien parece confirmar las tesis de Perry Anderson sobre el absolutismo como reacción feudal “por arriba”—y no, como sugiere el marxismo clásico, forma transicional, aunque ya burguesa, de la modernidad capitalista. Maistre, además, sigue la línea psicológica de Zeballos, centrada en descubrir la “fibra del alma”, como internalización panóptica de la culpa divina—lo que Donoso Cortés llama “represión interior”, por oposición a una represión meramente exterior que fundaría al estado moderno. Finalmente, muestro a partir de ello cómo Donoso entiende la dictadura como un *teologumenon*, y no como el mero ejercicio del poder abstracto. Es decir, como una reconciliación entre exterior e interior. En mi opinión, en esta literatura reaccionaria, apocalíptica y milenarista, se encuentra la verdadera clave de toda la caja de herramientas conceptual de Carl Schmitt.

En efecto; de forma soterrada, los dos primeros capítulos, el primero sobre la génesis del hispanismo reaccionario y el catolicismo ultramontano, y el segundo sobre la forma primigenia que este ideologema adquiere en Chile para enfrentar la alternativa de un cristianismo fraternocrático de la paz universal, están inspirados por la necesidad de aclarar lo que el término “teología política” quiere decir, más allá de su consagración teórica: la filosofía política de la contrarrevolución, la ideología de la restauración rediviva.⁴¹ En otros términos, se trata de mostrar que la consigna schmittiana según la cual todos los conceptos políticos modernos son “conceptos teológicos secularizados”, depende de una operación previa, no evidente, que es la teologización permanente del ser social. Schmitt participa, de este modo, de un concepto más amplio de teología política señalado, entre otros, por Claude Lefort, y que evidencia que, así como existe una teología política reaccionaria, hay también una teología política diferente, la del prójimo (Reinhard 2014). El Chile del siglo XIX vivirá una intensa conmoción, signada por las luchas de clases, cuando la fraternocracia de la teología del prójimo plantee una alternativa humanista a la república bastardeada de la época de Portales. Los protagonistas de esta contienda, el arzobispo Rafael Valdivieso y Francisco Bilbao, representan dos formulaciones diferenciadas, dos modulaciones opuestas de la teología política. Ambas sobreviven en el radicalismo humanista y, por cierto, en la república bastardeada y católica contemporánea con su “secta racional” de economistas e ideólogos del dinero (Serrano 2008).⁴²

“La filosofía como arma de la contrarrevolución” es un título copiado, que ligeramente modifica la entrevista de Althusser titulada “La filosofía come arma della rivoluzione”, concedida en Italia: el sintagma althusseriano, desde luego, pasó a la historia por su simplicidad. La filosofía podría convertirse en una herramienta de lucha. Concepción instrumentalista de la

⁴¹ Sobre el término “fraternocracia”: Jacques Derrida, *Politics of Friendship* (2010).

⁴² Sobre la “democracia de los pueblos”: Gabriel Salazar, *Construcción del estado en Chile (1760-1860)* (2021).

filosofía que, en cualquier caso, no representa muy bien lo que Althusser quería decir, a saber; que todo pensamiento constituye una “toma de partido” (Althusser 1971). Afirmar que la historiografía puede ser un “arma” de la contrarrevolución implica, precisamente, no sólo cuestionar la supuesta objetividad que se arroga un historicismo hoy día decaído, a lo Ranke; sino también que cumple funciones ideológicas. La historiografía—y no sólo la historia—sublima lo que decidí llamar “filosofemas residuales”, conceptos cuya función excede las tareas de la narración historiográfica y el archivo. La historiografía reaccionaria instituye, tanto en Chile como en Argentina, una auténtica máquina mitológica, que retorna a las historias de caballería, al mitologema de Chile como zona de guerra, a la revitalización del mundo medieval; “crepúsculo de la caballería”, dice Eyzaguirre. En este sentido, la deuda de la historiografía reaccionaria chilena y argentina con el medievalismo, y particularmente con André Berdiaev, filósofo católico ortodoxo que escapó del bolchevismo, resulta útil para analizar la fascinación anacrónica de una generación de historiadores con la Edad Media. La necesidad de concebir, en otros términos, el período colonial como último suspiro de la época dorada de la conciencia católica, descompuesta por el “monstruo de tres cabezas” de la reforma y la revolución, en términos de Schmitt, termina en un romanticismo tradicionalista y contrarrevolucionario cuyo mejor representante es el chileno Mario Góngora.⁴³

El capítulo sobre Domingo Faustino Sarmiento (“La alteridad como enigma”) desempeña, en cierto sentido, el rol de un interludio. El objetivo que me propuse con este texto es mostrar que la intelectualidad romántica, liberal, pero también burguesa, ocupa un lugar paradójico en la historia conceptual latinoamericana, teniendo en cuenta su compromiso con el

⁴³ Parte de este capítulo fue publicado bajo el título “Anacronismo e historia: La historiografía reaccionaria, el caso de Chile” en la *Revista Mexicana de Historia* (2022).

romanticismo.⁴⁴ Mediante una revisión de la literatura disponible sobre el problema del corte entre civilización y barbarie que inaugura el *Facundo*, intento mostrar que el objetivo primordial de Sarmiento es no sólo “incorporar” la barbarie al orden del discurso y la ciudad letrada (tesis de Julio Ramos), sino también “producirla”. Podría decirse, siguiendo a Castro Gómez (2000), que la inventa.⁴⁵ En fin; se trata de entender la barbarie como un artificio, como una ficción o una imago del otro que goza demasiado (McGowen 2021). Sarmiento, además, a partir de esta imagen distorsionada de una alteridad enigmática y deseante, asume compromisos populistas. Estos compromisos determinan lo que he decidido llamar la “vía romántica” al capitalismo, siguiendo las viejas reflexiones del marxismo ruso sobre Sismondi y Saint-Simon, autores que Sarmiento conoció, en su etapa socialista. Sin embargo, en su obra madura Sarmiento abandona lo que llamo aquí espontaneísmo. Eso sí, este problema no entra en el rango de esta tesis—que no podía ser un monográfico sobre Sarmiento.⁴⁶

El historiador chileno Alfredo Jocelyn-Holt ha señalado repetidas veces que el positivismo representa una ideología que destruye simultáneamente el romanticismo y el liberalismo. En el último capítulo, titulado “Psicología de masas y jergas de la autenticidad” retomo una tesis diferente, acuñada por Gyorgy Lukács, según la cual existe una suerte de reversibilidad dialéctica entre el romanticismo irracionalista y el positivismo científico. En efecto, la hipótesis fundamental de este apartado es que el positivismo, y especialmente una de sus zonas más debatidas (y más actuales), la psicología de masas, abona el camino para una jerga de la autenticidad, en los términos de Theodor Adorno, de cuño irracionalista. El hoy día poco

⁴⁴ Esta tesis, sin embargo, no es nueva. Cf., por ejemplo, el libro de Tarcus, *El socialismo romántico en el río de la plata* o la historiografía de Tulio Halperin Donghi, a quien la presente disertación debe bastante.

⁴⁵ De Santiago Castro Gómez: “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro”. También ello se encuentra vinculado fuertemente al concepto de *fictive ethnicity* utilizado por Etienne Balibar.

⁴⁶ Véase, por ejemplo, *Conflicto y armonía de las razas en América*, texto tardío del intelectual argentino. En este texto, que parte con una subdivisión de las razas, sin embargo, persiste el elemento romántico en la retrotopía de una “edad del caballo” que habría determinado doblemente la conciencia criolla e indígena (Sarmiento 2020).

comentado libro de Nicolás Palacios, *Raza chilena*, como también *Pueblo enfermo* del boliviano Alcides Arguedas, evidencian esta cabeza de Jano, haciendo concurrir los presupuestos del social-darwinismo con ideologemas nietzscheanos sobre la vitalidad de un pueblo viril y patriarcal, concatenado con su paisaje—esta reducción romántica del sujeto al paisaje también pervive en una obra que reivindica los servicios de la ciencia psiquiátrica para leer la sublevación del sertón brasileño, *Os sertões* de Euclides da Cunha. Por otro lado, en Argentina, Ramos Mejía y su extraordinaria descripción de las masas bonaerenses (la “plebe rosina”, la “negrada”, una aglomeración carnavalesca que habría sido la base de la dictadura de Rosas), cumple un rol central para el retorno al *mito gaucho* de Martínez Estrada o Lugones, quienes reivindican la enigmaticidad de la barbarie ficcionada por Sarmiento frente a las masas urbanas y la “plebe ultramarina”. Este capítulo ambiciona también un análisis de las obras cumbre del ensayismo chileno, en particular *La fronda aristocrática* de Alberto Edwards y el *Portales* de Francisco Antonio Encina. El concepto de fronda, que actúa como fuerza impersonal de la decadencia parlamentaria, reflejado en la época de Portales, adquirió los visos de un historicismo hegeliano, inclusive de una fenomenología del espíritu. Incorporando a este análisis algunos ejemplos de la literatura naturalista y el debate que sostiene Joaquín Edwards Bello con las ideologías raciales en su novela *El roto*, sostengo que el anudamiento entre Portales y la etnicidad ficticia del “roto chileno” trama una catexis del ser nacional.⁴⁷ Cómo esta catexis racial y sus derivados autenticistas sirven para la incorporación de la mitología militar chilena en la jerga de la autenticidad, es el objeto de un último apartado, centrado en diversas formulaciones ideológicas del autenticismo al interior del ejército.⁴⁸

⁴⁷ Menciono de paso que el término “eticidad ficticia” proviene del trabajo de Etienne Balibar, a quien la presente disertación debe varias ideas centrales.

⁴⁸ Todas las obras señaladas en la bibliografía con un idioma diferente al español, y traducidas en el cuerpo de la presente disertación, son mías, a menos que se señale lo contrario.

Chapter 1: Teología Política y Militancia Católica Hispana

Escritura antifilosófica, violencia clerical y teología contrarrepblicana

“Hay *una* verdadera religión y es la cristiana. Solo se trata de saber si esta verdad resistirá, si será capaz de segregar sentido de modo tal que nos ahogemos verdaderamente en él”

Jacques Lacan

Soberanía y filosofía política de la contrarrevolución

Lejos de ser sinónimo de un período de fortaleza para la religión católica y la soberanía cristiana, el reaccionarismo es un síntoma del debilitamiento de un aparato ideológico crucial en las economías feudales: lo que Carl Schmitt llama, en 1922, “filosofía política de la contrarrevolución”. Si surge entre los siglos XVIII y XIX, como atestiguan los nombres invocados por Schmitt—Maistre, Bonald, Donoso Cortés—es precisamente porque el acenso revolucionario de esa época exhibe los límites del poder constituyente en su modulación católica, que para Schmitt no tiene otra base teórica que la del milagro, entendido como excepción y decisión soberana (Schmitt 2009). Si la teología política constituye una constelación conceptual y simbólica tan poderosa hasta hoy día, es porque es al mismo tiempo una toma de partido por una posición epocal—el reaccionarismo—y una teoría jurídico-filosófica sobre el presente. En ese campo, el de la toma de partido por la posición antirrevolucionaria, se instituye como

“argumentándose a sí misma”, dándose cuerpo en una autofagia fundamental provista de datos históricos y cuerpos textuales antiquísimos. Schmitt mismo no deja de reconocerlo: “el autismo es inmanente a la argumentación: su inmanencia, que se dirige polémicamente contra una trascendencia teológica, no es otra cosa que autoapoderamiento” (126).⁴⁹ Por eso llama la atención que entre los seguidores de Schmitt pase relativamente desapercibida la tradición reaccionaria posterior al absolutismo, los nombres de Barruel o de Maistre, la encíclica de 1864 de Pio IX, *Quanta Cura* que condenaba al liberalismo, el naturalismo, el “socialismo y el comunismo” con la misma vehemencia con la que Donoso Cortés lo hiciera en 1851. En América Latina esta tradición tiene variaciones y expresiones locales, como el arzobispo Valdivieso en Chile entre 1843 y 1870, o José Manuel Estrada en Argentina, quien en sus *Discursos sobre el liberalismo* va a insistir: “si los medios se subordinan a los fines, el reino exterior de Cristo es la soberanía universal de la Iglesia” (Romero 2000, 298). En el fondo, Schmitt sabía que sus intenciones eran estrictamente políticas y sólo secundariamente teológicas, y por eso se comparaba con Donoso Cortés: “no siendo teólogo, no me atrevo de discutir con teólogos [...] qué les sucede a los legos en teología cuando lo intentan, lo muestra el triste caso de Donoso Cortés” (117).

Son los poderes de la decisión católica los que se agotan en una tragedia que Donoso Cortés entiende como la enfermedad de tres siglos. Para los reaccionarios, la destrucción de la

⁴⁹ En su debate con Peterson, conocido como *Teología política II*, Schmitt parece oscilar entre dos opciones que a su vez son dos acepciones de la teología política. La primera es este autismo argumental: esto es lo que está detrás de la concepción schmittiana de la posición y de la toma de partido. El partisanismo schmittiano, útil para entender otras filosofías políticas partisanas como la de Althusser, tiene la atracción de que reconoce el fundamento último de cualquier declaración de guerra y distinción amigo/enemigo: lo que él mismo llama “el criterio de lo político en la teología política, la distinción entre amigo y enemigo” (2009, 127). Pero, por otra parte, reconoce los valores que están inmersos al interior de la tradición de la que se sabe inaugurador: “la teoría del decisionismo y de la autonomía de la realización [...] es la cuestión de la reforma y la revolución, del *ius reformandi* y en el siguiente estadio (estructuralmente diferente) del *ius revolutionis*” (121). La continuidad entre reforma (protestante) y revolución (comunista) es del todo una tesis reaccionaria, que Schmitt hace suya sin vacilaciones.

comunidad católica global, el fin del *dominus mundi* del catolicismo, no comienza con la revolución francesa, fenómeno relativamente reciente para la filosofía de la contrarrevolución, efecto de un pasaje al acto de naturaleza satánica. Son los largos períodos de absolutismo, reflejados en nombres pivotaes para la tradición ilustrada como Carlos III en España o Federico II en Prusia, los que habrían comenzado con la descomposición y desincorporación del poder católico (Anderson 1977). El caso de Pablo Olavide es en este sentido un episodio sintomático. Ilustrado y burócrata de la administración de Carlos III, fue condenado por la inquisición, para luego escribir un extenso libro de retracto, que cuenta como testimonio de los tormentos de la conciencia católica en crisis.

Lejos de querer volver al absolutismo y a las monarquías católicas *regalistas* que revientan en el pistón de 1789, o de copiar el modelo monárquico-constitucional anglicano—considerado como una herejía—el reaccionarismo es un tipo de invención que la pluma erudita de Carl Schmitt no hace más que sistematizar como nadie en la historia de las ideas. Frente a la crisis epocal, la reacción proyecta una dialéctica implicada en la coyuntura del siglo XIX: se trata de hacer aparecer en el presente un pasado ficcional, el pasado católico, irreductible a los regímenes recientes, que pervive en la Iglesia como institución regia.⁵⁰

⁵⁰ Este recurso dialéctico, continuará en el siglo XX cuando una generación de católicos del mundo entero, entre los que se cuenta Nicolás Berdaiev como figura central, recurra a la Edad Media como el pasado histórico ideal que debe reeditarse en el presente capitalista degenerado. Chile fue prolijo en la producción de este tipo de católicos medievalistas y reaccionarios, y algunos de los escritores que adscribieron el modelo dialéctico de la intervención de un pasado ficcional en la coyuntura presente, devinieron intelectuales orgánicos de la derecha chilena y del régimen de Pinochet, como el historiador Gonzalo Vial, responsable directo de la legitimación del régimen de excepción terrorista impuesto por la dictadura a través de su *Libro blanco del cambio de gobierno en Chile*, escrito en 1973.

El caso Olavide y el fantasma antifilosófico

En una carta fechada el 8 de diciembre de 1778, Manuel de Salas, considerado uno de los políticos liberales más importantes de la fundación de la república chilena, escribía en Madrid acerca del juicio que ejerciera la Inquisición en contra del abogado Pablo Olavide:

Después de ser despojado de la cruz de Santiago, le sacaron a la capilla con un vestido amarillo y vela verde y el cabello tendido sobre la cara: le sentaron sobre un banquillo sin respaldo, y desde las 8 de la mañana hasta las 12, se le leyó su causa, que constaba de más de cien cargos, afirmados por 200 testigos; se le declaró hereje formal, se le condenó a 200 azotes, sambenito, reclusión en un convento por 8 años donde diariamente predique y enseñe, confiscación de sus bienes, despojo de honores y empleos y destierro perpetuo a 20 leguas en contorno de Madrid, sitios reales, Sevilla, Sierra Morena y Lima. Fue indultado de los azotes y sambenito (1914, 172).

La importancia del episodio es doble. Primero, porque Olavide era peruano, y su juicio debe haber provocado profundas impresiones en Manuel de Salas, quien más tarde destacó por su defensa de los valores liberales durante la independencia Chile.⁵¹ Jaime Eyzaguirre, historiador perteneciente a la derecha católica chilena, señalaría en 1957 que Pablo Olavide ayudó a “formar en Chile el clima de repudio a la revolución francesa” a partir de su “público testimonio”, un libro de autocrítica pública escrito años después del juicio (1778) y titulado *Evangelio en triunfo o Historia de un filósofo convertido* (Eyzaguirre 1957, 78-79). Según nos comenta Eyzaguirre, este libro habría sido apreciado por Manuel de Salas, y difundido ampliamente en las colonias y España, sirviendo a la misión de bloquear las ideas francesas del suelo indiano. Además, el juicio de Olavide se desarrolla durante el reinado de Carlos III, ubicado regularmente en el reformismo ilustrado, expulsor de la Compañía de Jesús de España y sus territorios, y representa un momento límite en las pugnas de poder entre la Inquisición y el clero, por un lado, y el poder político y la

⁵¹ Cf. *Don Manuel de Salas* del historiador Miguel Luis Amunátegui, publicada en 1895.

actividad intelectual de los ilustrados por otro—estos últimos llamados también afrancesados, libertinos, o lo que es más importante *filósofos*.⁵²

“La condena de Pablo Olavide—señala, por otra parte, Franciso Sánchez Blanco-Parody—es un síntoma de que existen fisuras cada vez más patentes entre el poder político y los ilustrados” (1991, 262). Olavide es juzgado, en efecto, en medio de una profusión de literatura apologética y católica de la que, paradójicamente, él terminará siendo otro exponente, con el mencionado *Evangelio en triunfo* de 1798. Ahí, Olavide refuta a sus antiguos ídolos (Voltaire, Rousseau, entre otros) y reniega de la revolución de 1789, tildándola como “espantosa [...] que en poco tiempo ha devorado uno de los más hermosos y opulentos Reynos de la Europa” (1808, iii).⁵³

Marcelino Menéndez y Pelayo comenta el episodio en su famosa *Historia de los heterodoxos españoles* y lo vincula con un motivo típico de la literatura reaccionaria caracterizado por la idea de un *justo castigo*: un castigo proveniente de la inquisición, y otro más profundo, el único capaz de “tocar el alma” y “llamar a la penitencia”, según Menéndez y Pelayo, aquel de haber presenciado “el espectáculo de la libertad revolucionaria” (2021, 147).⁵⁴ Olavide, quien había tildado a España de “república monstruosa, formada de muchas pequeñas

⁵² Sobre el período de Carlos III en España puede consultarse el libro de Antonio Domínguez Ortiz, *Carlos III y la España de la Ilustración* (1988), especialmente el capítulo VI “La política religiosa de Carlos III” (p. 141 y ss.). Domínguez muestra que si bien la política religiosa del *absolutismo ilustrado* español no estuvo exenta de problemas—debido al inmenso poder económico y territorial del clero—si realizó esfuerzos por asentar un poder monárquico independiente y superior al de la Iglesia.

⁵³ El estilo autocrítico del texto de Olavide exhibe una mística del arrepentimiento digna de ser comentada: “He recorrido países inmensos, he viajado por tierras dilatadas, he atravesado abismos desconocidos, he descendido al infierno, he subido al cielo, y por fin he vagado por las inconmensurables regiones, que empiezan con el tiempo y acaban por esconderse en la eternidad [...] ¡quántas cosas he aprendido que ignoraba!, ¡de cuántos errores he salido!, ¡quántas ilusiones de mi espíritu se han disipado! (1808, 2). Para una recensión más acabada del *Evangelio en triunfo*, véase el capítulo VI de *Los orígenes del pensamiento reaccionario español* (Herrero, 1991).

⁵⁴ Menéndez y Pelayo nos da noticia de las circunstancias de la delación que llevó a Olavide a la inquisición: “fray Romualdo de Friburgo delató en forma a Olavide en 1775 por hereje, ateo y materialista, o al menos naturalista y negador de lo sobrenatural, negador de la Providencia y de los milagros [...] lector de los libros de Voltaire y Rousseau, con quienes tenía frecuente correspondencia; poseedor de imágenes y figuras desnudas y libidinosas” (144).

que mutuamente se resisten [...] espíritu de error y de tinieblas nacido en los siglos de la ignorancia” (141) habría encontrado escarmiento no sólo en el episodio inquisitorial retratado por Manuel de Salas, sino también en “la Francia cubierta de terror y llena de prisiones” (149). Frente a un debilitamiento de la inquisición, que Menéndez y Pelayo no deja de encontrar lamentable⁵⁵, el castigo del terror revolucionario parece surtir efecto, incluso más allá de lo que al autor le parece característico de Olavide hasta el final: su “insipidez”, su falta de imaginación, “medianísimo versificador”, “absurdo empeño” por tener estilo.

Comienzo con este episodio no sólo por sus efectos (en Manuel de Salas, en América Latina y la idea de un *rechazo* a los ideales de la revolución francesa que reclaman los reaccionarios tardíos como Eyzaguirre, en el campo de disputas del absolutismo ilustrado hispánico y en la constatación de sus límites), sino también por el tipo de traslado que enuncia, en un siglo de debilitamiento del poder de la Iglesia: un traslado desde el lugar del poder, y por lo tanto del imperio, al lugar de la resistencia política del clero frente a una fuerza de disociación democrática y filosófica. Se podría plantear, a contrapelo de lo que dice Schmitt en *Teología política* (1932), que la “teologización” de los conceptos políticos comienza, precisamente, en un momento de crisis de la política cristiana.

Como indica Marinela Chaui, la teología política podría ser el efecto de un movimiento inverso al que señala Schmitt: en vez de contar con “conceptos teológicos secularizados” tendríamos que deconstruir la sacralización y teologización de una serie de conceptos políticos, surgidos en la materialidad e inmanencia de las luchas políticas dentro y fuera del estado absolutista (2021, 81). La institución conceptual de la teología política es, en otros términos, no

⁵⁵ “La inquisición, aunque herida y aporillada, daba por última vez muestra de su poder mermado y decadente, abatiendo en el asistente de Sevilla al volteranismo de la corte [de Carlos III] y convidando al triunfo a sus propios enemigos” (2021, 144).

desligable de una “militancia reaccionaria” (Moreiras 2004) capaz de producir las modulaciones de una tradición teórica genuina, cuya función política es resistir el momento ilustrado. Desde otra perspectiva, Luis Villacañas afirma, también, que el reaccionarismo “fue la obra de los grupos sociales y estamentos detentadores de la administración religiosa, jurídica y militar luchando en la batalla política contra la irrupción de una sociedad civil liberal y democrática” (2004, 16).⁵⁶ Olavide es quizás al mismo tiempo el lugar en el que el poder inquisitorial puede, por última vez, detentar su capacidad de marcar y desvirtuar los cuerpos (despojado de la cruz de Santiago, sentado en un banquillo sin respaldo durante tres horas, condenado a doscientos azotes, etc.)⁵⁷ y producir efectos de pensamiento, a través de lo que más tarde será el *Evangelio en triunfo*, la obra con la que Olavide se reivindica frente al clero. Es sobre esos efectos de pensamiento, sobre el perfilamiento de una tradición militante y partisana—la teología política—que el cuerpo y el texto de Olavide son vinculables.

En todo caso, años antes del proceso a Olavide ya había visto la luz el “prototipo de literatura antifilosófica española” (Sánchez Blanco-Parody, 256). Este perfilamiento, tan bien retratado por Javier Herrero en *Los orígenes del pensamiento reaccionario español* (1991), estaba desde luego inspirado en autores como Nonnote, con su *Diccionario antifilosófico*, traducido al español en 1773, o Barruel, pero tenía una aplicación local inscrita en el contexto descrito a propósito del proceso a Olavide: el agotamiento de la *política cristiana* europea y especialmente española, mediada por el clero, la Iglesia, la escolástica y otras instituciones. Dicha política cristiana, bien aspectada en algunos hitos cruciales como el debate entre Ginés de

⁵⁶ Villacañas se sitúa aquí en un debate a propósito del lugar del reaccionarismo hispánico. Autores como Javier Herrero (1988) y Sánchez Blanco-Parody (1991) van a sostener que el pensamiento reaccionario español es una reverberación de una literatura más bien europea—e incluso francesa—en el suelo hispánico, tendiente a refutar y desconocer las ideas de Voltaire o Rousseau. Para Menéndez y Pelayo, en cambio, el reaccionarismo reviste un tono original, que él quiere reivindicar en su *Historia de los heterodoxos españoles*.

⁵⁷ Menéndez y Pelayo y Manuel de Salas dan cuenta de que los azotes fueron perdonados.

Sepúlveda y Las Casas (1550-1551)⁵⁸, en las obras del antimachiavelismo hispánico de Pedro Ribadeneyra (1595), o en la *Idea de un príncipe político christiano*, también conocido como *Empresas políticas* de Diego Saavedra Fajardo (1640), no estuvo exenta de tensiones y desviaciones internas, pero tenía como misión defender la posibilidad de una política y una imperialidad cristiana en tiempos protocapitalistas.⁵⁹ Esta última no se desarrolla sin una unidad fantasmática contra la que debe tejer nudos que permitan conservar la unidad entre la fe católica y la empresa política misma—evitando el derrotero de su autonomización, que para Saavedra Fajardo es equivalente a “una política de la maldad” (1988, 126).

Leo Strauss traza este tipo de unidad fantasmática contra la que el reaccionarismo se constituye tendencialmente: el pensamiento de “los sabios del mundo”, cuyo representante máximo es el impiadoso Maquiavelo, admirador de los *falsos* o Averroístas (1964, 211). En definitiva, la sedimentación de una literatura reaccionaria en el mundo hispánico recorre estas tres fases: primero como reacción antimaterialista⁶⁰ y antimachiaveliana, luego como reacción antifilosófica y posteriormente como reacción antirrevolucionaria.

Zaballos y el problema del materialismo

La idea de que una serie de sectas estarían subyugando progresivamente el mundo (fundamentalmente: la secta de los filósofos, la secta masónica, la secta jansenista) es dominante

⁵⁸ Cf. La compilación de textos de Bartolomé de Las Casas y Ginés de Sepúlveda hecha por Angel Losada, *Apología* (1975)

⁵⁹ Utilizo aquí el término de Immanuel Wallerstein en *The Modern World System*. Sobre Ribadeneyra, en especial su *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Príncipe Christiano, para gobernar y conservar sus estados, contra lo que Nicolás Maquiavelo y otros políticos de este tiempo enseñan* fue escrito en un contexto de difusión subterránea de la obra de Maquiavelo, enfatizando que la potestad de los príncipes proviene de Dios (Ribadeneyra 1595/1788, IV). Ya en 1555 Guillermo de Millis había publicado en Medina del Campo *Los discursos de Nicolao Machiaveli sobre la primera década de Tito Livio, ahora nuevamente traducidos de lengua Toscana en lengua Castellana: muy útiles y provechosos para cualquier príncipe o gobernador* (cf. Mestrangelo 1990).

⁶⁰ Recordemos al respecto que los *falsos* fueron aborrecidos por la cristiandad desde muy temprano. Tomás de Aquino escribió su *De unitate intellectus contra averroistas* entre 1270 y 1277, para polemizar contra la tesis de Averroes.

en la literatura europea reaccionaria del siglo XVIII (Herrero, 1991). En 1791 el abate Luiz Mozzi escribe que “una asamblea de filósofos entró a gobernar la nación” francesa y que la extinción de la Compañía de Jesús es mirada ahí como “un glorioso triunfo de la filosofía” (52-53). El libro de fray Francisco de Zeballos *La falsa filosofía*⁶¹ publicado entre 1774 y 1776, representa una de las recepciones hispánicas más completas de la reacción francesa, específicamente jesuita, contra el pensamiento ilustrado.⁶² Más allá de este carácter receptivo de la reacción jesuítica, Zeballos es un autor cuya originalidad consiste en intentar concatenar una serie divergente de autores en el nombre negativo de “filosofía”, asociándolos a una degeneración ligada al goce femenino. Al mismo tiempo Zeballos sitúa el horizonte de su debate en España, poniendo en primer orden los problemas de la soberanía del monarca, de las regalías o potestades legítimas del soberano sobre la Iglesia, y la necesidad de justificar la empresa de descubrimiento y conquista, así como la mantención de las colonias. El libro de Zeballos merece atención porque, escrito antes de la revolución francesa, anticipa un lenguaje y un horizonte que se mantendrá en reaccionarios más bien perfilados y directamente antirrevolucionarios como el francés Joseph de Maistre.

Zeballos despliega la conexión señalada por Strauss entre los *falsifica* averroístas y el pensamiento maquiavélico más allá de la modernidad y la Edad Media, y parte su libro vinculando a los filósofos con “los antiguos epicúreos” que “se abandonaron a toda impiedad, y detienen la verdad de Dios” (1774, 138). Los filósofos contemporáneos no harían más que “abrir los pozos donde bebía Epicuro, para hacer nacer los Dioses de la tierra con terremotos y revoluciones” (140), desconociendo a Dios, “viniendo a ser ateístas, o materialistas, o

⁶¹ *La falsa filosofía, o el ateísmo, deísmo, materialismo y demás nuevas sectas convencidas del crimen de estado contra los soberanos y sus regalías, contra los magistrados y sus posesiones legítimas.*

⁶² Herrero, contra las hipótesis que atribuían originalidad a la obra de Zeballos (Menéndez y Pelayo), señala que “Cualquier lector de *La falsa filosofía* verá en seguida que la obra procede directamente de Nonnotte”.

espinosistas” (138). Lo que nos deja entrever el texto de Zeballos es la institución de una contra-tradición, de un elemento que subvierte el campo de la política cristiana, y que requiere ser pensado como una unidad. Si bien el libro ya no está escrito en los términos de la vieja escolástica, el proyecto político imperial de España debe defenderse de un elemento subterráneo que lo subvierte—la “filosofía”. Aquí podemos parafrasear a Althusser y pensar en la existencia de una “corriente subterránea”, pero una que funciona como fuerza de desincorporación y no sólo como “tradición materialista” (2006).⁶³ Zeballos va introduciéndonos en los motivos de esta corriente subterránea y en sus vicios, y no duda en incluir a referentes de la política cristiana—Bartolomé de Las Casas, particularmente—en su revisión histórica.⁶⁴ Son aquellos cristianos que han sido utilizados por Montesquieu, particularmente, para desprestigiar la unidad del imperio católico español y sus reyes, “mala fe de los Filósofos” (306) que desconocen que los indios practicaban “antropofagia, sodomía, impiedad con los padres y mayores, sacrificio de hombres a los demonios y otras abominaciones bestialísimas” (318). Contra Las Casas, desprestigio de España, Zeballos reivindica no sólo al viejo Ginés de Sepúlveda, sino también al holandés Hugo Grocio, teórico más moderno, y por supuesto, más burgués.⁶⁵

Zeballos no es un defensor de la monarquía universal cristiana, de tintes mesiánicos, requerida por ejemplo en Nicolás de Oresme (1320-1382), sino de los proyectos monárquicos nacionales, aunque en su variante católica. Por tanto, puede ser leído como un reaccionario de su

⁶³ En un texto posterior al de *La corriente subterránea*, titulado *La única tradición materialista*, Althusser va a utilizar este sintagma que considero desafortunado. Al convertirse en tradición, el materialismo termina repitiendo aquello que intenta negar, la institución de unos bordes filosóficos estables epitomizados como unidad. Cf. *Late Writings* (2006).

⁶⁴ Sobre Las Casas, Zeballos dice que era un “prelado lleno de celo ardiente, aunque no según ciencia” y que ha escrito un “romance” que ha servido a “la mala fe de los Filósofos y otros extranjeros” (306).

⁶⁵ Es interesante, en efecto, comprobar que Zeballos utiliza a Grocio contra Montesquieu y Las Casas. Grocio es escritor de *Mare Liberum*, un libro que justifica el derecho común al mar en aras del comercio. Señala en cierto sentido la ambigüedad de Zeballos, entre dos conceptos del *nomos* espacial analizados por Carl Schmitt en 1942, pero también entre dos proyectos de modernidad—una burguesa y laica, otra cristiana y señorial.

época y de su coyuntura, atento a las variaciones del poder imperial y a la imposibilidad de una política cristiana monárquica universal en un período de prevalencia de los estados-naciones.⁶⁶ Aun así, Zeballos está preocupado del surgimiento, en el corpus mismo de la nación cristiana, de una fuerza de desincorporación cuyo nombre propio llega a ser la filosofía, adicción y signo de los “impíos libertinos” que “atropellan la Ley y pasan sobre ella”, a diferencia del cristianismo que, cosa importante a la hora de pensar el deseo de la política cristiana, “ama la Ley, y la Ley es fiel para él” (383). Es por esta razón que esa fuerza de desincorporación debe ser identificada en un trazo amplio, que retrocede en un giro arqueológico hasta “las fuentes del atomismo en Demócrito y Epicuro, y las sucesivas evoluciones del materialismo hasta que llega a Roma y se formula en los versos de Lucrecio” (Menéndez y Pelayo 2021, 473).

Es importante recordar que el antifilosofismo de Zeballos se nutre de dos fuentes diferenciadas: primero, el antimaquiavelismo y antimaterialismo, que llega a ser determinante en pensadores ilustrados como Voltaire y una serie de autores considerados como *deístas* por su denegación de la intervención activa de la divinidad en las cosas del mundo, la idea de un *deus otiosus*.⁶⁷ En segundo lugar, de la tradición hispánica católica de la que aparece como heredero directo. La primera tradición, el antimaterialismo, se perfila todavía de forma bastante clara en el *Antimaquiavelo* de Federico II, escrito a partir de su abundante correspondencia con Voltaire, y prologado por este último.⁶⁸ Federico afirma en el comienzo de su obra que “*El Príncipe* de Maquiavelo es a la moral lo que la obra de Spinoza en materia de fe” (1740/1995, 9). En cuanto

⁶⁶ “España, ni ningún otro Estado llegará jamás a ser una Monarquía Universal” (368). Nicolás Oresme utilizó el término *dominus mundi* para referirse a esta posibilidad. Su negación es obviamente parte de la defensa del absolutismo. Sobre el problema de la monarquía universal el filósofo chileno de derecha Daniel Mansuy ha escrito *Naturaleza y comunidad: aproximación a la recepción medieval de la Política: Tomás de Aquino y Nicolás de Oresme* (2008).

⁶⁷ Sobre la ilustración como cote o límite a una tradición más radical cuyo nombre más importante sería Spinoza, puede consultarse la obra monumental de Jonathan Israel, *Radical Enlightenment* (2001).

⁶⁸ *Antimaquiavelo, o Refutación del Príncipe de Maquiavelo*.

a la tradición hispánica, como muestra la obra de Ribadeneyra, también se instituyó como una contestación a Maquiavelo.⁶⁹ Ribadeneyra construye su refutación del maquiavelismo a través de un rescate institucional, jesuítico, de la tradición, y en ese sentido se puede pensar como un antecedente del pensamiento de Zeballos: los “políticos” como Maquiavelo quieren que el fin principal del gobierno sea la “conservación del estado” sin la mediación directa de la religión, pero los “príncipes cristianos” deben entender que su potestad viene de dios (Ribadeneyra 1597/1788, iv-x). Zeballos defiende titularmente las regalías de “su Majestad”, más o menos en pugna con la noción católica del príncipe cristiano, pero hacia el cuarto tomo de su monumental obra intensifica el tono reaccionario, recomendando a los príncipes no meterse “a pontífices y reformadores” como ha sucedido en la tradición anglicana (Menéndez y Pelayo 2021, 156).

Esto parece confirmar que Zeballos es un antecedente del pensamiento antirrevolucionario católico, aunque haya escrito décadas antes de 1789. Como dice Menéndez y Pelayo, la ilustración monárquica de Carlos III tuvo a Zeballos por aliado mientras se trató de refutar a Spinoza o Hobbes, pero luego “empezaron a ver muy claro que la bandera que les parecía amiga era una bandera de guerra” (2021, 157). Lo que está en juego en esta *bandera de guerra*, en todo caso, es la denegación de una fuerza de desincorporación y desunión de la comunidad cristiana y católica, representada por un trazo largo en el que Zeballos vincula a nombres tan disímiles como Las Casas y Epicuro con Maquiavelo o Boyle.

El “celo contra las doctrinas y las sectas peregrinas, y la intolerancia [hacia] los *novatores*” (1774, 383) que defiende Zeballos tiene, entonces, un objeto privilegiado de su fijación: los filósofos “civiles o políticos” cuyo nombre es “un pésimo agüero para los

⁶⁹ En este punto, cabría consultarse, con las precauciones del caso, el análisis de Foucault en su curso de 1978, *Seguridad, territorio y población*. Lamentablemente, Foucault queda atrapado en una lectura archivística superficial de la obra antimachiavélica, a la que considera de un contenido positivo equivalente y al mismo tiempo epistemológicamente superior a la obra de Maquiavelo (Foucault 2006, 109-159).

gobiernos”. Maquiavelo, por ejemplo, “inspira en los pueblos el aborrecimiento de los reyes y el gobierno monárquico, una vez [persuadidos] de que todo príncipe es monstruoso” (287). El autor florentino representa el prototipo del engañador impiadoso que la tradición debe no sólo refutar, sino también reprimir con toda violencia: Maquiavelo es un maestro de las apariencias, que extrae “reglas e ideas abstractas” de una maligna política en la que los monarcas se vuelven “príncipes de la inhumanidad”, pero que en realidad tenía “gusto por el gobierno popular y libre” (287-294).

Zeballos lee juntos Maquiavelo y Spinoza, describiendo al último como “uno de los filósofos que han trabajado en más daño en la política y los estados”, autor de una filosofía que es “una exhortación a la anarquía, una conspiración que siempre grita contra las dignidades eminentes, una trompeta contra el sosiego y el orden público, un *perpetuo tumulto*” (294).⁷⁰ En este punto, la escritura de Zeballos no deja lugar a dudas respecto a su vocación antirrevolucionaria y reaccionaria, en la medida en que inculpa a los elementos del *vivire libero* que habían destacado en la filosofía del iluminismo radical y el materialismo político por su valoración positiva del *scandoli* y las revueltas sociales.⁷¹ El concepto de *tumulto*, por otra parte, entronca con una condena abierta de las alteraciones a la comunidad cristiana y el espíritu del catolicismo. Para Zeballos, la filosofía metaforiza la figura del tumulto como alteración, subversión y revuelta. Mientras que en la tradición republicana de Maquiavelo el *tumultus* era leído directamente como síntoma de la grandeza de las repúblicas y de su buena salud, Zeballos interpreta el tumulto en el sentido de la algazara social y el desorden, la desincorporación y la amenaza. Los filósofos son “gladiadores, luchadores y demás clases de combatientes” que

⁷⁰ Subrayados míos. Cf. el libro de Toni Negri, *El poder constituyente* (2010), donde Maquiavelo aparece como parte de una misma tradición de pensamiento ontológico-metafísica de la potencia junto con Spinoza—y Marx.

⁷¹ Sobre el *vivire libero*, véase el libro de Miguel Vatter *Between Form and Event, Machiavelli's Theory of Political Freedom* (2000). Sobre el “iluminismo radical”, el mencionado libro de Jonathan Israel.

“siempre pugnan y se resisten entre sí mismos” (303) y bajo cualquier manera que se presenten, “ya de materialismo, ya de espinosismo, ya de fatalismo [son] un mal absoluto y sin ninguna mezcla de bien” (304).⁷²

El terror teológico ante el goce femenino

El libro de Zeballos nos deja leer además una doble obscenidad en el surgimiento de la reacción. Primero, a partir de su ubicación histórica, sólo dos años antes de la condena de Olavide, se enmarca en los últimos estertores de un tipo de “paradigma soberano”, para usar la terminología foucaultiana, inquisitorial, centrado en la ofuscación material de las escrituras materialistas—expuestas en el famoso *index* de obras prohibidas—y en la violencia puntual ejercida sobre los cuerpos disidentes, así como en el rechazo del *tumultus* y los desórdenes de la república. Igual de obscena es una preocupación persistente al interior del catolicismo, por el lugar del goce femenino y su relación con la economía simbólica y discursiva de la Iglesia y el principado cristiano. La revolución y la filosofía representan conjuntamente la existencia de un elemento de disrupción femenino.

Para Zeballos, Bárbara Radziwiłł (1520-1551), esposa de Segismundo II, es el arquetipo de la mujer-filósofa impía: “hembra de una indómita lujuria, que vivió públicamente con los adúlteros, y que, sin dejarse buscar de algunos, salía ella a provocar a muchos [...] era la cantora y panegirista continua de las delicias sensuales” (266). Esta “princesa irreligionaria o filósofa” representa el tipo de peligrosidad constitutiva que se espera de las libertinas: infidelidad,

⁷² Zeballos también lee este concepto de tumulto en un poema de Horacio: “O imitatores, servum pecus ut mihi saepe/ Vilem, saepe iocum, vestri moveré *tumultus!*” (Zeballos enfatiza el *tumultus* en latín). Manuel de Arjona traduce esta epístola (la número XIX) de Horacio: “Cuántas veces mi bilis ha movido, y mi risa también, vuestra algazara”. La palabra tumulto, *tumultus*, sin embargo, ya había jugado un rol en los *Discursos* de Maquiavelo, de forma completamente diferente a la de Zeballos: “si los tumultos fueron causa de la creación de los tribunos merecen suma alabanza” y “quitando de Roma la causa de los tumultos, se quitaba también su grandeza” (Maquiavelo 2009, 142).

temeridad frente a los “suplicios o premios eternos” (267).⁷³ Filósofa o sabia (266), Bárbara Radziwiłł es otro nombre de aquello que encanta y daña la tradición católica: el vínculo entre goce femenino y filosofía. Desde esta perspectiva, el pensamiento de Zeballos entronca con un tipo de soberanía patriarcal, *erecta*, figurada en torno al nombre del padre y el objeto fóbico que lo acompaña, a saber, la idea de una erotización femenina agresiva, metaforizada en la filosofía.⁷⁴ Este tipo de soberanía anclada en la metáfora paterna, es la que pasa a formar parte del repertorio conceptual del reaccionarismo, con su denegación del goce femenino entendido como libertinaje, y la afirmación de una *ipseidad* de la tradición y del monarca (cf. Derrida 2010, 91-166). Precisamente esto es lo que nos autoriza a plantear una lectura *letrada en el deseo* para el caso de Zeballos, que dé cuenta del goce femenino encarnado en la filosofía, y del fantasma sádico que reside en el poder inquisitorial.⁷⁵

La falsa filosofía muestra la constitución progresiva de un fantasma ideológico que obliga a la fundación de un discurso y un horizonte simbólico—el discurso reaccionario, la “filosofía política de la contrarrevolución” al decir de Schmitt (1963). Entendiendo que, lo que opera en el reaccionarismo hispánico es la confrontación con un fantasma, el fantasma de la desincorporación, del materialismo, el maquiavelismo, el “espinosismo”, podemos señalar que es

⁷³ Subrayados míos

⁷⁴ Para Lacan, la reflexión psicoanalítica permite leer la religión católica en torno a la metáfora paterna. Precisamente en el *Discurso a los católicos* escribe: “La reflexión de *Totem y tabú* gira en torno de la función del objeto fóbico y lo sitúa en camino de la función del padre. Esta constituye en efecto un punto de viraje entre la preservación del deseo, su omnipotencia [...] y el principio correlativo de una prohibición, sostén de ese deseo puesto a distancia. Los dos principios crecen y decrecen juntos, aunque sus efectos son diferentes: la omnipotencia del deseo engendra el temor de la defensa que se manifiesta en el sujeto, la prohibición expulsa del sujeto el enunciado del deseo para hacerlo pasar a Otro, a ese inconsciente que no sabe nada de lo que sostiene su propia enunciación” (2005, 37). ¿Qué es lo que no sabemos del reaccionarismo?, ¿cuál es su inconsciente? La posibilidad de una historia de las ideas *letrada en el deseo* está en juego en esta cita de Lacan y en nuestra lectura de Zeballos a partir de ella.

⁷⁵ Sobre la idea de una teoría “letrada en el deseo”: *Read my Desire: Lacan Against the Historicist* (Copjec 2015). Recordemos en todo caso la presencia de una interrogación a propósito de este goce en el seminario *La bestia y el soberano*, cuando Derrida insite en el *la...el* que constituye el artículo definido de cada uno de los problemas—el soberano y la bestia.

precisamente a partir de allí que la reacción instituye sus “castillos interiores”, en términos de Lacan; su propia *fortificación* conceptual e ideológica.

La figura de una amenaza femenina utilizada por Zeballos, con toda su carga de erotismo desestructurante, nos apoya en esta hipótesis. La filosofía y los “pseudo-filósofos” son, para el reaccionarismo, una construcción fantasmática, cuyo servicio teórico esencial es cubrir el trauma histórico del agotamiento de la política cristiana en su modulación católica. El reaccionarismo, como toda figuración y constitución de una interpelación ideológica, es una política de confrontación del otro amenazante y una expresión de la necesidad de su refrenamiento por la ley.⁷⁶ El surgimiento de la teología política como institución teórica refleja, entonces, las tensiones de la política cristiana, entre un reacomodo en torno al amor al prójimo como forma de cristianismo democrático, como en Michelet o Lammenais, o una diferenciación antirrevolucionaria, posición dentro de la cual el pensamiento de Carl Schmitt representa una síntesis edificante. Zeballos es un momento pivote para la tradición, en tanto reivindicación abierta de una represión cargada de violencia, hacia el doble objeto al que se le tiene fobia, la revolución y la filosofía, el iluminista Olavide y la mujer-filósofa libertina, Bárbara. Que parte de la tradición republicana, como muestra Claude Lefort, haya recurrido a otra variable de la teología política, a una solución alternativa signada por la frase *dios es amor*, es algo que nos permitirá leer la irrupción del bagaje simbólico del reaccionarismo en Chile (cf. Lefort 1996,

⁷⁶ Utilizo aquí una fórmula de Lacan en torno a la problemática relación entre deseo y ley: “El deseo se esboza en el margen donde la demanda se desgarrá de la necesidad [besoin]: margen que es el que la demanda, cuyo llamado no puede ser incondicional más que si es dirigido al Otro, abre bajo la forma de la falla posible que puede aportarle la necesidad [besoin], por no tener satisfacción universal (lo que se llama: angustia). Margen que, por más lineal que sea, deja aparecer su vértigo, por poco que no esté recubierto por el pisoteo de elefante del capricho del Otro. Es ese capricho sin embargo el que introduce el fantasma [fantôme] de la Omnipotencia no del sujeto, sino del Otro donde se instala su demanda (sería hora de que ese cliché imbécil fuese, de una vez por todas, y para todos, colocado en su lugar), y con ese fantasma [fantôme] la necesidad [nécessité] de su refrenamiento por la Ley.” (Lacan 2006, 689)

233-277). Antes, sin embargo, se requiere explorar el desarrollo de la filosofía contrarrevolucionaria europea.

La teología política como pensamiento reaccionario

El proyecto de “genealogía teológica” emprendido por Giorgio Agamben en *El reino y la gloria* es un pasaje sintomático de la relación que los herederos del concepto de teología política sostienen con la tradición contrarrevolucionaria y el pensamiento de la reacción. En su obra los nombres de la tradición reaccionaria y contrarrevolucionaria aparecen escasamente problematizados. Donoso Cortés, uno de los autores más reivindicados por Schmitt, no es mencionado en ninguno de los volúmenes de *Homo Sacer* (2017) pese a la importancia que reviste en el proyecto mismo de la teología política. Mientras que autores como Jacob Taubes han resaltado la importancia de la tradición reaccionaria y la contrarrevolución en la obra de Schmitt (Taubes 2007, 150-166), para Agamben el término “teología política” acaba hipostasiado como función programática que autoriza la relevación de fuentes históricas de la tradición católica y latina, por sobre el contexto histórico en el que se perfila la idea misma de teología política y su núcleo conceptual.⁷⁷ Como ha observado José Luis Villacañas, la estrategia de los seguidores de Schmitt parece consistir más bien en “[instalarse] de forma cómoda en sus premisas para así producir impugnaciones tanto más fáciles” (2016, 11-12).⁷⁸

Mediante este movimiento de hipóstasis Agamben se permite ir desde la “tesis lapidaria” de los conceptos teológicos secularizados (*sakularisierte theologische Begriffe*), a la hipótesis

⁷⁷ Taubes reconoce abiertamente el tipo de pensamiento apocalíptico-contrarrevolucionario que está en el corazón de la filosofía política schmittiana. La importancia del capítulo sobre la contrarrevolución consiste, para Taubes, en la posibilidad que abre, en la filosofía schmittiana, de figurar una oposición duradera entre satanismo y catolicismo, es decir, una reafirmación posicional/partisana

⁷⁸ Villacañas va incluso más allá cuando señala que “para abordar esta problemática [la teología política y la división de poderes] se requiere algo más que comentar un puñado de citas de lejanos tratados teológicos, como ha hecho Agamben en su *El reino y la gloria*” (2016, 11).

suplementaria de un dominio total, económico, zoopolítico y biopolítico, de lo teológico. De tal manera que, inclusive la modernidad europea, no sería más que una “signatura” más de la teología, una forma de secularización (Agamben 2017, 374-377). Independiente de las disposiciones partisanas o posicionales del propio Schmitt, el concepto de teología política retomado por Agamben o Roberto Esposito es la historia de la institución de una *problemática*, un campo de disposición conceptual y terminológico, un dispositivo teórico que al mismo tiempo prescribe y permite la reflexión sobre su objeto.⁷⁹

En este tipo de lectura, la teología política es considerada muy por fuera de su inscripción y su aire de familia con la reacción y la contrarrevolución. Para Espósito, la línea que va de Agustín a Kant es de punta a cabo teológico-política, y engendra el “dispositivo persona”, pieza fundamental de la “máquina teológica” de occidente. De tal modo que si hay algo que define a lo teológico-político es la imposibilidad radical de encontrar cualquier tipo de afuera a su lógica implacable. Las soluciones deben provenir desde un interior que se ofrece como reino mesiánico, como interrupción paulina o como exultación cristiano-primitiva de una vida sin soberanía: “la figura bíblica de la liberación de todas las deudas, ya no confinada en [la figura del] año sabático, puede devenir el espejo filosófico y político en el cual la teología política atisba la posibilidad imprevista de su propia desactivación” (Esposito 2015, 11-15).

Para emprender una deconstrucción y una historia conceptual de la teología política sería más productivo, en mi opinión, una visitación atenta a los lugares en los que se instituye como

⁷⁹ En *Para leer El Capital*, particularmente, Althusser ha caracterizado la idea misma de problemática al menos a partir de estas dos hendiduras: la de constituir una “unidad del ver y del no ver en el ver”, es decir, una forma de lectura, siempre opaca—como cualquier otra—de la realidad, pero al mismo tiempo siempre anclada en el poder ofrecido por una terminología. “La misma relación que define lo visible define también lo invisible, como su reverso de sombra. El campo de la problemática es el que define y estructura lo invisible como lo excluido definido, excluido del campo de la visibilidad y *definido* como excluido, por la existencia y la estructura propia del campo de la problemática; como aquello que prohíbe y rechaza la reflexión del campo sobre su objeto, o sea, la puesta en relación necesaria e inmanente de la problemática con alguno de sus objetos” (Althusser 2006, 31).

problemática, como campo conceptual y como hipóstasis posicional, en torno a la figura del enemigo y al concepto reaccionario-contrarrevolucionario de soberanía (Balakrishnan 2000).⁸⁰ Hemos visto que uno de los rasgos patentes de lo que Javier Herrero llama los orígenes del pensamiento reaccionario español (Valcarce, Hervás, Barruel, el mencionado Fernando de Zeballos) es la conminación a la lucha contra un fantasma cuyo nombre propio es la filosofía, figura anclada a un prototipo de seducción femenina, efectuación de un goce inaceptable para el edificio simbólico del catolicismo. La teología política es el síntoma, en el sentido freudiano del término, de la crisis traumática que experimenta la soberanía católica en la modernidad capitalista, así como del posterior surgimiento del “monopolio comunista de la interpretación del sentido histórico del siglo” (Schmitt 1963, 64). La “situación espiritual” (*spirituelle situation*) que le preocupa a Schmitt, y en la que el concepto de teología política se encuentra inscrito, se encuentra depende de estos avatares: la alianza entre el eslavismo y el marxismo en el imperio soviético, la necesidad de una dictadura soberana, la posibilidad de un partisanismo decisionista que reponga el lugar de la política en una era de la despolitización, el romanticismo político y la contradicción mítica entre tierra y mar (cf. Schmitt 2006, 324-355).

En su libro sobre la tradición antiliberal, Sephen Holmes ha llamado la atención sobre el estrecho nudo que une al pensamiento de Schmitt uno de sus más activos y prolijos antecesores contrarrevolucionarios: Joseph de Maistre (1996, 13-66).⁸¹ Holmes inscribe el pensamiento de

⁸⁰ Una reconstrucción de esa institución programática ha sido desarrollada por Gopal Balakrishnan en *The Enemy: An Intellectual Portrait of Carl Schmitt* (2006). Sin duda el libro de Balakrishnan padece de la mala fama de su autor, pero no deja de ser una lectura puntuada en los hechos históricos y políticos que motivan a Schmitt al despliegue de su propio arsenal conceptual: la política católica en Alemania, la crisis parlamentaria, el romanticismo como forma política, etc. Desde una perspectiva más atenta a la menudencia histórico-material en la que está inscrito el esfuerzo de Schmitt, quizás habría otra posibilidad de lectura que evite su mera diseminación en la espectacularidad de las fuentes del cristianismo primitivo y los tratados medievales.

⁸¹ “La infatuación de Schmitt con el conflicto dramático, incomprensible para las mentes iluminadas, registra su duradera deuda con Maistre, entre otros. Y así como construye su teoría sobre la base de un pasado antiliberal, lo utiliza para la fundación de un futuro antiliberal” (Holmes 1996, 60)

Maistre en el contexto de lo que llama “antiliberalismo”, una reacción a los ideales liberales caracterizados por la defensa del monopolio de la violencia legítima por parte del estado, la imparcialidad de la ley, la libertad de los individuos para perseguir sus propios fines y la democracia como método universal de resolución de conflictos (4-5). Joseph de Maistre sería el pensador primigenio de la tradición antiliberal no-marxista, a la que pertenecería también Carl Schmitt, inscrito al interior de un discurso obsesionado con el afecto fundamental de vivir y resistir una época de crisis epocal y espiritual: “el discurso de la ‘crisis’ y el empobrecimiento moral, la concepción patogénica de la modernidad [...] la asunción de que los filósofos desobedientes están en falta, y la promesa velada de salvación” serían las características centrales del antiliberalismo (Holmes 2001, 7). La familiaridad de estos temas y de esta serie de elementos, derivarían en la tradición antiliberal: una antropología que afirma la maldad como característica central de lo humano, y que por tanto comprendería la función del estado y la soberanía como una de contención espiritual y social (18).

En efecto, en su confrontación con el romanticismo alemeán, Schmitt va a pensar en Maistre como un pensador partisano, no-romántico de la contrarrevolución (Schmitt 2006, 175-181). A diferencia del bohemio y del espíritu romántico, incapaz de ningún compromiso posicional con la revolución o con la reacción, encerrado en una interioridad subjetiva variable y en una “productividad auténticamente estética, lírico-musical” (239), la contrarrevolución partisano se ubica históricamente en un lugar crítico, al modo de una resistencia apocalíptica.⁸²

⁸² A pesar de su temprano compromiso con la contrarrevolución y la reacción europea, Schmitt ha dejado en *Romanticismo político* un testimonio de las limitaciones del espíritu romántico en su relación con la mentalidad reaccionaria. El romanticismo aparece en el libro de Schmitt como una suerte de *éter*, un tipo de estructuración actitudinal de la subjetividad anclada en modos de intercambio con el paisaje político, social y cultural de la época. El libro de Schmitt se basa en una figura oscura que no ha tenido trascendencia como pensador de la derecha global, Adam Müller, pero cumple la función, como veremos con el caso del chileno Jaime Eyzaguirre, de dejarnos ver—hasta el día de hoy—una *desviación romántica* del pensamiento reaccionario. Cf. *Romanticismo político*, especialmente “La estructura del espíritu romántico” (2006, 109-141).

De ahí la exactitud y las posibilidades de interpretación que abre la definición que hace Taubes del pensamiento schmittiano: el autor de *El concepto de lo político* es un “apocalíptico de la contrarrevolución” (2007). El apocalipsis de Joseph de Maistre, sin embargo, no es un asunto de contención espiritual o de asunción ética del fin de los tiempos. Lejos de una alternativa puramente ética al *teologumenon* trascendental del juicio final y el reino milenarista de la justicia cristiana, de ascendencia fundamental en el reaccionarismo tardío chileno, el pensamiento de Maistre se ubica en torno a una alternativa política y su sentido de urgencia. Holmes lo expresa muy bien: “los liberales, de acuerdo con Maistre, son extraordinariamente ingenuos [...] están completamente imposibilitados para entender la guerra” (27). De ahí que la conexión entre la idea de secularización de los conceptos teológicos y la distinción amigo-enemigo, que es el núcleo dominante de la erudición schmittiana, puedan ser leídas a partir de este pensador del siglo XVIII, inscrito en una cruzada que, lejos de poder circunscribirse a la mera oposición a los valores liberales, pertenece a un momento que no *inventa* la crisis espiritual, sino que la experimenta de un modo partisano— aun así, es necesario reconocer que la lectura schmittiana del pensamiento de Joseph de Maistre y la contraposición entre una derecha romántica y una no-romántica, abiertamente militante, constituye un momento metodológico fundamental del análisis del discurso reaccionario.⁸³

Joseph de Maistre: contra los disolventes universales

Lo que deja ver la obra de Maistre es, en cualquier caso, la estructura misma del pensamiento reaccionario. Se trata de un discurso que intenta recuperar una soberanía

⁸³ Holmes: “[el pensamiento de Joseph de Maistre] es depresivo. Maistre se las arregló para emerger de las implicaciones de su propio discurso, sin embargo. ¿Pero cómo pudo hacerlo? ¿Cómo pudo ser desconsolado y militante? Quizás sostuvo un estado de ánimo paradójico, como muchos de sus descendientes espirituales, porque le pareció más importante su lucha contra el liberalismo que la posibilidad de retirarse a la tranquilidad en un mundo postliberal” (36).

imaginaria, católica, ideológicamente en crisis frente a una alteridad amenazante, que sin embargo es la cifra del evento mismo de su institución posicional. Frente al asedio de estos espectros, ya veíamos que Fernando de Zeballos construía una serie de significantes y mecanismos de interpretación sustituibles, que funcionan como la gran metonimia de la contrarrevolución—incluso teniendo en cuenta que *La falsa filosofía* se escribe y publica con anterioridad a la revolución de 1789. La simbolización de estos elementos disgregadores y desintegradores en la figura de un goce femenino—Bárbara, la filósofa lasciva—viene a afincar la necesidad de contestar a una potencia que se deja escapar.

Sin embargo, aquí hay que destacar también la presencia de un elemento de carácter económico-político: la destrucción de los vínculos feudales y señoriales—destrucción que, dicho sea de paso, llegará a América Latina en forma tardía.⁸⁴ La desincorporación de estas relaciones de producción “patriarcales” como las llama Marx, es un proceso fundamental en la institución del fantasma que habilita la reacción. Debido a que dichas relaciones patriarcales parecían ejercer la cohesión necesaria para la explotación al mismo tiempo que efectúan la producción simbólica del poder político, unidad que constituye “base firme y reproducción constante” de las relaciones precapitalistas (Marx 2016, 558-559), su desincorporación juega un rol fundamental en la emergencia del arsenal significativo del pensamiento reaccionario.⁸⁵ En lo que sigue intentaré leer la forma específica de esa desincorporación en la ideología reaccionaria de Joseph

⁸⁴ La tradición marxista ha seguido, a propósito de esta desincorporación, un camino doble: uno orientado a mostrar un tipo de variación micropolítica de las relaciones sociales y la llamada “conciencia de clase”, y otro más bien interesado en los procesos de ruptura violenta ubicables en lo que Marx llama “acumulación originaria” (2006, 600-650). La recensión sobre el debate entre Brenner y Cohen a propósito del “tránsito” de las sociedades precapitalistas a las relaciones capitalistas de producción realizada por Claudio Katz es un punto de partida fundamental para el debate: véase “Karl Marx on the Transition from Feudalism to Capitalism” (1993).

⁸⁵ La doble lectura de Marx respecto a la descomposición del capitalismo está reflejada en dos momentos diversos de su producción teórica, sin embargo, interconectados: la acumulación originaria en el volumen primero de *El Capital* y los “rasgos precapitalistas” que analiza hacia el volumen tercero.

de Maistre, a partir de dos de sus obras, una popularmente conocida como *Consideraciones sobre Francia* y otra titulada *Quatre chapitres inédits sur la Russie*, publicada en 1839.

En el pensamiento de Maistre, la providencia puede ser considerada como un súper-yo social internalizado teológicamente. La revolución es una acción criminal; independiente de las intenciones y las pulsiones la animan. Este menosprecio por la interioridad del deseo y las buenas intenciones, en Maistre, se toca con una elevación de la ley al lugar de la providencia. Maistre expresa así esta equivalencia entre el súper-yo y la providencia: “el ojo, para el cual todos los corazones son diáfanos, ve la *fibra culpable*, descubre en una ridícula desavenencia, en un *sentimiento de orgullo*, en una pasión baja o criminal, el primer móvil de estas resoluciones que se quisieran ilustrar a los ojos de los hombres” (1990, 11).⁸⁶ Para Maistre la “verdadera justicia” es la introyección de la mirada de dios en la conciencia, y que parafraseando a Lacan, puede ser pensada como “presencia del otro en tanto que tal” y como proximidad de la angustia provocada por la ley, entendida aquí como providencia.⁸⁷ Con ello, Maistre excluye la posibilidad de una lectura piadosa del evento revolucionario. Para el ojo capaz de escrutar los corazones y las almas, incluso cuando anuncia sus buenas intenciones en un intento de manifestación narcisista, la revolución es “abuso de los dones”, crimen contra dios y la soberanía, “sentimiento de orgullo” y, por tanto, *fibra culpable*.

Maistre asocia además el sentido de la justicia superyoica de la ley con la violencia y el terror revolucionario. Por eso, siendo un efecto negativo del descalabro de las pasiones, la revolución, que “va completamente sola” (8) trabaja en secreto para la reacción: “todos los

⁸⁶ Subrayados míos.

⁸⁷ “La mirada, en cuanto el sujeto intenta acomodarse a ella, se convierte en ese objeto puntiforme, ese punto de ser evanescente, con el que el sujeto confunde su propio desfallecimiento. Por eso, de todos los objetos en los que el sujeto puede reconocer su dependencia en el registro del deseo, la mirada se especifica como la inasible. A ello se debe que, más que cualquier otro, la mirada sea un objeto desconocido” (Lacan 2001, 90).

monstruos que la revolución ha engendrado no han trabajado [más] que por la realeza [...] por ellos el Rey volverá a subir sobre el trono con todo su brillo y con toda su potencia” (18). La maldad del orgullo y la autoafirmación ilustrada son, para Maistre, una expresión de aquella reflexión freudiana sobre el mandato “no matarás”, en la medida en que su institución es síntoma de un deseo mórbido por dar muerte al otro. Exhibiendo la verdad sobre el hombre, “la horrible efusión de sangre humana” del jacobinismo es un medio y un castigo para la regeneración de la soberanía católica (25).

Si bien la revolución reviste la forma del milagro castigador y posibilidad de redención otorgada por la providencia, Maistre no se contenta con explicarla como el efecto de una monstruosidad divina. El desequilibrio de la estructura del alma que representa la revolución tiene una génesis antropológica y metafísica.⁸⁸ Apoyado en una psicología estrictamente dualista, Maistre considera que las pasiones humanas pueden “manchar, desnaturalizar las creaciones primitivas” donadas por la providencia. Sólo mediante las instituciones europeas divinizadas, cristianizadas, este desorden de las pasiones puede ser contenido y sojuzgado, introyectado como la ley interior de la mirada, que es capaz de ver la depravación intrínseca del alma (Maistre 1990, 52). El dualismo entre las instituciones cristianizadas y la interioridad perversa de la humanidad es la condición de posibilidad para el surgimiento de un elemento de desincorporación de “carácter satánico” (51).

Al lado de las “pasiones humanas”, para Maistre, se encuentra “la filosofía, una potencia esencialmente desorganizadora” (52). Es esta dualidad estricta la que obliga a tomar partido, y

⁸⁸ Schmitt: “Esta actitud—dice respecto de Maquiavelo—ha sido calificada como pesimismo antropológico, pero teóricamente tiene un significado completamente diferente. En cada discusión que parece justificar el absolutismo político estatal, la inclinación humana natural hacia el mal es postulada como axioma, en función de justificar la autoridad del estado. Por muy diferentes que sean los intereses de Hobbes, Lutero, Bossuet, Maistre y Stahl, este argumento parece significativo para todos ellos por igual” (2014, 6).

que pone a Maistre en condiciones de situar lo que más adelante Schmitt consagrará como modalidad decisionista de la política: “todo verdadero filósofo debe optar por entre estas dos hipótesis, o que se va a formar una nueva religión, o que el cristianismo será rejuvenecido de algún modo extraordinario” (55). La nueva religión, de la “diosa razón”, no es más que un desarrollo institucional y epistémico de las perversiones del alma: el surgimiento de una nueva ley basada en la obscenidad del jacobinismo. Escoger lo que llama “tomar partido”, para Maistre, es lo fundamental de la política cristiana: “es el combate a ultranza entre el cristianismo y el filosofismo” lo que está en juego en el horizonte de la decisión soberana (56). La potencia desorganizadora de la filosofía constituye entonces, para Maistre, una conmoción de la soberanía, un elemento que roe “los cementos que unen a los hombres”, las instituciones divinizadas, y que deja “el cetro roto y los trozos arrojados sobre el lodo” (58). Contra dicha potencia desorganizadora el grito de “cristo impera, cristó reina” aparece como la posibilidad de regeneración para una política cristiana, soberanista y decisionista que haga frente al “gran espectáculo” de la revolución, con sus representaciones sanguinarias y su estricto ejercicio del terror como castigo divino.⁸⁹

Los *Quatre chapitres sur la Russie* constituyen un texto paradigmático de la escritura reaccionaria. Sobre el tema del libro, cabe señalar que pertenece a cierta pasión eslávica, a un interés auténticamente contrarrevolucionario con la Rusia imperial y lo que promete—ya sea como posibilidad de regeneración de la política cristiana, o bien más tarde como sombra del “imperio comunista”.⁹⁰ Maistre fue quizás uno de los primeros reaccionarios preocupados por la

⁸⁹ Esta representación del terror como virtud de la providencia divina para ejercer justo castigo y resarcimiento, coincide desde luego con lo que plantea Hegel sobre el terror jacobino en la *Fenomenología del espíritu*. Desde luego, a diferencia de Hegel, Maistre no entiende la providencia como espíritu absoluto, sino como el núcleo violento de la soberanía, que es decisión pura.

⁹⁰ Entre 1932 y 1957, la revista chilena católica, hispanófila y corporativista *Estudios* dirigida por Eyzaguirre hará gala de esta fuerte relación con los pensadores rusos católicos. Osvaldo Lira publicará más tarde su libro sobre Soloviev en España.

posteridad de Rusia, aunque Schmitt apunta muy bien que uno de los méritos de Donoso Cortés es haber previsto que “la revolución socialista no estallaría en Londres, sino en San Petersburgo, y que ya en 1848 vio en la unión del socialismo con el eslavismo el acontecimiento realmente decisivo de la generación venidera” (1963, 131). Esta obsesión desde luego puede ser leída de múltiples maneras.⁹¹

En primer lugar, cabe mencionar que la comunidad agraria rusa y su régimen de servidumbre (el *krepostnichestvo*), ofrecían la posibilidad histórica, para un reaccionario como Maistre, de resistir la avanzada del proyecto revolucionario.⁹² El despliegue de lo que Balibar llama “el sujeto-ciudadano” y la conminación hiperbólica de la declaración de derechos del hombre (2013), que Maistre rechaza abiertamente en sus *Quatre chapitres sur la Russie*, encontraría una trinchera de resistencia espiritual en un tipo de sociedad que puede erigirse como frontera, el país de los zares.⁹³ En segundo lugar la vocación imperial de Rusia podría constituir la posibilidad misma de la restauración del *dominus mundi* y la consiguiente realización de una monarquía universal católica que, en primer lugar, debe superar el cisma entre la Iglesia de oriente y la de occidente para imponer su función civilizadora de enseñar la sumisión y la fe (Maistre 1859, 148).⁹⁴

⁹¹ Una de las posibilidades de lectura, desde luego, tiene que ver con la comunidad agraria y el problema del “modo de producción asiático” esbozado por Marx (1969). Especialmente importante resulta, para nuestro trabajo, la imposibilidad que padeció el proyecto original de los *populistas* rusos debido al carácter semi-reaccionario de la mentalidad campesina. Sobre el tema de las condiciones agrarias y el desarrollo político del campesinado ruso: “El desarrollo de las ideas revolucionarias en Rusia” (Herzen, 1979). La historiadora chileno-soviética Olga Ulianova ha escrito además un ensayo histórico sobre la evolución del agro en Rusia en el marco de las discusiones de la CEPAL: “Los cambios agrarios en los países socialistas” (1993).

⁹² El clásico en la materia sigue siendo uno de los primeros libros de Lenin: *El desarrollo del capitalismo en Rusia*, publicado tempranamente en 1899. Para una exploración más contemporánea del *muzhik* y la servidumbre rusa, *The Russian Peasantry from 1600-1930: The World Peasants Made* (David Moon 1999).

⁹³ Sobre el problema de la ciudadanía, Balibar concibe que los derechos del hombre tendrían una función “hiperbólica”, en el sentido de una demanda por el conflicto y la democracia inherente a la política que se extiende de modo indefinido.

⁹⁴ “Favoriser la bonne harmonie et la rapprochement des deux religions Grecque et Latine, qui dans le fond n’est sont qu’une, et laisser enseigner en paix: vu que n’enseignant et ne prêchant l’une et l’autre que foi et submission, l’État n’a rien à craindre d’elles” (148): “Promover la armonía y la aproximación de las religiones griega y latina,

A través de sus consejos para conservar la Rusia imperial cristiana, Joseph de Maistre expone el programa de la reacción: restringir la emancipación y manumisión (*affranchissement*) del *muzhik*, la servidumbre rural rusa, impedir o al menos aplazar la enseñanza pública de la ciencia y la filosofía, fortalecer la unidad de las Iglesias católicas de oriente y occidente y evitar la intromisión del protestantismo, que Maistre considera un “disolvente universal” (*dissolvant universel*).⁹⁵ Todas estas medidas, dice Maistre, están apoyadas en “testimonios incontestables” arrancados por medio de “la tortura de la verdad” (1839, 152).⁹⁶ Maistre define al cristianismo como el “gran suplemento de la potencia civil”, el *puissant supplément*, que está llamado aceitar las relaciones de servidumbre impidiendo que reviente el pistón de la libertad revolucionaria.

En efecto, desde 1497 los siervos rusos fueron progresivamente encadenados a los señores de la tierra, más tarde llamados *kulaks* por el régimen soviético, que tenían la potestad de venderlos, exiliarlos a la estepa siberiana o condenarlos a trabajos forzados. En 1767, el mismo año en que el iluminista Voltaire publicaba en Francia *L'ingénu*, un texto satírico en el estilo anti-jesuitista de la ilustración francesa, se les prohibía a los siervos rusos la elevación de peticiones y quejas contra sus señores a la emperatriz o emperador (Gorshkov 2019, 20). Esta situación que el socialismo ruso no tardaría de calificar en los términos de un lamentable atraso en el siglo XIX, para Maistre era una garantía y una oportunidad de lucha: “el cristianismo no es una palabra, es una cosa: si no tiene su fuerza, su influencia penetrante, su *antigua simplicidad* y sus potentes ministros, no es más él mismo, no es más lo que era cuando fue posible la liberación

que en el fondo no son más que una, y dejarles enseñar en paz: visto que enseñar y predicar, por parte de la una y la otra, la sumisión y la fe, no significan ningún riesgo para el estado”.

⁹⁵ Cabe señalar que, en la práctica, los consejos de Joseph de Maistre fueron ignorados completamente. En medio de un contexto de luchas campesinas, el zar Alejandro II abolió la servidumbre en 1861. Cf. *Peasants in Russia from Serfdom to Stalin* (Gorshkov 2019, 29-31).

⁹⁶ “Chaque assertion est appuyée sur des témoignages incontestables, tous arrachés aux accusés par la *torture de la vérité*” (subrayados de Maistre).

[*affranchissement*] general [de los siervos]” (1859, 19).⁹⁷ Sin la antigua simplicidad del cristianismo, sin ese “cemento moral” e ideológico sobre el que Maistre escribe en sus *Consideraciones sobre Francia*, la manumisión de la servidumbre terminará en “un espíritu general que desencadenará todo [*entraînera tout*]; primero será una moda, luego una pasión, luego un furor, la ley comenzará donde la rebelión termina” (21). La evitación de una nueva ley revolucionaria de la libertad, del terror, de un nuevo gran Otro de la diosa razón y los derechos del hombre, pasa por la conservación de las relaciones de servidumbre y el aumento de la potencia suplementaria de la cristiandad y el perfeccionamiento de la parte libre de la sociedad. Contra el “siglo de la blasfemia y de la revolución satánica” más vale impedir la liberación de la parte “sierva de la nación” y fortalecer “la parte libre y sobre todo noble” (17-28).

Contrario a la vinculación léxica que establece que habría una continuidad entre la teología política del reino, la economía teológica del gobierno y el paradigma biopolítico apoyado en las ciencias modernas, al menos en su formulación reaccionaria, la teología política de Joseph de Maistre, pensador de la contrarrevolución, se caracteriza por un anticientificismo rampante.⁹⁸ La ciencia, para Maistre, aparece de nuevo como elemento desorganizador de la comunidad y la política cristiana, como ensanchador de esa interioridad narcisista que la institucionalidad divina debe escotomizar mediante una mirada superyoica castigadora. Pese a su racionalidad, la ciencia promueve la forma de un goce que involucra el narcisismo democrático,

⁹⁷ Subrayados míos. La “antigua simplicidad” y la idea de “simplicidad” en el fondo de la cristiandad son otro testimonio de que la forma savonaroliana o incluso la idea de una “forma de vida” monástico-cristiana no-moderna, lejos de ofrecer un paradigma de salvación frente a la época del capital, pueden pertenecer al ideal reaccionario del retiro y el aislamiento católico.

⁹⁸ Sobre esta operación léxica: “Biopoder y teología económica. Revisión crítica de las propuestas de Giorgio Agamben” (Salinas, 2014). El autor del mencionado artículo escribe: “vinculación léxica de un concepto actual con uno teológico, alegoresis que permite establecer coincidencias entre los fenómenos descritos y finalmente homologación de estos conceptos dando por demostrado su vínculo. La segunda razón es que toda la propuesta requiere tomar partido entre un uso fuerte o accesorio de la teología.” Véase sobre la relación entre algunos de los discípulos de la teología política y ciencia, el reciente texto de David Maruzella: “Ciencia e ideología en tiempos pandémicos” (2021)

que es otro modo de robar la soberanía: el saber, para Maistre, es un medio del deseo revolucionario, un soporte del goce. “Los inconvenientes inevitables de la ciencia, en todos los países y en todos los lugares, son los de volver al hombre inhábil para la vida activa, que es la verdadera vocación del hombre; de volverlo soberanamente orgulloso, vanidoso de sí mismo y de sus propias ideas, enemigo de toda subordinación, cuestionador de toda ley de toda institución, y partisano de toda innovación” (Maistre 1859, 38). La ciencia, “veneno para el estado”, sólo funcionaria como metástasis del goce en la medida en que su orden discursivo se imponga por sobre una ciencia de “gobernar a los hombres” (41-55). Esta concepción de la ciencia como multiplicadora del deseo y la *jouissance* será enfatizada por Lacan en su hipótesis de los cuatro discursos (2007, 43-53). Precisamente porque multiplica una forma de goce que es incompatible con el gobierno soberano de las almas, la ciencia debe ser domada como “una mujer honesta [*une honnête femme*]” (56), dice Maistre, y debe ser esposada antes que cause una desorganización general del deseo—la revolución aparece de este modo, además, como un fantasma científico.

Esta vinculación entre ciencia y narcisismo, dañina para el orden comunitario de la servidumbre rusa y el *muzhik*, se desarrolla aparejada a otra amenaza fundamental para la reproducción ideológica de la monarquía: el protestantismo. Al respecto, cabe señalar que el dualismo psicológico de Maistre, que propone el contraste teológico-político entre una interioridad perversa y una exterioridad divina, concibe que, en su despliegue material e institucional, hay una sola línea de desenvolvimiento que va desde las pasiones y el deseo, la *fibra culpable*, hasta la democracia de las instituciones científicas, protestantes e iluministas, “infernial comunidad de sistemas, de vías y de medios” (1859, 195). Esta continuidad para Maistre demuestra que el iluminismo y los valores ilustrados no son más que un despliegue

acelerado del protestantismo.⁹⁹ El reaccionarismo de Joseph de Maistre se opone al reformismo y al protestantismo, pero también contrasta con la primera contrarreforma jesuítica que asumía los derechos civiles de la comunidad para cuestionar los actos injustos de la soberanía. Para Maistre, la autoridad soberana debe permanecer incuestionada—mientras que, para la teología neoescolástica de la escuela de Salamanca, el *dominium proprietatis* de los ciudadanos los autoriza a rebelarse contra el poder (*potestas*) cuando el soberano no respeta el derecho natural establecido por dios (Ibicki y Kaufman, 2019). Maistre acusa al protestantismo de promover un debilitamiento del *locus* soberano en tanto punto incuestionado del orden social: “el espíritu constitucional y fundamental del protestantismo es de una afinidad natural con los sistemas modernos anticristianos y antimonárquicos” (106-107). Esencialmente malvado, el protestantismo posee además una tendencia natural hacia el “filosofismo”, el judaísmo y otras “sectas malditas” destinadas a destruir la Rusia imperial.

La identificación entre protestantismo y filosofismo (“doctrina filosófico-protestante” dice Maistre), al mismo tiempo que confirma la idea de una lucha radical contra un fantasma de desincorporación, en el momento de una crisis de la soberanía católica, permite pensar cómo en el reaccionarismo existe una percepción respecto a las transformaciones ideológicas de la subjetividad europea. La reforma, para la filosofía de la contrarrevolución, abre una puerta a la tolerancia y los valores que desligan a la comunidad cristiana de la soberanía imperial y católica. Esta hipótesis, de reminiscencias weberianas, muestra que la filosofía de la contrarrevolución constituyó un proyecto con un sentido más o menos identificable, y que su filiación programática

⁹⁹ Una tesis contra-reformista que, en todo caso, se remonta al *Defensio fidei* de Francisco Suárez, que en un análisis minucioso Elías Palti ha caracterizado como un intento por defender la figura mediadora del monarca frente a la incongruencia de la comunidad cristiana (2018, 21-26). Palti elabora una lectura del *Defensio fidei* basada en la idea de una incongruencia constitutiva de lo social que pone en contradicción a la comunidad consigo misma. La figura del soberano sería así eminentemente trinitaria—como en todo caso retoma Agamben en *El reino y la gloria*. Más allá de si sea trinitaria o no, el soberano para Palti representa la figura de la mediación que resuelve la incongruencia de la comunidad consigo misma. Véase *An Archaeology of the Political* (2018).

consiste en hacer frente a una transformación que, para utilizar el viejo lenguaje marxista, es de carácter estructural-superestructural.¹⁰⁰

La reacción contra el fantasma de la doctrina “filosófico-protestante” parece ser heredera de la conjura contra “el deísmo, el espinosismo” y otras sectas de carácter espectral. En ese sentido, lo que puede abrir la lectura de autores como Joseph de Maistre o Fernando de Zeballos, es otra historia conceptual de la teología política, para usar el término de Koselleck (2002). Una que, en primer lugar, asuma que el surgimiento del soberanismo, el decisionismo y otros fenómenos que son inaugurales para el pensamiento schmittiano, forman parte de un encuadramiento sintomático. La serie de situaciones que son encadenadas por la creatividad simbólica del reaccionarismo, desde Lutero hasta la revolución francesa, evidencian la crisis del “nombre del padre”, la cristiandad católica, y el debilitamiento hegemónico de su discurso. Es en torno a esa situación de crisis de la reproducción ideológica imperial-católica que los motes conceptuales de la teología política son sedimentados, como reacciones frente al fantasma revolucionario: “es la discusión de los dogmas religiosos la que prepara a los hombres para discutir los principios de la soberanía—dice Maistre—minando con la misma fuerza el trono y el altar” (108). Más tarde, Donoso Cortés se referirá a la burguesía y la democracia parlamentaria como “clase discutidora”, y ya en su primer libro *Politische Romantik*, Schmitt retomará esta aversión antidemocrática. En todo caso, si Weber ha expuesto de modo tan excepcional el núcleo racional, tolerantista y liberal del pietismo y las sectas protestantes, es porque al mandato de una subjetividad ascética post-católica y post-monárquica de “cumplimiento de deber del trabajo”

¹⁰⁰ Slavoj Žižek ha señalado que la idea de Fredrich Jameson de concebir el protestantismo como “vanishing mediator”, como mediación que se desvanece o que desaparece, cumple con la función de desactivar el dualismo ingenuo entre estructura y superestructura con el que cierta tradición imaginaria—porque, para ser honestos con el debate, salvo algún tipo de marxismo ambiente de la desaparecida Unión Soviética, nadie lo sostuvo plenamente así—pretende criticar las tesis de Weber. Weber tiene toda la razón, en el sentido de que el protestantismo y su ética constituyen, por así decirlo, el fondo mismo sobre el que se realizan las transformaciones estructurales que dan lugar a la subjetividad capitalista.

(Weber 2002, 120), se le ha opuesto la tradición reaccionaria y contrarrevolucionaria que comienza con episodios traumáticos como el juicio del padre Olavide y concluye en la profusa elaboración teórica del schmittianismo. Ambas posibilidades sólo se realizan en un marco de situaciones críticas y desbalances.

Juan Donoso Cortés: la dialéctica del milagro

Juan Donoso Cortés es uno de los personajes más polémicos del reaccionarismo europeo. Su *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* inspiró fuertemente a Carl Schmitt, quien empleó el concepto de “dictadura soberana” basándose precisamente en una intervención de 1849 que pronunciara Donoso Cortés, justo un año después de la primera intervención del proletariado europeo, en el París de 1848. Para Schmitt, el escenario histórico fundamental donde se dirime la disputa en torno al modelo de una dictadura soberana es la transición desde la razón de estado, que el rastrea en la tradición italiana de Maquiavelo y Guicciardini, con su reflexión constante sobre la tecnicidad del poder y sus arcanos hasta el *pouvoir constituant* revolucionario de Rousseau y el jacobinismo de Gabriel Monnot de Mably.¹⁰¹ Donoso Cortés aparece como un nombre clave en el resurgimiento de la política cristiana después de la razón de estado y el absolutismo monárquico, que para Schmitt, en una coincidencia sorprendente con Marx, es tendencialmente moderno.¹⁰²

¹⁰¹ Ha sido la suerte de Mably que, salvo el texto de Schmitt (*La dictadura*) haya muy poca discusión sobre su obra disponible. Hermano de Condillac, desarrolló un intenso debate a propósito de la relación entre el republicanism y la virtud revolucionaria y la propiedad. Sus *Observations on the Laws and the Government of the United States* es un documento excepcional de la tradición republicana radical y humanista contemporánea a Rousseau, y que fue inspiradora de los jacobinos. Mably mereció una respuesta de John Adams, intelectual y *founding father* de la revolución americana.

¹⁰² “Este fue el valor histórico de la monarquía absoluta, al menos para el liberalismo constitucional del siglo XVIII y XIX en la Europa continental: destruyó los poderes feudales y los poderes estatales y, al hacerlo, creó una soberanía en el sentido moderno de la unidad del estado” (2014, 178)

Schmitt destaca la dictadura soberana como un producto histórico de la crisis del absolutismo y sus instituciones burocráticas, que Montesquieu llama poderes intermedios o intermediarios, hechos para contrarrestar la existencia de un poder absoluto y arbitrario.¹⁰³ El trayecto que intenta seguir Schmitt va desde las formas derivadas de la soberanía, que para él son expresiones de un modelo comisarial, completamente inscrito en la tradición del republicanismo romano y el maquiavelismo, hasta el poder constituyente revolucionario que no depende más que de sí mismo para la realización de sus prerrogativas. En este punto, Schmitt se muestra como un heredero consecuente de Joseph de Maistre: al igual que para el legitimista francés, Schmitt ve en la revolución un aspecto providencial, en el sentido de que ella va “completamente sola”, realizando sus tareas en una nada absoluta. El poder constituyente revolucionario, para Schmitt, constituye un *deus excitatus*: “cuando emerge una relación que hace posible dar al legislador el poder de un dictador, de crear un legislador dictatorial y constitucional, entonces la dictadura comisarial ha devenido una dictadura soberana” (2014, 111). La dictadura soberana no “suspende una constitución existente [...] sino que la hace posible”, es “negación de la constitución existente” y está en una posición de negatividad respecto a su anverso estable, el *pouvoir constitué* (119).¹⁰⁴ Al recurrir a la historia del jacobinismo y el *Comité de salut public* de Robespierre para impostar la imagen de un tipo de soberanía que es divina, excepcional al modo del *deus ex nihilo* de la teología católica, Schmitt efectúa la operación de una partición originaria, al decir de Jacques Derrida, que previene y proscribela contaminación entre lo

¹⁰³ “Los *pouvoirs intermédiaires* eran, de acuerdo con Montesquieu, un elemento esencial del gobierno monárquico, y respetaban el principio básico de la ley. La ley necesitaba una institución mediadora a través de la cual el poder gubernamental pudiese fluir, de tal manera que una expresión arbitraria y espontánea del estado pueda ser prevenida” (2014, 83).

¹⁰⁴ Uno de los puntos más extraños de la argumentación schmittiana es cuando recurre a la división epistemológica de Spinoza entre *natura naturans* y *natura naturata*. Equivalenciando la *natura naturans* con el poder constituyente originario, Schmitt no hace más que mostrar el truco de su teoría política: imponer un momento decisivo excepcional sobre cualquier tipo de inmanencia—teniendo en cuenta que, la distinción spinozista es estrictamente materialista.

constituyente y lo constituido. Sin embargo, no podemos dejar de observar que esta operación de distinción binómica no se realiza sin un recurso jurídico, extremadamente erudito, a la violencia y a la tarea de la supresión del enemigo público. La exaltación con la que Schmitt describe los tribunales revolucionarios de 1792-1795 en Francia, y las tareas represivas del *comisariato* son, en este sentido, la construcción figurativa e histórica del concepto de dictadura soberana, al alero de las “instituciones decisivas” de la *Convention nationale* y su existencia “amorfa” que actúa *quoad exercitium*, sin dar cuentas de nada (127). A través de su reconstrucción conceptual edificante, Schmitt permite leer la teología política como anverso de la reacción: las opciones de un conservantismo más laico como el de Burke, asentado en la defensa de una monarquía moderada, están vedadas. La teología política es una ciencia de los extremos, una forma derechista del pensamiento límite.¹⁰⁵

En todo caso, lo que está en juego para Schmitt es que la idea de unas “fuerzas [Gewalt] constituyentes” poseen el sentido de un *ius divinum*, un derecho divino y por tanto deben ser leídas como una modulación legítima de la excepción (14). La filosofía política legitimista de Arnolfo Clapmarius (1574-1604) le sirve a Schmitt para leer la idea de poder constituyente anticipada en la tradición absolutista. La tesis respecto del absolutismo sostenida por Schmitt, apoyada fundamentalmente en la historia de las ideas, es que “su valor histórico [habría sido] la destrucción de los poderes feudales y el poder de los estados, creando la soberanía en el sentido moderno” (178). No podemos enfatizar aquí la discutibilidad de esta

¹⁰⁵ Tomo esta idea de pensamiento límite de Althusser. No es casual que Althusser haya llegado a conclusiones similares en su *Defensa de Amiens* (1970), cuando indica que Maquiavelo ayuda a “pensar en los extremos”, en el “caso límite”. Esta decisión de pensar en el caso límite colinda con otra coincidencia entre el pensamiento de Schmitt y Althusser: la cuestión de la posición o de la posicionalidad, de la “toma de partido” que para Schmitt está ligada a la distinción amigo/enemigo. Althusser, al igual que Schmitt, tiene una tendencia en sus textos de los 70’, a traspasar el “mando” de su trabajo hacia la política, y especialmente a los apelativos de la estrategia y de la guerra, del *Kampfplatz* y el campo de batalla, la guerra de trincheras en filosofía, etc. Sobre este punto no puedo extenderme en la presente investigación. Aunque no puedan considerarse autores gemelos, hay una familiaridad problemática aquí que requiere ser interrogada.

tesis, refutada por el historiador Perry Anderson, pero su utilidad para la teoría de Schmitt reside en que, convidando a las monarquías absolutas a la genealogía del estado moderno, se las excluye del horizonte estratégico de un catolicismo partisano.¹⁰⁶ Por otra parte, una consecuencia implícita es que el comunismo aparece reubicado en una tradición de pensamiento más o menos francesa sobre la soberanía y el estado de excepción, desde Gabriel Naudé y la idea maquiavélica del golpe de estado hasta Auguste Blanqui.¹⁰⁷

En una extensa nota al pie de *La dictadura*, Schmitt resume nuclearmente el programa teórico-político de su proyecto de diferenciación entre dictadura soberana y comisarial: la confrontación con el tipo de estado “mecánico y centralizado” de la modernidad, cuyo resultado son las visiones de la tradición marxista (280). Es en esta nota Schmitt enfatiza la importancia de los “grandes católicos” como Donoso Cortés, que percibieron que “la centralización creada por los jacobinos y del estado moderno, el que aparece en su esencia como

¹⁰⁶ Perry Anderson apoya con abundante material una perspectiva contra-ortodoxa sobre las monarquías absolutistas en Europa en su libro *Lineages of the Absolutist State*. Se apoya en una tesis de Louis Althusser en su *Montesquieu, la política y la historia* según la cual las monarquías absolutas fueron un freno, y no un acelerador, para las burguesías emergentes. Althusser sitúa este debate como un debate político al interior del absolutismo y no solamente como un debate historiográfico: es el debate entre Montesquieu y los enciclopedistas, para quienes la filiación burguesa de un Luis XIV es garantía de modernidad (1982, 97-98). Para Althusser el debate sobre las monarquías, su idealización nostálgica y atávica en quienes recurrían a las viejas historias de caballería, o su actualización legitimista en quienes defendían el absolutismo—los enciclopedistas—recubre en realidad una serie de “relaciones de fuerzas verdadera” (99). Anderson lee el absolutismo como la contradicción entre las formas políticas feudales intentando sobrevivir a una forma social cada vez más burguesa. La racionalidad política feudal (Anderson dice directamente arcaica) basada en la nobleza de la guerra y el enfrentamiento, el surgimiento del derecho romano como instrumento de justificación de la monarquía y la existencia de una serie de “soberanías parceladas” indican la existencia de una contradicción y una crisis. La consecuencia lógica de negarle al absolutismo su carácter de conservación del orden feudal “sería como denegar la naturaleza y la realidad de las revoluciones burguesas en Europa occidental” (Anderson 1977, 23). La traducción estructural de la hipótesis de Anderson es en todo caso inmediatamente althusseriana: contradicción entre unas “relaciones de producción” cada vez más capitalistas y una reproducción superestructural feudal.

¹⁰⁷ “Doy esta corta reseña, la cual solo puede esquematizar en una línea general, para anticipar una exposición más detallada, para llamar la atención sobre el contexto sistemático en el cual el concepto de dictadura del proletariado puede ser, él mismo, capturado apropiadamente.” (280) Seguidamente Schmitt critica la obra de Kelsen *Sozialismus und Staat* (1920) por no poder evaluar correctamente el contexto de las ideas en las cuales la dictadura del proletariado surge como problema. Contrario a la tradición de su contemporáneo Georgy Lúkacs, Schmitt quiere mostrar que la filiación teórica de Marx y Engels es más la de Robespierre que la de Hegel. Esta necesidad de conectar conceptual, histórica y eidéticamente una revolución (1789) con otra (1871 o 1917) es un rasgo esencial del reaccionarismo.

una forma de dictadura, sólo puede ser derrotada por la propia dictadura” (279). Eso sí, esta dictadura, a diferencia del carácter derivado que posee en la teoría de la monarquía absoluta, debe constituirse en soberana. Como veremos, el significado de la dictadura soberana va a encontrar un anclaje fundamental en la teoría de Donoso Cortés, que es un documento fundamental para la interrogación y lectura de la tradición teológico-política.

Para Schmitt el elemento fundamental en la “conversión” de Donoso Cortés fue la ola revolucionaria europea de 1848.¹⁰⁸ No sólo la revolución en Francia, retratada por Marx en su *18 Brumario de Luis Bonaparte*, sino que también las rebeliones en Italia, y particularmente en Roma, que terminaron con el Papa Pio IX escapando del vaticano en 1849, impactaron profundamente en la mentalidad de Donoso Cortés, quien antes de la “conversión” sostuvo posiciones liberales e incluso proto-jacobinas.¹⁰⁹ Dicha conversión podría ser entendida como la transición desde un “romanticismo católico”, como indica Carlos Dardé (2015), hasta un partisanismo inscrito en lo que Schmitt llama el “autodiagnóstico crítico de Europa”—refiriéndose, obviamente, a la Europa de las revoluciones.

Schmitt señala que después de 1848, Donoso continuó siendo “el más consciente protagonista del paralelismo histórico” (57). El sentido escatológico del término “gran paralelismo” que emplea Schmitt, y cuyo origen no es otro que el discurso sobre la dictadura de

¹⁰⁸ El libro de J. A. S. Grenville, *Europe Reshaped* intenta una hipótesis historiográfica diferente sobre las revoluciones de 1848 y sus efectos. En efecto, Grenville muestra que ya en 1849 las “revoluciones” europeas y los grupos que las promovían estaban totalmente controladas, y que sus logros habían sido más bien ínfimos. En cambio, esta serie de sublevaciones sirvieron como experiencia de condensación y configuración de la restauración europea y el resurgimiento del conservantismo autoritario al que pertenece Donoso Cortés.

¹⁰⁹ Así escribía Donoso en 1834: “[La revolución francesa] condenó a muerte a las instituciones absurdas, demolió los frágiles cimientos de los poderes usurpados y, sobre el campo del combate cubierto de ruinas, asentó con mano fuerte la bandera de la civilización y escribió en ella el destino de las generaciones futuras. Saludemos a los mártires, saludemos al genio de esa revolución, magnífica; bajo sus alas protectoras crece la libertad y manda la inteligencia; en vano espíritus débiles le condenan, lo desconocen o lo insultan; no por eso empañarán su lustre ni harán vacilar al coloso; su planta está firme, porque la sirven el pedestal de los siglos; su frente está radiante, porque la animó el soplo de la inspiración divina. La emancipación de todas las clases de la sociedad es desde entonces completa y verdadera”, citado en “Donoso Cortés, un romántico católico en la era de las revoluciones” (Dardé 2015, 13).

1849 consiste precisamente en su capacidad para invocar la existencia cristiana en un mundo que ya no es católico, y que subsiste como “producto del espíritu europeo”, “un mundo en el que la sangre parece brotar incluso de las rocas, porque los paraísos ilusorios se transforman en infiernos reales” (67). Se trata de la comparación entre dos distancias históricas que, en su conjunción, dan su sentido al presente. El “gran paralelismo” es a su vez una oposición consciente, partidista y católica al paralelismo socialista: la analogía entre los primeros comunistas y los primeros cristianos empleada por Engels debe ser contrarrestada con una capacidad inaudita de vivir el cristianismo primitivo con la misma actitud sacrificial con la que los primeros mártires resistieron a Roma.¹¹⁰ La gran importancia de Donoso, para Schmitt, es su capacidad de ir más allá de lo que llama la “retórica grandilocuente” de Joseph de Maistre: “abandona la argumentación legitimista y ya no formula una filosofía política de la Restauración, sino una teoría de la dictadura: es aquí donde su antítesis adquiere la máxima intensidad, hasta llegar a constituir una imagen de la lucha final entre ateísmo y cristianismo [...] sus escritos adquieren un carácter apocalíptico y escatológico” (130). El sentido del “gran paralelismo” es el tránsito desde una teoría de las potestades del monarca para suprimir la revolución y restaurar el catolicismo feudal, hacia la misión escatológica y apocalíptica de una dictadura cristiana que pueda resistir la descomposición del mundo.

El Discurso sobre la dictadura de Donoso como teologumenon

En el *Discurso sobre la dictadura* asistimos a la capacidad de Donoso Cortés para encadenar los elementos del discurso reaccionario y su estructura: el decisionismo, el dualismo

¹¹⁰ En 1894 Engels publicó un estudio más o menos detallado sobre lo que había sido una intuición fundamental en la cultura socialista europea. Lo que, siguiendo a Schmitt y Donoso podría llamarse el paralelismo comunista, interesado en mostrar las analogías, similitudes y parecidos entre un período de resistencia y martirio cristiano y otro de lucha comunista, cristalizan en el texto “Contribución a la historia del comunismo primitivo” publicado en *Die Neue Zeit*.

trascendental y el recurso anagógico a la soberanía como excepción. La equiparación entre conceptos teológicos y conceptos políticos que realiza Schmitt posee un sentido anagógico: busca en lo visible el rasgo de la divinidad y en la idea de excepción encuentra la figura bíblica del milagro. Donoso empleó el mismo recurso. En todo caso, ya en su período liberal—o romántico católico—había defendido la necesidad de la dictadura frente a momentos de insurrección anárquica.¹¹¹ Lo que demuestra que este recurso teológico-político a la esfera del milagro, para explicar la importancia del momento excepcional, está lejos de ser privativa del discurso reaccionario: es ante todo la repetición de una tradición ontológica que lee la *naturae ordine perturbatio*, la perturbación del orden de la naturaleza, su interrupción, como potestad humana o divina (Spinoza 1958, 102).¹¹² Esta convicción es la base de aquellas filosofías, por un lado católicas, y por otro humanistas, que el spinozismo va a intentar desmontar a partir de una filosofía de la inmanencia. Donoso escribe enfáticamente que:

sí, con respecto al mundo físico, Dios el legislador, como con respecto a las sociedades humanas lo son los legisladores, si bien de diferente manera, ¿gobierna Dios siempre con las mismas leyes que El a sí mismo se impuso en su eterna sabiduría y a las que nos sujetó a todos? No, señores; pues algunas veces, clara y explícitamente manifiesta su *voluntad soberana* quebrantando dichas leyes que Él mismo impuso y torciendo el curso

¹¹¹ Pedro González Cuevas enfatiza que ya en su período liberal Donoso tenía una preferencia por las dictaduras y los momentos excepcionales en la teoría del derecho. “Las *Lecciones de Derecho Político* fue su primera obra importante. En sus páginas, condena tanto la soberanía absoluta del monarca como la soberanía nacional o popular. Frente a los absolutistas y los demócratas, defiende la “soberanía de la inteligencia” encarnada en las clases medias. La soberanía de la inteligencia debería estar limitada, en circunstancias normales, por los derechos del ciudadano propietario y las instituciones. No obstante, Donoso introduce en las *Lecciones* el análisis de las situaciones excepcionales y la dictadura como recurso. En circunstancias excepcionales, cuando impera la ‘anarquía’ insurreccional o revolucionaria, la inteligencia y la omnipotencia se encarnan social y políticamente en el hombre fuerte, cuyo poder no tiene otro límite que la conciencia moral” (2015, 148)

¹¹² En el prefacio a la tercera parte de la *Ética* ya se pueden avizorar todos los elementos que incomodarán a la tradición teológico-política, y que harán de Spinoza un pensador irreconciliable con la reacción: “La mayor parte de los que han escrito acerca de los afectos y la manera de vivir de los hombres parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes comunes de la Naturaleza, sino de cosas que están fuera de la naturaleza [*extra natura*]. Más aún, parecen concebir al hombre en la Naturaleza como un imperio dentro otro imperio [*imperium in imperio*]. Pues creen que el hombre más bien perturba que sigue el orden de la Naturaleza [*naturae ordinem magis perturbare*]” (1958, 102). Al proponer un modelo de inmanencia absoluta entre hombre y naturaleza, Spinoza deniega al mismo tiempo el humanismo y la teoría cristiana del milagro.

natural de las cosas. Y bien, señores: cuándo obra así: ¿no podría decirse, si el *lenguaje humano pudiera aplicarse a las cosas divinas* que obra dictatorialmente? (1954, 33).¹¹³

Repitiendo el gesto de Maistre, Donoso ve en los actos políticos y en los eventos históricos el trazo de la divinidad. Dios condenó a la monarquía francesa con la revolución, que “vino como viene la muerte: de improviso”, y es dios también quien da las herramientas y las potestades para derrotar su espectro. Que la dictadura sea un medio divino nos queda claro por la concepción que tiene Donoso Cortés de la soberanía, que aparece como voluntad de interrupción: al ejercicio de la providencia mediante la revolución un catolicismo auténtico debe oponerle la dictadura como operación milagrosa. Manuel Cortina, contra quien Donoso dirige su discurso, parece defender en cambio los “errores que se han inventado de tres siglos”, la legalidad, los derechos civiles y el *habeas corpus* (33).¹¹⁴ Se refiere Donoso Cortés evidentemente al absolutismo que empieza en la España de los Habsburgo, y lo que él, con toda la imaginación reaccionaria, considera su derivación más natural: la modernidad, la legalidad y el parlamentarismo. Los medios legales para enfrentar a la revolución, en definitiva, están agotados: solo queda apoyarse en los medios providenciales, en el poder constituyente que es soberano “porque no depende de nadie” (53).¹¹⁵

La concepción donosiana de la dictadura se sigue de una interpretación acerca de la “dirección de la civilización y del mundo” (46). “El mundo camina con pasos rapidísimos a la constitución de un despotismo, el más gigantesco y asolador de que hay memoria en los

¹¹³ Subrayados míos.

¹¹⁴ La importancia del *habeas corpus* en la suspensión de los derechos civiles ha sido enfatizada por Schmitt en el último capítulo de *La dictadura* sobre la República de Weimar. Indudablemente, este tipo de medida extrajudicial y extrajurídica reviste toda la obscenidad del discurso teológico-político: la posibilidad de una existencia sin derechos. Sobre esa veta ha desarrollado Arendt *Los orígenes del totalitarismo*. Evidentemente, el fascismo es un fenómeno distinguible de la teología política, pero en la polémica sobre el *habeas corpus* puede leerse una complicidad eminente. En la excepción, para Schmitt, la suspensión de las libertades personales está implícito, y “el derecho sobre la vida y la muerte” es total (2014, 176-177).

¹¹⁵ Desde luego esta lectura de la soberanía es heredada por Schmitt y toda una escuela que analiza el concepto de soberanía en una suerte de *attachment* atavista con la excepción y la *interruptio*, es decir, en una dependencia anagógica de la idea de milagro.

hombres” (47). Esta intuición profética de Donoso Cortés, como la llamaba Schmitt, es la que da lugar al gran paralelismo, pero sus alcances no atañen sólo a la historia, como parece enfatizar la *Interpretación europea de Donoso Cortés*, sino también, y sobre todo, a la relación problemática entre una economía psíquica envuelta en el mal y la institución progresiva del estado, que Donoso no considera una obra de la providencia, sino una prótesis maligna de su estar en falta. El estado y la tiranía, para Donoso, se oponen a la religión, son el subproducto indeseado de su desintegración, no su encarnación.

En el fondo, si hay algo problemático en la teología política de Donoso Cortés es el concepto de religión que emplea, y del que depende su teoría de la dictadura: “no hay más que dos represiones posibles, una exterior y otra interior, la religiosa y la política [...] cuando el termómetro religioso está subido, el termómetro de la represión está bajo, y cuando el termómetro religioso está bajo, la represión política, la tiranía, está alta” (47). El tiempo de tiranía de Donoso Cortés—las revoluciones europeas de 1848—es el signo infame de un debilitamiento de la represión interna, pero Donoso exhibe las dos represiones como actuando con un sentido de proporcionalidad inversa.

El problema fundamental de la argumentación del *Discurso sobre la dictadura* es que, a diferencia de Maistre o Edmund Burke, el estado y la religión aquí no son complementarios, sino que inversos. Por eso Schmitt ubica bien, pero no con la suficiente radicalidad, el tipo de ruptura que Donoso efectúa con el legitimismo. Para Donoso la conjuración y la complementariedad entre las dos represiones, la política y la religiosa, está prohibida. Sólo una dictadura soberana, que obre en función de la religión católica, puede reponer una vida auténticamente religiosa, donde la tiranía no asole a los hombres. Esto incluye la disolución de sus aparatos, que Donoso enumera como prótesis del mal: el ejército, la policía, la burocracia—o inclusive el telégrafo

(50).¹¹⁶ Ambas represiones son, en realidad, de naturaleza diferencial y antagónica. La represión religiosa se vive como libertad—es decir como lo opuesto de la tiranía: “entre Jesús y sus discípulos no había más que amor del maestro a los discípulos y el amor de los discípulos al maestro: es decir que cuando la represión interior era completa, la libertad era absoluta” (48). La ambivalencia del argumento de las dos represiones reside desde luego en la intención de Donoso de presentarnos el devenir de la civilización y el estado como el producto de una economía libidinal simple, como la contradicción entre dos tipos de represión, la religiosa y la estatal, de naturaleza plenamente diferenciada. Desde luego, esta maniobra sólo es posible porque el *Discurso* niega el acceso al deseo: se enuncian las dos represiones, pero el objeto reprimido debe permanecer en el más profundo silencio.

La complejidad argumentativa que se esconde detrás de la maniobra de Donoso Cortés se puede analizar partiendo de la separación que hace Freud entre objeto e ideal del yo. Para Donoso, en la misma medida en que la represión religiosa había puesto en el ideal del yo el nombre del amor a Jesucristo, el estado trasmutó ese ideal en un tipo de represión pura, que reprime por reprimir, por un instinto que podríamos llamar puramente sádico, y no ya por amor. El estado sería, para Donoso Cortés, no el síntoma ni la prótesis de aquello que la religión reprime (que Donoso, firme en su denegación de cualquier dialéctica del deseo, no enuncia y rehúye) sino una función sádica activa, el nombre de un mal puro, con un origen independiente, y que debe explicarse aparte del fenómeno natural de la represión religiosa. El “gran paralelismo” puede ser leído—siguiendo otra vez a Freud—como descomposición de una de las *masas artificiales* por excelencia, la Iglesia. En este tipo de descomposición, para Freud, “se

¹¹⁶ “Los gobiernos dijeron: ‘No me bastan, para reprimir, un millón de brazos, no me bastan, para reprimir, un millón de ojos, no me bastan, para reprimir, un millón de oídos; necesitamos más, necesitamos tener el privilegio de hallarnos a un mismo tiempo en todas partes’. Y lo tuvieron, y se inventó el telégrafo” (50).

produce un extraordinario aumento de todas las violencias y crímenes” sólo en la medida en que, al descomponerse el *trait d’union* entre el espíritu y la historia, o entre la religión y los hombres (Derrida 1989), los “impulsos despiadados y hostiles” se vuelven hacia las propias masas cristianas, la comunidad católica descompuesta (Freud 1999, 93-94). En definitiva, la dinámica excepcionalista de la “dictadura soberana” de Donoso Cortés, que Schmitt resaltó con tanto ahínco, depende de una partición ética del mundo, de la figura de un *teologumenon* radical.¹¹⁷ Frente a la represión pura del estado, que ha obliterado para siempre el anclaje del ideal del yo en el amor cristiano, la represión religiosa debe fundar un nuevo objeto ideal: el momento apocalíptico, la política como milagro.

Violencia católica y apocalipsis

Este tono apocalíptico adoptado por Donoso Cortés tiene un momento pivotal en su *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, escrito en 1851. Aunque el *Ensayo* no posee la misma estructuración sibilina y conminadora del *Discurso* de 1849, sigue siendo un texto fundamentalmente apocalíptico, y profundiza el *teologumenon* teológico-político de una soberanía que obra en el sentido del milagro cristiano—interrupción de la naturaleza, intervención providencial, momento escatológico. A partir del *Ensayo* podemos leer el concepto de dictadura soberana como una búsqueda del principio de realidad por medio de una violencia inusitada, el estado de excepción católico.

¹¹⁷ Henry Corbin ha utilizado en sus análisis sobre el islam iraní y chiíta el concepto de *teologumenon* para referirse, tal como lo ha hecho la tradición teológica, a materias teológicas que no están confirmadas en la escritura, sino en un tipo de tradición esotérica. El sentido del *teologumenon*, sin embargo, refiere a la teologización de elementos que no son de por sí materia de la teología: la idea ya mencionada de Marinela Chauí de que la teología política opera mediante una “sacralización de los conceptos políticos” funciona en el sentido del *teologumenon*, de la producción de *teologumenon* y de su consagración posterior en una tradición y un imaginario determinados.

A diferencia del *Discurso*, el *Ensayo* presenta un tono más bien abstracto. Envuelto en largas disquisiciones teológicas sobre la trinidad, la redención y la naturaleza de la institución católica, Donoso Cortés no parece preocuparse por los hechos que sacudían a España desde 1812.¹¹⁸ Ni los héroes de las Cortes de Cádiz como Jovellanos ni los militares progresistas como Espartero aparecen mencionados. Todo sucede en un ambiente a menudo lúgubre: la contraposición entre la luz y las tinieblas. El representante de la luz: Jesucristo redentor, y el de las tinieblas, sorprendentemente, Joseph Proudhon, teórico anarquista y socialista del siglo XIX francés—y a quien, como es bien conocido, Marx dedicó una crítica espesa en *Miseria de la filosofía*. Sin embargo, el nombre de Proudhon parece servir como despunte de una actitud, el socialismo, que para Donoso tiene todos los visos de una teología satánica. Donoso es el primero en mostrar esa faceta reduccionista de la teología política que funciona como hipóstasis y como identificación radical entre teología y política:

Caifás, gran sacerdote, miraba la cuestión bajo el punto de vista religioso. Pilatos, hombre lego, miraba la cuestión desde el punto de vista político. Pilatos no podía comprender qué tenía que ver el estado con la religión, César con Júpiter, la política con la teología. Caifás, por el contrario, pensaba que una nueva religión trastornaría el estado, que un nuevo Dios destronaría al César, y que la cuestión política iba envuelta en la cuestión teológica (1985, 16).

Envolvimiento entre teología y política que permite, desde una perspectiva que ya no es únicamente la de un tradicionalismo legitimista, sino de una política escatológica de confrontación radical en el fin de los tiempos, efectuar la partición definitiva entre un mundo y otro—de ahí que la importancia de los personajes históricos y de los sucesos políticos sea irrelevante: cuando aparecen, sólo abastecen una tesis de división simple entre el bien y el mal.

¹¹⁸ Incluso Marx y Engels, quienes han sido a menudo caracterizados por su eurocentrismo y particularmente por su anglo-centrismo—tómese en cuenta la famosa frase de la “cabeza política” (Francia), cabeza económica (Inglaterra) y cabeza filosófica (Alemania) de Marx para pensar en qué tipo de Europa era la que verdaderamente le importaba—escribieron una serie de artículos sobre la España que va desde 1812 hasta 1854, no sin dedicación historiográfica (Marx y Engels 1978). Donoso parece no preocuparse por estos hechos en su *Ensayo*.

Se podría señalar aquí, en un gesto schmittiano, que toda filosofía política efectúa el mismo movimiento: la de exhibir el desarrollo y el desenvolvimiento de una oposición simple.¹¹⁹

Sin embargo, habría que registrar que el tipo de oposición inaugurada por Donoso es teológico, en la medida en que involucra una búsqueda de un tesoro ético que permite, de una vez y para siempre, la distinción ontológica entre dos mundos que no se procesan mutuamente— en última instancia, el bien y el mal, o la vida y la muerte. La paradoja de la teología política de Donoso, es que el hecho de que Caifás estuviera errado en su posición no es lo que importa: al entender la verdad de su posición, el carácter teológico de la politicidad, ha revelado una verdad más valiosa que las doctrinas liberales.¹²⁰

El movimiento de Donoso parece análogo al de la violencia monoteísta exclusiva: el descrédito fanático que se le asigna el fundamentalismo a las otras religiones esconde un goce politeísta secreto, en la medida en que los dioses ajenos aparecen fetichizados como enemigos dotados de una existencia real.¹²¹ En el mismo sentido, la potencia de la verdad cristiana, para Donoso, no es ni evidente ni suficiente: no rehúye por sí misma la existencia del error, ni demuestra la equivocación de los otros. La omnipotencia de dios está en el hecho radical y

¹¹⁹ En su *Teoría del partisano* Schmitt tiende a utilizar este modelo de una forma inveterada para leer la serie de oposiciones de la política comunista mundial como equivalentes a la división amigo-enemigo, que parece ser otra herencia ineludible de la teología política. Sin embargo, aquí aparece la más importante de las trampas del teologumenon de Schmitt: al denegar el recurso estratégico a los intercambios, negociaciones y modulaciones que contaminan permanentemente al amigo y al enemigo, que los hacen a veces no reconocibles, o sólo reconocibles en su ficción, lo que de hecho se hace es imponer la sombra bíblica que utiliza Donoso en la dualidad luz/tinieblas sobre el conjunto de la orbe política. Esta planetarización de la teología aparece con fuerza además en el modelo de la excepción y el decisionismo. Lo que tiene un valor puntual y coyuntural, Schmitt lo lleva a un plano de ontologización definitivo. Por solo poner un ejemplo: es imposible subsumir la oposición capital/trabajo en este tipo de planetarización teológica, por el hecho de que dicha oposición funciona sobre el reconocimiento orgánico de una indistinción estructural. El capital y el trabajo son parte de un mismo proceso: no la oposición entre dos mundos éticos que no pueden ser reconciliados—en última instancia, bien y mal, vida y muerte, este tipo de binomios siempre deconstruibles.

¹²⁰ Para Donoso esta oposición es también la irreconciliable guerra entre dos modelos de civilización: la civilización católica y la “civilización filosófica”. Un análisis pormenorizado de este punto y de esta dialéctica se encuentra en un autor muy poco trabajado en la bibliografía de Donoso Cortés, Edmund Schramm, quien

¹²¹ Argumento desarrollado en torno al monoteísmo, en todo caso, por Slavoj Zizek en *For They Know What They Do: Enjoyment as a Political Factor* (2003).

sobrenatural de que su verdad está sola, y es indiferente a cualquier tipo de discusión. Por eso la razón es impotente frente a dios. Incluso, Donoso llega hablar una “impotencia radical, invencible” del género humano y del “triumfo natural del error sobre la verdad” (45). Atrapado y ensombrecido por la prédica parlamentaria y la clase discutidora, la figura abstracta del hombre no puede entender que la distancia entre verdad y error no es racionalizable. La verdad, el objeto divino, pertenece al horizonte de un tesoro ético que, en última instancia, se resuelve como guerra, no como evangelización, ni como poder pastoral.¹²² En otros términos: en su variante donosiana, la teología política es una denegación partisana de toda transacción con la alteridad no-católica. El modelo maestro de esa alteridad lo constituyen el socialismo y la doctrina del proletariado, la fuerza de las tinieblas, que “no es fuerte sino porque es una teología” (118). Por eso las revoluciones modernas, conducidas por la clase obrera, poseen “una fuerza de destrucción invencible que, no siendo divina, es forzosamente satánica” (181).

Salvo la clara voluntad por establecer una partición del mundo que tenga los visos de la eternidad, el *Ensayo* está plagado de ambigüedades, que Donoso resuelve siempre acudiendo a la violencia excepcional de una confrontación entre las fuerzas satánicas del socialismo y la divinidad de las instituciones católicas. Al liberalismo, que bautiza, siguiendo a Maistre, como “disolvente universal” no duda en ponerlo en una relación de inferioridad epistemológico-política: incapacitado como está por su adicción a la discusión, el liberalismo es impotente para confrontar las fuerzas espirituales de un satanismo proletario global:

Hay algo de gigantesco y de grandioso [en el socialismo], digno de la majestad terrible del asunto; pero cuando el liberalismo explica el mal y el bien, el orden y el desorden, por las varias formas de los gobiernos, todas efímeras y transitorias [...] no hay palabras en

¹²² Esta hipótesis es desde luego opuesta a la misión evangelizadora enfatizada por el jesuitismo. Es contraria a las tareas del poder pastoral enfatizadas, por ejemplo, por Las Casas en su *Brevísima relación*. En esto coincide con lo que ya enunciaba Zeballos en su intento de desacreditación de la *Brevísima relación* de Bartolomé de Las Casas. El desconocimiento no es el acto de unas “criaturas mansas” que necesitan ser introducidas en la religión cristiana, sino el índice de la primacía ontológica del mal en el mundo.

ningún idioma con que encarecer la profundísima incapacidad y la radical impotencia de esta escuela [que] enemiga a un mismo tiempo de la luz y de las tinieblas, ha escogido para sí no se qué crepúsculo incierto entre las regiones luminosas y las opacas [...] sus días están contados, porque por un punto del horizonte asoma Dios y por otro asoma el pueblo. Nadie sabrá decir donde está en el tremendo día de la batalla y cuando el campo todo esté lleno con las falanges socialistas y las católicas (120).

Dios y el pueblo. Las falanges católicas y las socialistas. No son las formas de gobierno, de administración de la ciudad, los arcanos de la política, ni la división de poderes, los que podrían dar cuenta del problema que se avecina—las revoluciones modernas y satánicas. Contra la doctrina agustiniana, platónica, del bien y el mal como graduaciones de la creación, la teología política en su versión donosiana se basa en la idea de un mal absoluto.¹²³

Todavía queda la pregunta, sin embargo, por el contenido positivo del ensayo. La negación teológica del libre albedrío, el entroncamiento entre dictadura soberana y apocalipsis, la división radicalmente binómica del mundo entre fuerzas satánicas y divinas (todos temas que le valieron a Donoso una fuerte polémica con el vicario P. Gaduel en Francia, de la que salió increíblemente apoyado por la Iglesia romana) parecen ofrecer la mera sensación portentosa de lo negativo, parafraseando a Hegel.¹²⁴ Gaduel dice de Donoso y su pretendido tradicionalismo

¹²³ En sus *Confesiones* Agustín entiende la idea del mal como privación: dios, como entidad incorporeal e inmaterial, no participa de la configuración o determinación del mal. El mal es la inexistencia de un bien que está distribuido de forma nivelada—basado en el modelo platónico de las ideas y sus copias. En el sentido teológico, la obra de Donoso sigue siendo heterodoxa.

¹²⁴ La polémica con Gaduel fue dura al punto que sus algunos de sus biógrafos la consideran causa de muerte (Suárez 1964). Gaduel acusó a Donoso de fatalista y hereje, de negar el libre albedrío y las fuerzas históricas que son causadas directamente por la acción del hombre y, lo peor de todo, de “darse la mano con las más grandes y peligrosas herejías de los tiempos modernos: el luteranismo, el calvinismo, el bayanismo y el jansenismo” (313). Gaduel observa correctamente, entre otras cosas, que a la observación de Lammeneis—un *alter ego* de Donoso en Francia: teólogo y sacerdote de tendencias liberales y socialistas—acerca de la infalibilidad universal del género humano, Donoso opone la hipótesis de un error universal. Donoso aparece respaldado, sin embargo, por la Iglesia de Roma, que hace eco de la tentación teológico-política en su variante “fatalista”, según denunció Gaduel. En un artículo publicado en *La Civiltà Cattolica* en 1853, la prensa de Roma afirma, apoyando a Donoso que: “la religión católica solo puede dar solución adecuada a los problemas que incesantemente surgen de la política; la Iglesia sola puede salvar a la sociedad agonizante de las garras de la anarquía: en vano los liberales y los socialistas se devanarán los sesos inventando instituciones y teorías para ocurrir a todas las necesidades de la humanidad: si el liberalismo y el socialismo triunfan, la sociedad está muerta, y extinguida toda esperanza de una regeneración dichosa” (Donoso 1854, 394).

que hace de la fe no tan sólo una gracia proto-calvinista, “sino también un milagro” (1854, 335).

En vez de ser una conducta natural distribuida entre los seres humanos, dice Gaudel, para

Donoso la fe es algo excepcional.

En efecto, esta esfera cerrada del milagro es, indirectamente, el contenido positivo del ensayo: la fe bulle sólo como promesa política de una excepción regeneradora de lo que, en una carta al poeta mesiánico Gabriel García Tassara (1817-1875), Donoso llama “la nueva Edad Media” (Herrera 1978, 6). Este motivo será retomado por la reacción tardía chilena, pero utilizando otro referente sobre la nueva Edad Media, Nicolas Berdaiev, un disidente católico de la Rusia de los soviets. Donoso adelanta, sin embargo, no sólo el ideal corporativo que utilizará su nombre como ícono de la violencia católica excepcionalista y soberanista, sino también una forma más contemporánea de la teología política, que podríamos llamar *forma savonaroliana*. Girolamo Savonarola (1452-1498), fraile famoso por la confrontación que sostuvo con él Maquiavelo, y a quien me referiré más adelante, piensa la comunidad cristiana como interrupción ética de la ley y como entidad anti-estatal comprometida con la figura de una vida evocativa, atávica, reivindicadora del paraíso como vida sin forma.¹²⁵

Para Donoso, la resistencia católica pervive en la memoria de las “tradiciones paradisiacas del género humano” (1985, 45) asociadas, desde luego, a la institución familiar y al hecho de una dominación universal del nombre del padre. La fuerza natural de la Iglesia no está “sujeta a las leyes del tiempo” y “[obra] en todas partes, callada, secretísima, sobrenaturalmente”. Para Donoso la *paternidad* es la “tradición paradisiaca” que no debe

¹²⁵ No es este el espacio para ahondar en la polémica, pero uno de los más recientes textos de Giorgio Agamben, *The Kingdom and the Garden* insiste en el modelo savonaroliano que ya había sostenido en *The Highest Poverty*—parte de la saga de *Homo Sacer*—y en un texto bastante polémico de 2009: *The Kingdom and the Church (La Chiesa e il Regno)*. Ahí Agamben señala que “la cuestión que he venido a proponeros, sin tener para hacerlo otra autoridad que no sea una obstinada costumbre por leer los signos del tiempo, es esta: ¿se decidirá la Iglesia finalmente a comprender su ocasión histórica, y a recuperar su vocación mesiánica? El riesgo, es que, en el caso contrario, sea arrastrada a la ruina que amenaza a todos los gobiernos y a las instituciones de la tierra” (2012, 41).

olvidarse, el punto abstracto al que debe apuntar la dictadura soberana: “el nombre propio del padre es el de señor, como el nombre propio del hijo es el de esclavo” (45).

La esclavitud de dios, o en dios, parece así buscar el tesoro ético de un *principio de realidad*, un principio que ajuste la conducta moral del sujeto no sólo como represión sádica pura, como la represión estatal que Donoso reclama y aborrece, sino también como exigencia o mandato real, en el sentido fuerte de este término. No se trata de sólo de una represión positiva, que como dice Freud, ayude a manejar las descargas y evitar el displacer, sino de un tipo de represión que debe gozar auténticamente la culpa, “elemento constitutivo de un bien superior y excelente” para Donoso (141). “Hay algo de maléfico y de corrosivo en el deleite, como hay en el dolor algo de purificante y de divino”, escribe (161). La soberanía es la divinidad del dolor, tesoro ético del catolicismo, en la medida en que la represión religiosa conlleva el dolor al que sólo la conciencia católica puede retornar.¹²⁶ El bien absoluto, cuando es soberano, aparenta ser la solución a un mundo donde ese lugar, objeto ideal de la política cristiana, parece perderse en la estructuración discutidora, disolutora de las estructuras sociales modernas y las ideologías parlamentarias. La represión religiosa de Donoso Cortés es, en definitiva, la demanda de un principio de estabilización total en contra del torrente revolucionario. Al mismo tiempo que inspirado en la experiencia purificadora del dolor, este principio reposa en la patriarcalidad que, revistiendo el nombre de soberanía, constituye el objeto teológico fundamental del reaccionarismo.

Estructura o principio de realidad que decidimos llamar violencia católica porque, en su consecución, el catolicismo ahora debe utilizar los medios de una confrontación apocalíptica.

¹²⁶ Ideas que en todo caso son trabajadas por Lacan en su Seminario VII, *La ética del psicoanálisis*. Es la propia sugerencia donosiana de la existencia de “dos represiones”, una pura basada en el yo ideal cristiano y una de orden satánico, la que autoriza a un análisis de su obra cercano al psicoanálisis.

Contra el moderno que “comienza por adorarse a sí mismo como una prostituta” (119), Donoso Cortés aplica la dictadura soberana, como señala él mismo, *in nomine Patris mei*, en el nombre del padre (45). Esta garantía de un elemento purificador en el maltrato está en el fondo de la producción ideológica del concepto de dictadura soberana, que exhibe aquí de manera evidente un signo masoquista. Si Maistre o Zeballos luchaban contra la “escoria del fantasma” democrático, Donoso ya está en escribiendo para ese otro fantasma, el del comunismo. Frente a este último, se requerirían los esfuerzos más sobrenaturales.

Chapter 2: Fraternocracia y Ultramontanismo

El diferendo teológico-político en el siglo XIX chileno

“Mi prójimo es otro yo, depositario de la misma espiritualidad por la que soy, luego, en enlace el amor entre la comunidad e identidad de gran esencia es necesario. He aquí el fundamento inexpugnable de la democracia”

Francisco Bilbao

“La razón en boca de estos patriarcas de la incredulidad no viene a ser otra cosa que una actriz de teatro que toma mil formas diferentes a fin de excitar los sentimientos que quiere producir”

Rafael Valdivieso Zañartu

¿Una o varias teologías políticas?

Una de las apreciaciones a las que podría dar lugar el presente capítulo, es la presunción de que, debido a la fuerte influencia de Schmitt en su consecución y desarrollo, el término *teología política* sólo aplicaría para el catolicismo reaccionario. En realidad, como muestran entre otros los trabajos a propósito de una “teología política protestante” (García Alonso 2008) o una “teología política del prójimo” (Reinhard 2014), el término teología política es más bien

laxo.¹²⁷ En su libro *An Archeology of the Political*, Elías Palti ha resaltado la teología política como una respuesta a la crisis de la mediación de la comunidad política. A través de un análisis de Joaquín de Finestrada, autor de *El vassallo instruido*, libro de 1783 sobre la sublevación de Nueva Granada en 1781, Palti lee la proclama “viva el rey, muera el mal gobierno” como una división en la soberanía monárquica que establece la ruptura entre los dos paradigmas, el paradigma soberano-católico y el paradigma gubernamental. Lo interesante del análisis de Palti es que ubica en esta crisis “el momento en el que la teología deviene *teología política*” (2017, 87). Y es que, al menos en la serie de procesos que van desde la crisis de los absolutismos hasta el surgimiento de las primeras repúblicas independientes con toda su serie de conflictos y contradicciones Iglesia-estado en las antiguas colonias españolas, el surgimiento de diversas *teologías políticas* es un componente fundamental de la disputa por el significado de la república. Tal como lo atestigua, en todo caso, el propio nombre de “América Latina”, empleado por Bilbao en 1856.¹²⁸

En un ensayo a estas alturas canónico de la teología política no schmittiana, Claude Lefort habla de “persistencia” de lo teológico político para referirse, en un sentido más amplio, a la reposición de los poderes de la trascendencia y la unidad en una comunidad política a la que la división constitutiva del todo social (entre ricos y pobres o, para usar la terminología maquiavélica que prefiere Lefort, entre *grandes* y plebeyos) habría afectado irremediablemente. De hecho, nombres tan insignes para la configuración del republicanismo radical en América

¹²⁷ El protestantismo, para Marta García Alonso, constituye la eliminación entre dios y el pueblo. En otros términos, para el protestantismo la potestad divina del monarca no se deriva de un pacto trinitario, entre dios, el pueblo y los monarcas, sino binario: entre dios y el monarca. Divinización del poder que será importante, como muestra Weber, para el desarrollo del capitalismo, por una parte, y para la propia revitalización de las derechas en América Latina en el siglo XX.

¹²⁸ En *Iniciativa de la América* es donde Bilbao, retomando el motivo de la latinidad contra el anglicismo y el paneslavismo, adapta la separación de Chevalier entre una “Europa latina” y una “Europa teutónica” para entender lo característico de “nuestra” América. El texto de Bilbao pertenece a un tipo de separación geosófica y geofilosófica, y se presenta en los términos de una filosofía de la historia.

Latina como Michelet o Quinet, son contados por Lefort dentro de esta “persistencia” teológico-política. De hecho, refiriéndose a Lamennais y su importancia para la “América republicana”, Bilbao denota la oposición entre un cristianismo evangélico, primitivo, representativo de la pureza original de la doctrina de Jesús, y un catolicismo de una vieja época, “jesuítico”, medieval, “bárbaro” (Bilbao 2011b, 375, 412).

En el presente capítulo, se trata de analizar cómo el discurso reaccionario funciona también oponiéndose al surgimiento de otras teologías políticas fraternocráticas que desplazan el nombre del padre hacia el imperativo pastoril del amor al prójimo, leyendo la coyuntura chilena del siglo XIX, atravesada por un partisanismo católico cuyo nombre más representativo es el arzobispo Rafael Valdivieso Zañartu. Llamo solución conservadora aquí a la disolución de la militancia teológico política característica de la posición católica en el siglo XIX, en otra toma de partido más bien laica de raigambre estatalista y autoritaria. La posición católica, en todo caso, es oficial, como muestra la encíclica *Quanta Cura* y su syllabus: un índice de condena de las doctrinas liberales, ilustradas y materialistas. Juan Egaña, por ejemplo, es un intelectual conservador en la medida en que su proyecto se enmarca en el fortalecimiento de la autoridad del ejecutivo en la consecución de los valores republicanos.¹²⁹ También lo es Diego Portales: baste con citar su constante diatriba en contra de los “beatos”, *pelucones* conservadores adictos al clero.¹³⁰ En cambio, un ejemplo del catolicismo partisano es la defensa abierta de la intolerancia

¹²⁹ Sobre la posición de Egaña, puede consultarse “La crítica al republicanism federalista” en *La creación de la República*, libro de Vasco Castillo (2018). Ahí se evidencia que el proyecto de Egaña es el fortalecimiento de un cuerpo de notables con sentido conservación en contra de las concepciones federalistas que ensalzaban la importancia de la soberanía popular. También Simón Collier (1967, 260-286) ha hecho un análisis del pensamiento de Egaña en su famoso *Ideas and Politics of the Chilean Independence (1808-1833)*. Collier habla del fracaso de la utopía conservadora de Egaña, que se inspiraba en modelos burocráticos orientales y en el conservadurismo británico. El jurista e historiador de derecha Mario Góngora ha sugerido la presencia de elementos o rasgos utópicos en el pensamiento de Egaña, el mismo año que Collier publica su ensayo en inglés (1964). Quizás el rasgo más sobresaliente de la utopía constitucional de Egaña sea la combinación entre un cuerpo colegiado y legislativo vitalicio y noble, mezclado con un reino del hábito y no de la jurisprudencia, de las costumbres y no de las leyes.

¹³⁰ Cf. José Victorino Lastarria, *Don Diego Portales: Juicio histórico*.

reflejada en *La revista católica* de Chile en 1849: “todo católico debe ser religiosamente intolerante” (153). No se trata sólo de “intolerancia religiosa”, sino de una religión de *la* intolerancia, de la intolerancia como motivo sagrado de la actitud católica en crisis, y por tanto de la intolerancia como síntoma.

La experiencia chilena de la revolución de 1810 tiene dos residuos bien ubicados y que a mi entender son inconfundibles: la república conservadora y el pensamiento reaccionario católico. La solución conservadora que representan Juan Egaña, su hijo Mariano Egaña, Diego Portales y los gobiernos conservadores, son de seguro—como apunta Simón Collier—una reacción al auge revolucionario-liberal inmediatamente anterior (1964, 360).¹³¹ El momento de la “república conservadora” según Collier representa una “profunda tragedia” y al mismo tiempo la génesis de un período de estabilidad represiva inédita en América Latina, que hasta bien entrado el siglo XIX se debatía entre una solución federal-caudillista y una serie de dictaduras personales como la del doctor Gaspar Rodríguez de Francia en Paraguay o Juan Manuel de Rosas en Argentina. Sin embargo, este tipo de reacción se mueve en los visos de cierta perspectiva sobre la república, y por tanto guarda algún tipo de continuidad con la revolución criolla.

La reacción conservadora chilena que abre el ciclo de 1830-1860, puede ser calificada como un momento *burkeano*, en el sentido de que depende de esa intensa valoración de las costumbres y los hábitos, las llamadas “virtudes cívicas” que para el conservadurismo de Burke son el elemento mismo de la experiencia republicana: contra la democracia, surge el hábito como alternativa. Contra cualquier irrupción plebeya, el disciplinamiento.¹³² De ahí que una alianza

¹³¹ Hacia el final de un capítulo laudatorio respecto a los gobiernos conservadores, por su eficacia administrativa y sus posibilidades de gobernabilidad, inéditas en la región, Collier no deja de reconocer que la fundación del “estado en forma” portaliano es la “destrucción de la revolución” (360). Veremos el desarrollo de esta tesis más adelante, en el capítulo sobre la psicología de masas, y especialmente en la noción de Portales como catexis del ser nacional.

¹³² A propósito de Burke, figura análoga a la de Juan Egaña en el contexto europeo, cabe señalar que es la unidad entre estos elementos (el gobierno centralizado, la inoculación de las buenas costumbres o vivir cívico y el rechazo al igualitarismo radical) la que se repite con mucha crudeza en el Chile de Portales. El carácter fundacional de la

con la religión católica haya sido saludada como deseable. Sin embargo, la militancia católica mantiene un proyecto propio. Las referencias de un Juan Egaña, que incluyen a Rousseau o Mably, no son aceptables para una Iglesia que ya está lejos de figuras de la naciente república como fray Camilo Henríquez y su *Catecismo de los patriotas* publicado en 1813, o del *Catecismo político cristiano* que circuló en Chile desde 1810, durante la Patria Vieja.¹³³ Estos catecismos representan una cultura cristiana extraviada, que la reacción católica chilena no dudará en confrontar.

Esta demarcación constituye lo que, parafraseando una vieja consigna marxista, podemos entender como *reacción en la reacción*. A la reacción conservadora, verdadero “final de la revolución” y de la invención utópica republicana que abre el 1810 chileno (Collier 1967, 323-360), le sucede una reacción católica. Lo interesante es que esta hipérbole de la reacción se convierte, con el tiempo, en una alternativa política genuina para las derechas chilenas, y que sus productos más ingentes fueron el nudo de aparatos ideológicos que apoyaron la salida corporativa-dictatorial de 1973 años más tarde—la Universidad Católica, la historiografía “revisionista” chilena y el corporativismo constitucional de Jaime Guzmán.

Desde luego otra característica de esta tendencia, que se desarrolla al interior del catolicismo y de los intelectuales reaccionarios, es la percepción notable de un fin de los tiempos que aparece asociado a la confrontación apocalíptica entre las fuerzas del mal y del bien. En su

república chilena no está, en definitiva, signado por el momento que va de 1810 a 1829, período que, pese a su carácter netamente estanciero y burgués-agrario, excluyente de las mayorías y disciplinador de la fuerza laboral, tuvo álgidos períodos de invención política. Es 1830 y el surgimiento de la constitución conservadora lo que, en otros términos, puede considerarse el ascenso de la cultura nacional.

¹³³ Ambos catecismos, en su inscripción al cristianismo, son capaces de convocar los motivos radicales de un republicanismo civil democrático e incluso popular. En 1810 el *Catecismo político cristiano* consigna que “En las Repúblicas el Pueblo es el soberano: el Pueblo es el Rey, y todo lo que hace, lo hace en su beneficio, utilidad, y conveniencia: sus Delegados, sus Diputados o Representantes mandan a su nombre, le responden de su conducta, y tienen la autoridad por cierto tiempo. Si no cumplen bien con sus deberes, el Pueblo los depone y nombra en su lugar otros que correspondan mejor a su confianza.” Camilo Henríquez, sacerdote de la causa patriota escribió en 1813 que “el fin y el objeto de la sociedad civil es la felicidad pública”.

sermón de 1846, Bartolomé Herrera, un sacerdote peruano tendiente a lo que acabo de mencionar como solución conservadora (por su defensa de los valores ideales de la república y algunas tendencias liberales) denuncia a la revolución francesa, propagadora de “errores impíos y antisociales” comparándola con la “bestia del Apocalipsis” (1846, 79). Pese a celebrar los años de vida independiente peruana, el padre Herrera dice “gloria a España” por habernos comunicado el catolicismo y el dogma de la providencia. La posición de Herrera es también la posición singular que ocupa el debate entre el arzobispo chileno Valdivieso Zañartu y Francisco Bilbao con el que concluye este ensayo. Es la oposición entre España y Francia, entre catolicismo y teología de la fraternidad universal del prójimo, depositario de la libertad (Bilbao 2011, 175).

Si he partido por intelectuales europeos como Pablo Olavide, el fraile jerónimo Fernando de Zeballos, Joseph de Maistre y Donoso Cortés, es precisamente, porque ahí es donde se presentan, en su forma primigenia, los avatares del partisanismo católico y la teología política reaccionaria, pero también en la medida en que el debate entre *La revista católica* y un republicanismo cristiano de la fraternidad universal, con el que se cierra el presente trabajo, repite un motivo geopolítico global del siglo XIX, la disputa por la interpretación del espíritu europeo, como dice Schmitt (1963, 113). Se trata de la institución de una diferencia entre varias formulaciones del inconsciente político, entre varios nacionalismos filosóficos: España o Francia, o como dice Michel Chevalier, economista sansimoniano en sus *Lettere sur l'Amérique du Nord*, entre las razas anglosajona y latina.¹³⁴ Sobre todo, porque en esta asignación de lugares geopolíticos a los proyectos filosóficos para la historia universal, lo que trasunta es un tipo relación imaginaria con la soberanía. Como toda imaginación, esta relación no puede anclarse en un universalismo abstracto, tiene que llevarnos al ideal nacional, o a lo que siguiendo a Etienne

¹³⁴ Reconozco que este motivo de Chevalier ha sido ya bastante trabajado por Gabilondo (2009), García San Martín (2013, 2014) entre otros.

Balibar podríamos llamar racismo universalista (1989). En otros términos: la nación puede ser el anclaje de la teología política, un modo de fijación de sus intereses y variaciones.

Amor universal versus militancia cristiana

En 1844, en medio de las ásperas luchas por el poder entre liberales y conservadores, conocidos también por sus seudónimos: *pipiolos* y *pelucones* respectivamente, *La Revista Católica* de Chile inicia una cruda polémica contra el panfleto de Francisco Bilbao (1823-1865) *Sociabilidad chilena*. *La Revista Católica* había sido fundada en 1843 por el arzobispado de Santiago con el objetivo expreso de combatir las ideas liberales en un decenio dominado por la política pelucona de los gobiernos constituidos entre 1831-1861. Según el historiador Gabriel Salazar entre 1822 y el comienzo de las décadas del conservadurismo de los gobiernos de Prieto, Montt y Bulnes, domina un tipo de “democracia de los pueblos” que tiene su punto máximo en la asamblea constituyente de 1823, “uno de los inventos más democráticos de toda la historia de la República de Chile” (2005, 199).¹³⁵ Sin embargo, pese a los visos de participación ciudadana directa, el momento constituyente de 1823 terminó con la predominancia de un sector activamente vinculado a las antiguas clases señoriales y a la burocracia patricia y criolla del período colonial, representado en la figura de Juan Egaña, letrado y educado en la filosofía europea—principalmente francesa.¹³⁶ Lejos de tratarse de un debate que expresara directamente

¹³⁵ “Por la amplitud acordada al derecho a voto, por la diversidad social y aun política de los diputados electos (había 18 religiosos y numerosos diputados “sarracenos”) por haber organizado sus debates en sesiones públicas, por permitir que cualquier ciudadano pudiese utilizar la tribuna para hacer observaciones, por haber decidido construir una galería especial para las señoras que quisiesen asistir a los debates parlamentarios puede ser denominada ‘popular’” (Salazar 2005, 199).

¹³⁶ La figura de Egaña es central en la política chilena de los primeros años después de la revolución de independencia. Egaña, quien estuvo preso en la isla Juan Fernández, publicó en 1817 *El chileno consolado en los presidios o filosofía de la religión: Memoria de mis trabajos y reflexiones escritas en el acto de padecer y de pensar*. Egaña, además, fue uno de los primeros “chilenos” en interesarse por la cosmovisión indígena, en esa búsqueda subsumidora que caracteriza a la etnicidad ficticia chilena de los primeros años de la república. Sin embargo, su posición general puede ser calificada como ultramontana: defendió en 1824, un año después del ensayo constitucional del que fue protagonista, la necesidad de suprimir la libertad de culto, y fue reconocido como un “piadoso”. Mario Góngora en “El rasgo utópico de Juan Egaña” ha pensado a Egaña como el representante de un

las contradicciones y movimientos internos de la naciente ciudadanía, la constituyente de 1823 devino una de las expresiones más prístinas de lo que Salazar llama “cesarismo intelectual”, una forma aristocrática de impostación consistente en llevar la discusión política interna al ámbito de la cultura europea (222). Lo que empieza como un tanteo de democracia popular y ciudadana, termina así capturado en un ensayo constitucional de la ciudad letrada de Santiago. Por detrás de ese cesarismo, siguiendo al mismo Salazar en su *Historia de la acumulación capitalista en Chile*, funciona el disciplinamiento de la sobrepoblación relativa surgida después de la independencia: peones vagabundos, inquilinos sueltos y repúblicas de indios, por parte de una naciente burguesía agraria y un “patriarcado mercantil” que hereda los rasgos de las antiguas clases señoriales (2003, 121-130).

Según José Victorino Lastarria (1817-1888), pensador liberal y positivista que perteneció a la *Sociedad de la Igualdad* junto con Bilbao y otros pipiolos radicalizados, el “miedo a la república” de las clases señoriales que irrumpieron en el ciclo conservador habría dado lugar a una forma de “república bastardeada”, truncando la “epopeya sublime y santa” de la emancipación chilena (cf. Castillo 2009). Este rasgo de santidad y emancipación redentora atribuida a la causa emancipadora y a la “revolución chilena”, como llamaban los pipiolos a la guerra de independencia, es lo que está en juego en las intervenciones de *La Revista Católica* a propósito del opúsculo de Francisco Bilbao, escritas por el arzobispo de Santiago, Rafael Valdivieso Zañartu (1808-1877).¹³⁷

reaccionarismo utópico que no tuvo parangón en Chile durante el siglo XIX, frente al utopismo humanista de Bilbao y después del milenarismo de Lacunza (Góngora 1963).

¹³⁷ Sobre la guerra de independencia en Chile, se pueden considerar fundamentalmente dos periodizaciones: la primera desde 1810 hasta 1823, es decir, desde la primera junta nacional de gobierno hasta la abdicación del director supremo Bernardo O’Higgins—producto de sus enfrentamientos con la misma clase patricia mercantil y hacendada que lo llevó al poder—o desde 1812, cuando fueron los primeros enfrentamientos entre la naciente república y la corona española, hasta 1826, cuando el último reducto de la colonia, el fuerte de Chiloé, fue desalojado por el bando “patriota”. La denominación de *revolución chilena* que circulaba al interior del bando pipiolo cedió durante el período de dominio político encabezado por el político conservador Diego Portales (1793-1837) a la denominación

Las diatribas de Valdivieso en contra de *Sociabilidad chilena* corresponden a una orilla bien diferente a la del cesarismo intelectual e ilustrado de los intelectuales chilenos conservadores como el mencionado Juan Egaña. Exhiben la posibilidad de un reaccionarismo vernáculo—antifilosófico, anti-ilustrado y defensor de los dogmas de la Iglesia y la necesidad de un poder inquisitorial de nuevo tipo en la naciente república. Dicho reaccionarismo es sin embargo un engendro global: veinte años después el Vaticano publicaría el *Syllabus* de Pio IX, caracterizado por una confrontación abierta con la modernidad y las ideas ilustradas (Cid 2014, 143). En la confrontación entre la escritura de Francisco Bilbao y Valdivieso Zañartu en *La Revista Católica* podemos leer la persistencia del problema teológico-político en formas que a la formulación schmittiana le son indiferentes: la santidad de la emancipación, el amor al prójimo y la veneración a un elemento de trascendencia sublime, todavía cristiano, encarnado en la república, frente a una teología política que reivindica la “unidad católica de Chile” para derrotar las “doctrinas de la tolerancia” (Valdivieso 1844, 259). Más allá de Chile, en la Francia del siglo XIX, los nombres propios de esta otra “teología política del prójimo” para utilizar un término del teórico lacaniano Kenneth Reinhard (2014), son los de Lammeneis, Quinet o Michelet.¹³⁸ Estos tres nombres de la teología política del amor universal son, además, los maestros teóricos de

“independencia de Chile”. Siguió siendo utilizada por la historiografía marxista, aunque la corriente de historia social encabezada por Salazar, María Angélica Illanes, Leonardo León entre otros, heredó una conceptualización más rica y compleja que permitió establecer periodizaciones más acotadas a los grupos dominantes y los esquemas de acumulación de capital de cada época.

¹³⁸ En “Toward a Political Theology of the Neighbor” (2005) Kenneth Reinhard intenta mostrar la existencia de un “suplemento” a la teología política schmittiana representado en la figura liminal del prójimo—aparición súbita de un elemento que la teología política schmittiana, centrada en la definición y delimitación amigo/enemigo, no puede administrar, y que opera como verdadera excepción a la ley (12-20). La excepción, para Reinhard, sería de este modo la presencia de un elemento intrusivo, “más allá de la lógica amigo/enemigo” y que coincidiría con *das Ding*, la cosa freudiana o el encuentro con algo que es “completamente extranjero, que va contra las composiciones del yo y el otro” (30). El propósito del concepto de Reinhard es diferente a cómo lo empleamos aquí: él pretende consignar la existencia de un elemento subversivo a la propia distinción entre amigo/enemigo que hace Schmitt.

Francisco Bilbao a lo largo de su obra (García San Martín 2011, 19-47).¹³⁹ Ambas teologías políticas producen, por otra parte, dos modelos geopolíticos y raciales contrapuestos para desenvolver la chilenidad: la hispanidad católica y la *latinidad*, promesa de una tradición de la *sociabilidad*, del amor universal del hombre por el hombre, y a cuya cabeza se encuentra la nación revolucionaria: Francia.¹⁴⁰ Esta promesa de sociabilidad universal descatalogada forma parte de la “agenda teológico-política” de Francisco Bilbao (García San Martín 2011, 43), aunque hunde sus antecedentes en la tradición del pensamiento cristiano revolucionario, al otro lado de la reacción, cuyo representante más importante es Jules Michelet. Para Lefort, Michelet participa de un tipo de argumentación que “deduce la monarquía humana a partir de la monarquía divina, las instituciones políticas de las instituciones religiosas” para fundar una doctrina política que pone “al amor en lugar de la ley” (1996, 269). Este apego religioso al amor humanista participa de una idea de restauración, aunque adhiera muy estrictamente al cuestionamiento de la unidad monárquica, como lo hace Michelet, al negar el principio de la división constitutiva del cuerpo social establecido por la ontología maquiaveliana, para implicarse en un retorno a “la unión del cuerpo social” (254).

El cristianismo como amor universal: Michelet y Quinet

Al decir Michelet, en todo caso que “religión y política tienen sus raíces profundamente mezcladas” y que “las disputas socialistas, las ideas que hoy creemos nuevas y paradójicas, ya se agitaron en el seno del cristianismo y la revolución” (Michelet 1847/2003, 79), aparece

¹³⁹ “Bilbao y Lamennais. Una lección de geopolítica”. Álvaro García San Martín explora aquí la dependencia de la teoría de Bilbao acerca de la democracia universal, el humanismo que profesa y el amor a una doctrina universal de la razón, de una concepción de la humanidad *latina* opuesta a la humanidad sajona.

¹⁴⁰ “Nuestro pasado, como hemos dicho, ha salido de la Edad Media, de la España. Nuestra revolución o pasado con porvenir. La edad nueva estalló en Francia, luego eslabonemos nuestro pensamiento revolucionario al pensamiento francés de la revolución”. (Bilbao 2011, 161)

sosteniendo el mismo *teologumenon* donosiano según el cual toda reyerta política va envuelta en la cuestión teológica, aunque con consecuencias políticas opuestas. No sólo por motivos de posicionamiento evidentes, sino también porque las consecuencias epistemológico-políticas, dirigidas en ambos casos a la lectura de un fenómeno que aparece como don de la providencia—“advenimiento de la justicia, resurrección del derecho” dice Michelet. Su apuesta por lo teológico-político es diferente a la de Donoso, en la medida en que Michelet admite que la revolución “contradice y continúa” al cristianismo al mismo tiempo, no es su realización ideal ni su negación satánica (84). Lo contradice en términos que corresponden a su modulación católica, y lo continúa como obra de la gracia divina (89).¹⁴¹

Lo que hallamos en Michelet es una privatización romántica, proto-protestante del fenómeno natural de la fe, como modo de oponerse a una teología “de lo arbitrario” (79-81). En oposición a este decisionismo, “religión de la Edad Media”, el corazón capta una interioridad romántica, subjetivamente autosuficiente, en la que se puede divisar una bondad oprimida y desestimada por fuerzas exteriores.¹⁴²

“¡Qué revoluciones subterráneas, qué incalculables fuerzas combatieron en el seno de la tierra para que esta mole, desgarrando las montañas, conmoviendo las rocas, haciendo añico los bloques de mármol, saliera hasta la superficie! [...] La naturaleza me había hecho recordar la historia. Este caos de montañas parecía oprimirme con el mismo peso que durante toda la Edad Media cayó sobre el corazón del hombre” (Michelet 2003, 87)

Esta ampulosidad del corazón que aparece conteniendo en sí mismo el secreto de una religión natural, irreductible al catolicismo, una religión que es el verdadero arcano de la revolución

¹⁴¹ Esta recurrencia a la gracia divina y a su realización en la revolución hará partícipes, a los defensores de esta teología política del amor al prójimo, de una herejía tanto o más condenada por el cristianismo católico de Zeballos, Maistre y Donoso Cortés: el protestantismo. Como bien señala Lefort, la lectura positiva del protestantismo por parte de Michelet evidencia no sólo la valoración de la gracia, sino también de una interpretación del cristianismo que es privada.

¹⁴² Georgy Lúkacs explica el funcionamiento de este tipo de interioridad en su *Teoría de la novela*. El romanticismo tendría como corolario la posibilidad de revindicar “una vida capaz de producir todo su contenido desde el interior”, “transformación del sujeto normativamente creativo en una subjetividad como interioridad, que se opone a poderes extraños y lucha por dejar en el mundo externo los contenidos de su espera” (2006, 72).

como advenimiento de la justicia, se opone metafóricamente a los elementos más inamovibles, a un paisaje natural estentóreo y denso—las montañas, las rocas, los bloques de mármol—y muestra no otra cosa que la promesa de una religión de amor.

El pensamiento de Rousseau, “voz de la humanidad” para Michelet (97), acudía a los servicios, ya en el siglo XVIII, de esta ideología sobre el corazón entendido como poder filosófico. En su curso sobre Rousseau dictado en 1972, Althusser puso especial énfasis en esta cualidad resolvedora del corazón frente a todos los conflictos del hombre: puro de toda contaminación, el corazón se mostraría como un origen natural, como un *verdadero origen*, anterior al estado de naturaleza.¹⁴³ Este objeto puro, “abismo de pureza radical”, separado de determinaciones, contiene en sí la posibilidad de una justicia que el mundo real desnaturalizado rechaza (Althusser 2019, 71). De tal modo que, para Michelet, como antes para Rousseau respecto de un bien puro, la revolución puede vivir en un lugar diferente al de la exterioridad de la lucha de clases, en el corazón, “la devoción y el amor” que son la “fisionomía moral” francesa. Al mismo tiempo, este corazón no es otra voz que la de dios que enuncia “el día del juicio final [que] se llamará revolución” (89). “Una Bastilla ahoga mi pecho, ¿por qué me detengo tanto hablando de las prisiones demolidas, de los infortunados librados de las garras de la muerte? El mundo está cubierto de prisiones [...] El mundo es una prisión” (99). Esta oposición romántica entre una interioridad pura, entre un abismo de pureza del corazón, origen y principio del bien absoluto, y una exterioridad perversa, el mundo-prisión, permite pensar la justicia como “la gracia y el amor mismos”, y la revolución como “advenimiento de la justicia eterna” (114): erección de un lugar donde las sombras del mundo no alcanzan a perturbar las “obras del Amor”,

¹⁴³ “El corazón no es solo una facultad psicológica incorporada para soportar, en una modalidad específica de la facultad-corazón, los objetos que comparte con otras facultades: el corazón es un poder filosófico que resuelve las antinomias de la razón y la sociedad, el poder del verdadero origen, separado y puro de toda contaminación” (2019, 69).

la “hermosa justicia de Dios”, la revolución “idéntica a la Gracia” (115), lugar abstracto y reino sin contradicciones. La *palabra* de esta teología-política del amor de Jules Michelet representa la culminación romántica del humanismo ilustrado.

Edgar Quinet, otro de los maestros de Bilbao, destaca en 1845 el carácter cristiano de la revolución en su libro *Le christianisme et la révolution française*. La revolución no es solamente, como afirma Michelet, el *advenimiento* del derecho universal, sino también la realización del principio abstracto del cristianismo, la pureza radical del amor:

“en la verdad, el espíritu de la revolución francesa se identifica con el principio del cristianismo. En medio del vértigo de las pasiones, esta idea reaparece desde Mirabeau hasta Danton: se convierte en el legado de cada celebración [*elle devient l’héritage de chaque parti*]: es el arco de la alianza [*arc d’alliance*] que brilla en la lluvia de sangre” (1845, 395).

En este mismo texto Quinet establece algunos principios elementales que coinciden casi punto por punto con la lectura oposicional entre la antigua Edad Media y la nueva edad *latina* que inspiran el pensamiento de Bilbao. Para Quinet, la religión de la Edad Media se encuentra en complicidad oculta con un “dios del desierto”, un dios colérico y castigador que pertenece por igual al judaísmo y al islam. “Armada del mismo genio, plegada sobre las mismas pasiones [*pliés sur les mêmes passions*], el catolicismo de la Edad Media y el islamismo no pueden nada el uno sin el otro” (197). Este pliegue católico-islámico imaginado por Quinet, de clara vocación orientalista, permite además la elaboración de una tesis que es teológico-política y geográfico-racial: la hispanidad se encuentra contaminada por un elemento de violencia islámica, y por eso la subyugación violenta de los pueblos prehispanicos, “que no habían conocido otro suelo que el rocío del edén [*rosée d’Éden*]” es el producto de una mentalidad inquisitorial, que esconde “un genio todo musulmán, que se envuelve en un afuera cristiano” (227).¹⁴⁴ “Ocultemos la cimitarra

¹⁴⁴ Es interesante considerar que las fuentes que utiliza Quinet para construir esta oposición entre la Edad Media islámica y una modernidad cristiana son chilenas. En primer lugar, cita *La Araucana* de Ercilla como el ejemplo de

árabe en el evangelio, he ahí el secreto del Santo Oficio de España y de sus padres predicadores” (223), señala Quinet. En este sentido, la lectura de Quinet reposa sobre lo que podríamos llamar una hipótesis de causación semítica: la Edad Media y España son la forma espiritual de un cruce entre violencia y monoteísmo. Joseph de Maistre aparece como el último representante de ese catolicismo medieval-islámico, como el producto de un “contagio violento”, que opone “el terrorismo de la Iglesia al terrorismo de la convención [*un terrorisme de l’Église au terrorisme de la Convention*]” (357).¹⁴⁵

Si Maistre es el terrorismo de la Iglesia, contagio violento de una teología de “medios sin fines” (358), Francisco Bilbao representa “*le baptême de la parole nouvelle*, el bautismo de la palabra nueva” (297). Quinet aplaude en Bilbao lo que en el mismo libro llama “la lucha de los hijos de Chile contra los godos” (277), el espíritu del cristianismo y su misión de reconciliación universal, latina, contra el terrorismo teológico, medieval e islámico de la Iglesia católica y su encarnación nacional—España. “El solo Chile [*Le seul Chili*]” que ha encontrado “el alma de los antiguos araucanos en el poema de Ercilla” parece expresar, según Quinet, “el Verbo que infancia un nuevo mundo social [*le Verbe qui enfante un nouveau monde social*]”, la liberación de un alma “encarcelada en las catedrales de la Edad Media” (297). Escrito en “los confines de las pampas [*aux confins des Pampas*]”, *Sociabilidad chilena*, el texto de Bilbao, contiene así la posibilidad de una globalización de la revolución cristiana.

una resistencia nativa al catolicismo. En segundo lugar, señala en al menos dos ocasiones la obra del profesor chileno José Victorino Lastarria. “Los hijos de Chile gritan y luchan contra los godos” (277-296).

¹⁴⁵ También: “En esta teología que pone verdaderamente la muerte a la orden del día, permanece en el fondo el absolutismo de la convención, sin la esperanza de liberación alrededor del globo, Robespierre sin Rousseau, los medios sin los fines [*le moyen sans le but*]” (358).

Francisco Bilbao: cristianismo, fraternidad, revolución

Francisco Bilbao defiende este vínculo entre cristianismo y revolución en *Sociabilidad chilena*, aunque también en su correspondencia con Michelet.¹⁴⁶ También piensa la diferencia entre el pasado y el porvenir desde un corte geofilosófico e histórico entre la Edad Media y España y la nueva era: “nuestro pasado es la España. La España es la Edad Media. La Edad Media se componía en alma y cuerpo del catolicismo y de la feudalidad” (2011, 154). La edad nueva, en cambio, estalló en Francia. Con ello, Bilbao ratifica la alternativa entre una hispanidad católica reaccionaria y una latinidad francesa abierta a la “síntesis superior” de la revolución (161). Al mismo tiempo, y al igual que en Quinet, la oposición entre el pasado y el porvenir de Bilbao exhorta una filosofía de la historia que reviste un elemento de distinción universal geográfico. Tal como podemos leer a través de la obra de Hegel y sus reflexiones sobre el quietismo y la arbitrariedad oriental, la filosofía de la historia depende de un corte geográfico que permite constituir una diferencia diacrónica en un presente sincrónico.¹⁴⁷

El surgimiento de una Iglesia del terror, alejada del “dios del absoluto bien” aparece como el producto de una ruptura histórica milenaria entre el cristianismo primitivo de Jesucristo y la religión autoritaria del catolicismo, que también debe ser pensada como corte global e histórico entre oriente y occidente: “Jesús era occidental en su espíritu, es decir, liberal; Pablo

¹⁴⁶ Escribe en 1847 a Jules Michelet: “Para mí, la revolución es el poder del derecho; *el cristianismo es en ella el sentimiento, el porvenir será la inteligencia. No descompongamos lo indivisible. El ideal, el fin, la fuerza completa de cada movimiento humano se encuentra en el evangelio. Creo que su espíritu, que su ejemplo, son la más alta manifestación de la intuición divina, y el Cristo la encarnación más perfecta de la luz. Él nos ha dado la verdad-sentimiento; es decir, la ciencia debe darnos la verdad-pensamiento*” (2013, 206).

¹⁴⁷ En su análisis de la determinación (*Bestimmung*, que tiene también el sentido de *destinación*) histórico-espacial del espíritu Hegel asigna el mismo quietismo y arbitrariedad, un signo de terror que sería propio del espíritu oriental: “Dada esta definición abstracta, podemos decir que la historia mundial es la cifra de los esfuerzos del espíritu por retener el conocimiento de lo que es en sí mismo. Los *orientales* no conocen que el espíritu o la humanidad son libres *como tales*. Y debido a que no saben, no son libres en sí mismos. Lo que saben es únicamente que el Uno es libre, pero por esta misma razón, tal libertad es mera arbitrariedad, salvajismo y pasión brutal [...] Este Uno es, por tanto, meramente déspota” (1975, 54).

era oriental, autoritario. Jesús fundó una democracia religiosa, Pablo una aristocracia eclesiástica” (157).¹⁴⁸ Para la propagación de su “principio terrorista”, señala Bilbao, “la Iglesia necesita inciensos, pompa, candelabros, campanas que asusten, monumentos que aterren” (157). Esta diferencia histórica constituye, desde luego, una filosofía de la historia del mundo en la que Chile se encuentra tensionado por dos elementos de carácter fundacional—la inauguración del catolicismo por Pablo, la presencia de un cristianismo original de Jesucristo. Por otra parte, esta tensión es el signo del presente: de un lado el “hecho glorioso de la revolución contra la hidra fanática y retrógrada”, y del otro la “unidad del catolicismo” en la que descansan los reaccionarios (169-170).

Para Bilbao, la figura excelente de esta reacción católica, del espíritu de la restauración, es el “guasos”, significante campesino-aristocrático del centro-sur chileno: “ese espíritu tradicional de los hombres de caballo, que pasan su vida vagando [...] las creencias de nuestros guasos son católicas y españolas [...] la vecindad del elemento indígena: [la] reacción antirrevolucionaria, antiliberal, debe salir de allí o tener en esa gente los sostenedores más decididos” (168). El golpe de fuerza de la reacción contra las ideas de la libertad está constituido, en definitiva, a partir de un elemento que Sarmiento, sólo un año después, va a identificar con la barbarie: el hombre a caballo, vecino de los indígenas, apresado en la mentalidad medieval-oriental católica. Sin embargo, cuando se publica *Facundo*, en 1845, Bilbao ya es considerado un anatema, en la medida en que la estructura de su discurso político contiene un elemento inasimilable para la contrarrevolución conservadora del “estado en forma” portaliano.

¹⁴⁸ En su ensayo sobre Lamennais, Bilbao también va a repetir esta intención proyectiva que intenta auscultar en el catolicismo las palpitaciones de oriente: “la última consecuencia lógica del catolicismo es el *quietismo*, la desaparición de la justicia, de la acción, encontrándose con el panteísmo en su último resultado [...] Es así como el Asia vegeta en el sopor de una fantasía saturniana, que devora a los seres en una estúpida indiferencia” (2011b, 377)

En su análisis de la revolución Bilbao parece reivindicar el principio de un “reino de Dios acá en la tierra”, de una “igualdad de la libertad” como religión universal que habría sido derrotada por la reacción contra la humanidad futura (165). El plan de recuperación de la “soberanía popular” y la síntesis revolucionaria debe descansar en un “golpe democrático apoyado en la exaltación plebeya” (166). Contra la resurrección del pasado, la “síntesis antigua”, “síntesis conservadora”, Bilbao encuentra un arsenal de soluciones al interior de la palabra y el verbo, y no fuera de ellos, en la medida en que “la organización de la sociedad es la organización de las creencias” (173). En cuanto teología política del prójimo, Francisco Bilbao plantea una apertura absoluta a un reino de la fraternidad porvenir, al que llama sin ambages “democracia religiosa” y el cual brega por la “igualdad de mi semejante en cuanto es otro templo donde Dios ha colocado también la libertad” (174).

En Bilbao se expresa como en pocos autores el límite absoluto de las teologías de una alteridad que, supuestamente, desorganizarían el superyó social y la estructura narcisista de los vínculos de masas, en la medida en que el mandato de amor al otro no puede sino devenir reivindicación romántica de la fraternidad, del “amaos los unos a los otros”. El propio Bilbao se lo habría recordado a Michelet más tarde, en 1853; es necesario pasar del axioma cartesiano *cogito ergo sum* a uno del amor radical: “amo, luego somos”.¹⁴⁹ Si el prójimo es real, debe ser reincorporado en la fraternocracia: el inverso de la teología política reaccionaria es la reivindicación de una amistad universal sin condiciones:

La fraternidad es un principio y un sentimiento. Refugio grandioso contra las penalidades de la vida y contra la indiferencia aterrante. Como no amar a su prójimo, a su hermano, el que reconoce en sí la omnipotencia de la libertad. Mi prójimo es otro yo, depositario de la

¹⁴⁹ En la carta a Michelet: “He superpuesto al axioma de Descartes, *pienso, luego soy*, este otro: *Amo, luego somos*” (2013, 217). También en su estudio sobre la vida de Santa Rosa de Lima: “El axioma del porvenir que creemos deba reemplazar el ‘Pienso, luego soy’ de Descartes, debe ser este: AMO, LUEGO SOMOS. Creemos que este pensamiento será la base de la ciencia nueva que coronará científicamente la obra del corazón de Cristo expresada en estas palabras: *Amaos los unos a los otros*” (1861, 77).

misma espiritualidad por la que soy, luego, en enlace el amor entre la comunidad e identidad de gran esencia es necesario. He aquí el fundamento inexpugnable de la democracia (175).

“Nueva síntesis”, “nuevo culto”, son los términos que utiliza Bilbao para designar esta lógica del tiempo y de la revolución, “la fraternidad de la libertad”. De ahí se derivan elementos de carácter programático que desatarían el escándalo: reivindicación de la “libertad que ha alcanzado la mujer”, de la soberanía popular y la redistribución de la propiedad para el proletariado (174-175). Lo inaceptable del programa de *Sociabilidad chilena*, pese a todo, es su anclaje en la palabra de un dios que habría brillado en un cristianismo primitivo y verdadero, anterior a su desviación católica: en definitiva, la oposición a un cristianismo católico y teológico—también dirá en 1856 *jesuítico*. Contra éste, Bilbao piensa otro cristianismo, el *evangélico*, tesis que retoma de Felicité de Lamennais (2011b, 396).

El catolicismo chileno ultramontano

La respuesta que recibió Bilbao por parte de la Iglesia católica y sus autoridades fue publicada en 1844, a pocos meses de la impresión de *Sociabilidad chilena*. Escrita por Rafael Valdivieso Zañartu, quien a la postre se convertirá en la figura más importante del clericalismo ultramontano chileno, la refutación se tomará las páginas de *La revista católica* en nueve números sucesivos (Cid 2012, 138).¹⁵⁰ Considerado como “blasfemo e inmoral”, el panfleto de Bilbao será quemado en público en la Plaza de Armas de Santiago—frente a la catedral metropolitana (Serrano 2008, 85). En todo caso, no podía ser de otra manera: todo el siglo XIX

¹⁵⁰ En *La revista católica* no se consigna el nombre de Valdivieso en las respuestas escritas como “Refutaciones al artículo *Sociabilidad chilena*”. De hecho, en los *Anales de la Escuela de Educación* de la Universidad Católica (1982) se consigna que fue Joaquín Larrain Gandarillas, otro sacerdote ultramontano que efectivamente era parte del equipo fundador de *La revista católica* junto a Hipólito Salas, quien “publicó” la polémica con Bilbao. Sin embargo, nos guiamos aquí por la afirmación de dos estudios sobre la obra de Valdivieso y *La Revista católica*, uno ya citado de Sol Serrano (2008) y el artículo de Gabriel Cid “La revista católica: Prensa, esfera pública y secularización en Chile (1843-1874)”. Por el rol preponderante que tiene Valdivieso al interior de la Iglesia de la época, parece sostenible la hipótesis de Cid.

chileno está cruzado por el debate en torno al carácter del estado y su relación con la Iglesia, y la actitud partisana de los prelados a menudo acudirá a formas de violencia clerical para combatir la libertad de cultos, defender el matrimonio y luchar contra las potestades del estado sobre la Iglesia, el llamado patronato. Lo que el conjunto de tensiones y luchas intestinas de la oligarquía criolla chilena en torno a la religión católica produce es, en efecto, el oxímoron de una “república católica”, como la llama Sol Serrano (2008, 48-95). República que se debate entre una modernización diocesana de la Iglesia, liderada por Valdivieso Zañartu, y por tanto, un fortalecimiento cultístico de su poder, y una disputa en torno al carácter del estado por parte de los sectores mercantiles, divididos entre pelucones y pipiolos.

Cuestionada desde temprano en el seno del propio orden civil y constitucional, la libertad de cultos en Chile fue rechazada por el intelectual orgánico del conservadurismo temprano de la república, el mencionado Juan Egaña. En 1829, dos años antes de la revolución conservadora de 1831 que instaló en el poder a Diego Portales, Egaña ya escribía contra la libertad de cultos—eso sí basándose en argumentos estratégicamente conservadores, más que teológico-políticos. Egaña va a afirmar, derechamente, que una multitud de religiones es pernicioso para el estado.¹⁵¹ Esta visión, que conserva vitalidad hasta la segunda mitad del siglo XIX, cuando las *señoras* piadosas de Santiago publiquen una defensa del estado católico y la intolerancia religiosa, sumada al cuestionamiento de las regalías y el patronato del estado sobre la Iglesia, constituyen quizás los elementos cardinales de la posición ultramontana que sostiene la curia del período.¹⁵²

¹⁵¹ Para remediar los males de este principio (“la multitud de religiones en un estado conduce a la irreligión”) Egaña escribe que “se presentan dos recursos, que son, ó la incredulidad y absoluta religión: ó la uniformidad de religión en la sociedad que compone un solo estado. En efecto, de estos dos medios el primero es el que estamos experimentando en el día: y el segundo es el único que puede encontrar la política, sino quiere conducir a la república al grado más alto de inmoralidad y religión”

¹⁵² En 1865, *El eco de las señoras*, publicación de mujeres católicas de Santiago, señala: “Si cada una de ellas [las religiones] puede ejecutar las ceremonias de su culto a la luz el día en un templo, con tal de que este pertenezca a un particular, podrá de aquí a mañana un judío edificar una sinagoga en el centro de Santiago, i hacer azotar al crucifijo a la vista de miles de concurrentes. Podrán también los indios o los chinos levantar aquí sus pagodas i ofrecer

La discusión sobre los límites del poder republicano ejercido sobre la Iglesia y sus potestades tuvo su apogeo en 1856, cuando Valdivieso Zañartu se enfrentó al presidente conservador Manuel Montt por una resolución del poder judicial, que denegó al sacristán mayor de la catedral metropolitana su autoridad para remover a un funcionario en ejercicio de la vicaría. El tercer rector de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Rodolfo Vergara Antúnez, escribió en su extenso memorial sobre Valdivieso, publicado entre 1898 y 1906 en dos volúmenes, a propósito del episodio—conocido como “la cuestión del sacristán”:

“No se trataba solamente de la expulsión de un mal sacristán, sostenido en su puesto por cuatro capitulares del cabildo eclesiástico. Ya no se trataba tampoco de una simple cuestión de competencia entre el Tesorero i otros miembros del capítulo metropolitano en orden a la extensión de sus atribuciones. Llevado el asunto a las más elevadas rejiones del orden judicial y administrativo, no serían ya los contendientes de unos cuantos miembros del Cabildo, sino, por una parte, el primer *Príncipe de la Iglesia chilena* i por otra, el primer tribunal i el primer magistrado de la República” (Vergara Antúnez 1906, 45).¹⁵³

Lo que parece importante de esta intervención, más allá de los debates que suscitó en la sociedad chilena el debate sobre la potestad de la Iglesia para remover a sus párrocos corruptos o desleales con independencia del estado, es la imagen que ofrece de la autoconcepción de la Iglesia en el siglo XIX chileno y el rol que en ella juega Valdivieso Zañartu: “príncipe de la Iglesia”, defensor de las potestades eclesiásticas y de un reino dentro de otro reino, *imperium in imperio*. Será este sector ideológico, opuesto a las regalías y al patronato del estado sobre la Iglesia, el que de hecho terminará fracturando al primer germen de la derecha chilena, el peluconismo, en dos bandos contrapuestos, y a menudo violentamente enfrentados: los “piadosos” o defensores del ultramontanismo y los conservadores pragmáticos.

sacrificios humanos, si se les place, aun cuando se crisparan los nervios de los chilenos que tales espectáculos presenciaran”.

¹⁵³ Los tres primeros rectores de la Universidad Católica pertenecieron al ultramontanismo. Joaquín Larraín Gandarillas, quien precedió a Vergara Antúnez, fue un estrecho colaborador de Valdivieso.

Mientras confronta el anatema chileno-cristiano de Francisco Bilbao, sin embargo, Valdivieso es todavía un intelectual de las clases señoriales; trabaja para el sector estancadero al que pertenece Portales, viene de una provechosa relación con su administración y se comporta como el brazo clerical del partido conservador, más allá de su debate en contra de las regalías y el patronato (Serrano 2008, 69).¹⁵⁴ El primer número de *La revista católica*, de hecho, consigna que “en un país en que comienza a organizarse y cuyo régimen administrativo y legislación civil tiene íntima conexión con la de la Iglesia, parece muy conveniente difundir aquellas nociones generales que han de servir de norma para mantener en buen pie las relaciones que ligan a los *Estados católicos* con su religión” (1843, 2).¹⁵⁵ De tal manera que la polémica con Bilbao alcanza al menos estas dos cuestiones, la de la existencia de un *estado católico*, el chileno, que debe ser protegido, y una institución eclesiástica que debe existir como reino independiente de todo poder. Sin embargo, los miedos del padre Valdivieso Zañartu son reales. Competen a un asunto material, la defensa del orden simbólico de la nación católica, el patriarcado de las clases señoriales y la conjuración del fantasma democrático que, pese a su inscripción en la teología política del prójimo, *Sociabilidad chilena* representa: condiciones, en todo caso, primordiales de la reproducción ideológica de la “subordinación ascética” de la burguesía agraria chilena, como le llama el historiador rural José Bengoa (1988).

¹⁵⁴ “Valdivieso era forjado en el nuevo orden y en sintonía con el tipo de reformas ilustradas del peluconismo. Más aun, era uno de ellos no sólo por su origen social, sino también por una cultura política que en esa época implicaba también una misma cultura religiosa. Como seglar había sido diputado en el Congreso Constituyente de 1831 que elaboró la constitución de 1833 y como sacerdote volvió a serlo en 1837. Trabajó cercanamente con el ministro Diego Portales en materias eclesiásticas y este lo propuso como obispo para la nueva diócesis de La Serena, aunque este no aceptó. Fue el orador sagrado durante las exequias realizadas a Portales en la Catedral luego de su asesinato y lo definió como un ejemplo de católico y de patriota, como el artífice de la recomposición de vínculos con la Iglesia y de un acercamiento a Roma. Luego Valdivieso fue designado por Manuel Montt como rector del Instituto Nacional, pero no asumió y también fue nombrado decano de la Facultad de Teología al fundarse la Universidad de Chile en 1842. Era un hombre de régimen, un régimen en que devotos y pragmáticos compartían que el orden religioso era también un orden moral y social que requería reformas impulsadas por el Estado” (Serrano 2008, 69).

¹⁵⁵ Subrayados míos.

Al mismo tiempo, el discurso reaccionario de Valdivieso evita una ruptura que tiene visos traumáticos, y que había comenzado en 1767, con la expulsión de los jesuitas: repetir esa experiencia de amputación de la comunidad católica, para el ultramontanismo, sería una catástrofe.¹⁵⁶ De hecho, al mismo tiempo que escribe contra Bilbao, Valdivieso Zañartu brega por el retorno de la Compañía de Jesús, cuerpo clerical opuesto al patronato, defensor del imperio papal y especialmente resentido con el tipo de ideología absolutista y cuasi-anglicana que da lugar a las regalías del estado.¹⁵⁷

Rafael Valdivieso Zañartu: reacción y teología política en Chile

El primer corte del texto del arzobispo es teórico: conjura a Voltaire como el “más famoso de los incrédulos modernos” y denigra a Rousseau. Valdivieso, además, conocía a Lamennais, maestro de Bilbao, y había recomendado su censura a los párrocos de la Iglesia chilena (Serrano 2008, 70). Valdivieso condena con vehemencia los dos conceptos fundamentales del iluminismo, la razón y la libertad: “la razón en boca de estos patriarcas de la incredulidad no viene a ser otra cosa que una actriz de teatro que toma mil formas diferentes a fin de excitar los sentimientos que quiere producir; y la libertad, una estatua de oro abrigando en su seno un veneno mortal, atrae con su exterior brillantez a los incautos” (1844, 268). La religión

¹⁵⁶ La expulsión de los jesuitas de Chile, ocurrida en 1767, fue un evento traumático para la Iglesia católica chilena. Se puede considerar a la Compañía de Jesús como la más estructurada y sólida institución católica en Chile hasta el siglo XVIII, en un país en el que los párrocos estaban desperdigados por un territorio difícil de unificar y de comunicar, con pocos recursos y muchas veces sin templo (Serrano 2008). Los jesuitas dominaron gran parte de la educación formal chilena, particularmente la formación universitaria, en la que eran considerados legos. Walter Hanish explica que, entre el voluminoso inventario que los oficiales reales hicieron de las propiedades jesuitas al momento de su expulsión, se encontraron variados manuscritos de filosofía y metafísica que servían en los centros de formación manejados por la Compañía (Hanish 1963, 58-69).

¹⁵⁷ Los jesuitas actuaron en Chile, ya sea en el período anterior a su expulsión o durante su reincorporación a la república, como agentes del ultramontanismo: opuestos a la institución del *patronato* que entregaba al estado la potestad de decidir sobre autoridades eclesiásticas en el territorio nacional, defendían el gobierno directo del papa y su potestad sobre la Iglesia y la doctrina. En este sentido, se les puede considerar un antecedente de la reacción chilena, opuesta al poder civil. Sobre la expulsión y retorno de los jesuitas en Chile, véase el libro de Charles Borbridge, *The Return of the Jesuits to Chile 1833-1866* (1979).

católica, considerada como antídoto contra la incredulidad iluminista, no posee para el arzobispo una simple misión ética privada. Frente a la teología política que profita de la imagen de un dios de amor, de la “fraternidad como refugio grandioso” (Bilbao 2011, 175) Valdivieso considera que la jurisdicción de la Iglesia se extiende más allá de “la formación del hombre interior y la santificación de las almas” (1844, 284). Lo que se cuestiona, en definitiva, es también un exceso de espiritualización, la transformación del cristianismo en un asunto de psicología, la idea de que el hombre “pertenece a la Iglesia como un puro espíritu despojado de la materia y no como un ser físico compuesto de alma y cuerpo” (285).

Valdivieso defiende, en otros términos, una tesis de la materialidad de los actos eclesiásticos, la necesidad de una corporeidad católica más allá del amor abstracto que para Bilbao constituye la nueva síntesis de la democracia religiosa: “todas las máximas y virtudes que el evangelio recomienda [...] todo se roza con los sentidos y se practica (ni puede concebirse de otro modo) por actos morales y externos”. Bilbao ha denigrado la “religión del crucifijo” al lugar de un fantasma y de un excedente simbólico: “para él la trinidad, el pecado original, la sugestión de la serpiente, la eucaristía, la encarnación, la pasión, muerte de cruz [sic], resurrección de Nuestro Señor Jesucristo y hasta la Virgen Santísima su madre no son más que el mito de una cosmogonía simbólica” (275). El “fantasma de religión” que nos deja Bilbao, su concepto de idea universal de la fraternidad abstracta, para Valdivieso, ofende lo que para este último es un contenido real y material anclado en los cuerpos de los hombres y las mujeres que padecen el “dulce martirio” de la cristiandad católica. Precisamente porque no es simbólico es que puede llegar a conmovernos, en cuanto el catolicismo se reserva un núcleo real que Bilbao deniega.

Esta vindicación de lo real en el símbolo está también orientada a la consagración de una estructura patriarcal que el resto de religión, “fantasma de religión”—insisto aquí en el término

de Valdivieso—que ofrece Bilbao como resultado bastardo, cuestiona no sólo en la polémica con Pablo, sino también con el matrimonio, la santa estructura de la sujeción matrimonial. El “espantoso precipicio” al que nos conduce *Sociabilidad chilena*, señala el arzobispo Valdivieso, está definido como el “azote de un ateo violento”, que hará que la esposa “[mire] la fidelidad del sagrado vínculo como *un vano escrúpulo que la tiranía de los hombres ha establecido sobre su sexo*: [y] el hijo juzgue con autoridad para sacudir *el yugo paterno*” (251).¹⁵⁸ Para Valdivieso, estos símbolos resumidos en el yugo paterno, metáfora patriarcal, adquieren realidad en un sentido que es histórico. Burlándose del simbolismo republicano en el que se inscribe el folleto *Sociabilidad chilena*, el arzobispo escribe:

Si alguno quisiese hacernos creer bajo su palabra que la alegoría del jenio de la libertad rompiendo las cadenas de los chilenos, con que se suele pintar en los cuadros y escritos el grito de independencia, que dio la República el 18 de septiembre de 1810, era un hecho real, porque una mujer verdadera nombrada Libertad había en efecto roto las cadenas de hierro con que los mandatarios españoles tenían realmente aprisionados a los habitantes de esta República en esta época; y que el cóndoro [sic] grabado en nuestra moneda había sido también un ave misteriosa, real y efectiva, que había ayudado a romper las mismas cadenas; y si por este medio pretendiese transformar todas las nociones, que tenemos de la historia de la revolución, que ha pasado a nuestra vista, ¿qué se haría con este personaje? ¿Habría alguno, no digo ya que quisiese seguirlo con peligro, pero que lo siguiese de buena fe? Pues esta pretensión sería menos absurda que la de Bilbao (276).

Esta ridiculización, aparentemente desabrida, afirma sin embargo un tipo de relación despectiva con la espiritualidad simbólica de la república—sin mencionar que, dentro del paisaje de fantasías que evoca, introduce la posibilidad de que el “aprisionamiento” colonial español sea una alegoría más en el conjunto de significaciones liberales. La historia de la revolución y sus alegorías son, en otros términos, un arsenal simbólico tanto o menos poderoso que el catolicismo. Su garantía es la continuidad que Valdivieso llama *histórica* entre los primeros cristianos y el catolicismo romano contemporáneo. Ya en sus primeros tiempos, la Iglesia tuvo

¹⁵⁸ Subrayados de Valdivieso Zañartu.

que enfrentar a los que “se complotaban para dar realidad a un mundo de figuras sobre una materia que lejos de ser indiferente afectaba del modo más serio la conciencia de los creyentes” (277). Contra la reducción de la religión a un fantasma, y contra el fantasma que esa reducción emula: el amor al prójimo y la fraternidad universal, el símbolo encuentra su garantía en una filiación concreta con la función patriarcal de la historia católica.

A diferencia de otros reaccionarios más matizados, y más dispuestos a la negociación con los lindes del pensamiento liberal como el peruano Bartolomé Herrera, Valdivieso configura una teología política antiliberal comprometida con la refutación del materialismo. El núcleo ontológico del reaccionarismo de Valdivieso es evidente en la segunda refutación. Aunque más acotada, la revisión que hace el arzobispo del pensamiento materialista, al que asocia con los “áridos y especiosos sofismas del panteísmo” (252), se parece mucho a la recensión que hiciera Zeballos en el siglo XVIII: Bilbao aparece como hijo blasfemo de una tradición que se abre con Epicuro y continúa con el anatema de la filosofía europea, Baruch Spinoza. El gnosticismo es heredero de Pitágoras y los estoicos, y aparece ya en su época, según el arzobispo, “con el título de ilustrado o iluminado, porque se creía superior en conocimientos al común de los fieles” (258). El materialismo es la denegación de la personalidad divina y como rechazo de un dios atribuido de voluntad, como reemplazo del “eterno geómetra” por una geometría de “la universalidad de las cosas regida por las supremas, inmutables y despóticas leyes del fatalismo” (257-258).

La obsesión de *La revista católica*, eso sí, no se ciñe en la escritura de Bilbao: en este número, fechado el 9 de julio de 1844, las citas de *Sociabilidad chilena* no saturan el texto como en otros, y Valdivieso desplaza su pluma hacia una toma de partido radical por la libertad de dios “en los decretos de su providencia” y una polémica con el panteísmo: “¡cuántos puntos de

semejanza entre el antiguo gnosticismo y el socialismo moderno de don Francisco Bilbao! *Multa renacentur quae jam cecidere*” (258). La crítica de Valdivieso perfila un tipo de odiosidad particular hacia toda forma de inmanencia: la doctrina de Pitágoras desfigurada por los gnósticos fue renovada por “el judío Benito Espinosa, [sectario] en la religión de su padre, atrajo sobre sí por el libertinaje de su espíritu las condenaciones y excomuniones judaicas” (259). Este espolón antimaterialista que exhibe el pensamiento de Valdivieso es clave si se quiere interpretar su actitud hacia las “innovaciones”.

El objetivo profeso de la refutación que hace Valdivieso del inmanentismo es la reivindicación de un núcleo inapelable para sujeto individual, un salvataje católico de la autoconciencia y de la calidad de los seres hablantes en tanto sujetos:

Partidario del célebre Descartes no comprendió el espíritu de este gran metafísico, sino que, abusando torpemente de sus principios confundió la idea general de *substancia*, cual existe sólo en nuestras ideas, con la realidad de las cosas. De aquí partió el encadenamiento de miserables sofismas, que presenta bajo el ostentoso aparato del método geométrico, con el fin de probar que la naturaleza entera no es más que una sola sustancia, a la que dio el nombre de *sustancia universal*; atribuye a esta dos modificaciones *estensión y pensamiento*: como pensante es espíritu, y como estensa es *materia*; y como estensa y pensante es Dios. Con esponer tales extravagancias hai sobrados motivos para condenarlas al desprecio. Y quien lo creyera que en el siglo de las luces se reprodujeran tan groseros errores (259).

Contra esta sustancia universal, inmanentismo o panteísmo que Valdivieso considera revelado en *Sociabilidad chilena*, se trata de reivindicar no sólo la personalidad de dios como un tipo de sujeto libre, sino también lo que Esposito llama el dispositivo-persona: “tú eres una sustancia separada de los demás, un verdadero individuo y no una modificación” (259).¹⁵⁹ Lo que ofrece

¹⁵⁹ “Resulta difícil evaluar con precisión las influencias, probablemente recíprocas, que vinculan, en relación con el concepto de persona, a las primeras formulaciones dogmáticas cristianas con la concepción jurídica romana. Lo cierto es que el dualismo teológico entre alma y cuerpo (a su vez, de mediata derivación platónica) cobra un sentido aún más pertinente en la distinción, propuesta en todo el derecho romano, entre hombre y persona. *Persona* no sólo coincide, en Roma, con *homo* [...] sino que constituye el dispositivo orientado hacia la división del género humano en categorías claramente diferenciadas y rígidamente subordinadas unas a otras” (Esposito 2011, 49).

Valdivieso es la posibilidad de leer la variación teológico-política de este dispositivo, anclada a la idea de un sujeto que puede decidir.¹⁶⁰ La reducción spinoziana de dios al universo crea un geometrismo donde ni la razón universal ni la interioridad eidética del alma pueden ubicarse un lugar. Contra eso, se trata de una reivindicación del aparato decisionista que permite a la divinidad expresarse como milagro y a los sujetos como individuos.

La nación como síntoma religioso

Es la creciente tensión con el estado y la amenaza fantasmática del lugar de la revolución la que lleva al sacerdocio chileno a devenir intelectualidad orgánica del reaccionarismo. Sin duda eventos cruciales como la revuelta liberal frustrada de 1851, en la que participó Bilbao, o la revolución de 1859 por parte de un sector radicalizado del liberalismo, disidente de la alianza con los conservadores, fueron determinantes en la constitución de esa nueva conciencia ultramontana y reaccionaria, que se verá sin embargo cada vez más aislada como ideología de un segmento feudal de las clases señoriales chilenas, aunque también el ciclo de revoluciones europeas que se abre en 1848, frente a las cuales Donoso Cortés avizora una confrontación segura entre dos falanges globales, el socialismo y el catolicismo. La militancia católica, en definitiva, se convierte en un modo de aplacamiento del síntoma epocal de la revolución europea y sus variantes globales. Toda una serie de cargas de naturaleza simbólica, por otra parte, asisten a la resistencia ante una fuerza de desincorporación que, como vimos en el caso de Zeballos, tiene características femeninas.

Otro componente del reaccionarismo chileno parece ser el “discurso ideológico y religioso de la gran familia”, que permitía que los inquilinos, la fuerza basal del agro chileno en

¹⁶⁰ Si se piensa, por ejemplo, en Bilbao, se verá que también reivindica un campo de individualidad y por tanto otra variación del dispositivo-persona. Sin embargo, el mote decisional que está a la base de la teología política católica se encuentra aminorado por la exigencia ética de un campo de fraternidad universal.

las grandes haciendas se mantuvieran como fuerza laboral disciplinada de la hacienda, al punto de ser llamados “hijos” o niños: “los inquilinos respondían, sombrero en mano, al trato paternalista con el respeto al padre, vista abajo y al trato de *su merced*” (Bengoa 1988, 21).

Desestimar este componente resulta difícil.

Al mismo tiempo, sin embargo, una teoría estándar sobre la ideología de las clases señoriales parece insostenible. Esta teoría estándar supone que la subjetividad social, la interpelación y lo que comúnmente se llama “ideología” existe como expresión de las formas económicas y los regímenes de producción. Gran parte de la historiografía marxista en Chile siguió este modelo, sin poder explicar la enorme persistencia de lo teológico-político en su variable católica al interior de las clases dominantes y la intelectualidad criolla.¹⁶¹ Al respecto, cabe recordar los análisis de Marx sobre la renta capitalista del suelo y los rasgos precapitalistas: en la relación *inmediata* (es Marx quien utiliza la palabra: *unmittelbare*) entre productores directos y dueños de las condiciones de producción (*Produktionbedingungen*) encontramos el secreto profundo, la “base oculta” (*verbogne Grundlage*) de toda la construcción social (*ganzen gesellschaftlichen Konstruktion*) y las formas políticas de soberanía (*politischen Form des Souveränitäts*) y estado específico (Marx 2016, 733). En otros términos, la ideología sería legible como un fetichismo suplementario, surgido en la escena primordial de la producción, la relación entre productores directos y dueños de las condiciones de producción. La reflexión de Marx sobre las relaciones precapitalistas de producción, pese a todo, constituye un tipo de estructura teórica preventiva para tener en cuenta las conmociones materiales que generan, en plazos difícilmente ubicables, las transformaciones ocurridas en la lucha de clases. El poder patriarcal

¹⁶¹ Es el caso, aunque matizado, de la historia social: Gabriel Salazar, en su *Historia de la acumulación capitalista en Chile* o José Bengoa, en su *Historia social de la agricultura chilena* no logran perfilar un análisis de las formas ideológicas. Aunque no necesariamente comprendidas bajo el mote de “superestructura” aparecen todavía como expresiones directas de la conciencia de clases o grupos sociales.

anclado al régimen de servidumbre y la “subordinación ascética” al interior del agro de la que habla José Bengoa, en el Chile del siglo XIX, acaban convirtiéndose en el modelo ideal de una subjetividad socialmente en crisis (el inquilinato y las formas de vasallaje hacendal), pero que persiste como posibilidad de una conciencia nacional católica.

Lo que muestra, por otra parte, el paradigma teológico-político y la cifra de sus múltiples persistencias, es que se instituye como la respuesta ideal de sectores que resisten la desincorporación del orden católico. Si existen “épocas de la teología política” es precisamente para superar la división del cuerpo social, para conjurarla en nombre de una nueva trascendencia (Villacañas 2020, 77). Que esa pugna por una nueva trascendencia unaria haya jugado un rol fundamental en la sedimentación de la ideología señorial y el régimen de servidumbre, no quiere decir que, en los hechos, se nutra a su vez de esas relaciones presentándolas como un marco histórico ideal.

En el fondo, la polémica entre Bilbao y Valdivieso Zañartu expresa este doble carácter de la teología política y la reacción: por un lado, la oposición de Valdivieso a otros usos del nombre de dios y del evangelio, usos que son considerados profanos o heréticos, pese a su apego estricto a la cristiandad, y por otro el despliegue de una batalla a propósito del “significante amo” de la religión cristiana: ¿el prójimo o el nombre del padre?, ¿la fraternidad universal o la mansedumbre compartida de la comunidad cristiana?, ¿la institución concreta de la Iglesia y su corteza real, o la institución abstracta de una república universal de naturaleza latina? Estos dos esfuerzos de simbolización contrapuestos, por esa misma razón, van a tratar de llenar el nuevo espacio social y productivo de la república, intentando fijar en la imaginación popular el signo de una determinada interpretación del cristianismo. Esta diferencia es también una diferencia en

relación al lugar donde se funda la palabra, la palabra de Cristo, y con ello, la estructuración misma del horizonte simbólico de lo nacional.

La teología política católica encuentra solución al fantasma de la revolución, descrito con extraordinaria violencia como el efecto de un “disolvente universal” por Joseph de Maistre, como espectáculo mundial de la blasfemia y de la decadencia, en la patriarcalidad civil, es decir, en un sistema de contención, lo que Schmitt llama un *katechón*. Sin embargo, esa contención no es puramente represiva. Algo alimenta este tipo de soberanía excepcional, protomonárquica: el deseo de la ley y la comunidad del nombre del padre. Zeballos insiste en que el cristiano “ama la Ley” y muere por ella, y Joseph de Maistre retrotraerá toda la hecatombe revolucionaria a una psicología dualista, para revitalizar el ojo capaz de ver la *fibra culpable*, la interioridad humana y su obscenidad. Como muestra la escritura radical de los reaccionarios católicos como Maistre, Donoso o el arzobispo Valdivieso en Chile, no se trata simplemente de reprimir unas pulsiones sociales que serían novedosas e innovadoras, sino ante todo de reafirmar la atadura entre deseo y ley: no sólo porque el pecado necesite la ley para configurar la transgresión, sino porque la ley misma aparece como lo más digno de ser gozado.¹⁶²

Tengamos que en cuenta que todavía en 1857, Bilbao sigue confiado en la posibilidad insostenible de una república del amor universal basada en el amor al prójimo. En “La América y la República”, artículo publicado en su exilio en Buenos Aires, escribe:

tenemos que hacer vivir al Cristo en el hombre y en la ley, de donde debe nacer la transfiguración de la humanidad, libre de cadenas, libre del hambre, libre del odio, realizando el *gobierno directo del pueblo* que será la última de las constituciones, el sacerdocio de la razón, que será el último de los sacerdocios, y la comunión de las

¹⁶² Lacan: “Lo que vemos aquí [en San Pablo] es el fuerte nudo entre el deseo y la Ley. Y es a la luz de esto que el ideal de Freud es un ideal temperado por una civilidad que podríamos llamar patriarcal, en el sentido ideal del término. El Padre es una figura sentimental tanto como puedan imaginar, el tipo de figura sugerida por el humanismo de Diderot y sus dramas burgueses, o de hecho en las figuras favoritas talladas en el siglo XIX. Esa civilidad patriarcal es llamada a ponernos en el camino de la temperación de los deseos normales” (1997, 177).

naciones, que será a última de las Iglesias, bajo el Pontificado del Eterno (2011, 132-133).

Lo que atestigua la historia posterior del siglo XIX y los albores del siglo XX, es que ni los esquemas geo-filosóficos de una raza latina ni el sueño de una república mundial del amor universal pervivieron como proyecto teológico-político de la izquierda republicana. En términos materiales, es evidente que el proyecto liberal se fue deshaciendo cada vez más de los sueños teológicos de cierto positivismo cristiano que representa Bilbao, y en términos ideológicos y simbólicos, este fracaso evidencia los límites de cualquier teología política basada en el amor al prójimo y en el mandato de amor.

Pero también, este fracaso se debe a los esfuerzos notables de reinvención del ultramontanismo. Entre 1867 y 1871, en la correspondencia entre otros dos de los miembros más importantes de *La revista católica*, ya encontramos perfilada la violencia clerical teológico-política donosiana y sus augures sobre una batalla final inevitable contra los “rojos” y el anticlericalismo.¹⁶³ “Salve Dios a la República y en lo que queda preparémonos para la lucha”, escribe el obispo José Hipólito Salas al primer rector de la Pontificia Universidad Católica, el discípulo del arzobispo Valdivieso, Joaquín Larraín Gandarillas. Contra lo que llama *revolutis*, Hipólito Salas afirma la necesidad de un nuevo “partido católico”, y advierte sobre las posibilidades de desviación interna, asumiendo la necesidad de una unidad férrea al interior del catolicismo reaccionario: “sería una verdadera calamidad que hubiera división en nuestras filas, sobre todo si hubiera soldados que en su denuendo contra el enemigo olviden las reglas dadas

¹⁶³ También se encuentra ya definida la posición del reaccionarismo tardío en Chile, opuesto al mismo tiempo al *mont-varismo* o conservadurismo laico, y a lo que José Hipólito Salas llama “los rojos”; es decir, los herederos de la Sociedad de la Igualdad, liderados por Guillermo y Antonio Matta, Benjamín Vicuña Mackena y otros liberales radicales. Los *rojos* a los que se refiere José Hipólito Salas en su correspondencia con Joaquín Larraín Gandarillas terminarán consituyendo el Partido Radical y más tarde el Partido Democrático, con una raigambre importante en el artesanado y los segmentos obreros asociados a la minería. Inevitablemente, el Partido Democrático será el germen del futuro Partido Comunista de Chile, fundado por un ex radical marxista, Luis Emilio Recabarren.

por el General en Jefe del Ejército Católico” (220). Esta autoconcepción de la Iglesia como ejército muestra hasta qué punto la imaginación teológico-política termina en una forma u otra de partisanismo, como en todo caso Schmitt había enunciado muy bien en su propia lectura militante de la Iglesia. Este ultramontanismo, en definitiva, será la base de la imaginación de la extrema derecha chilena, y al mismo tiempo, el anclaje simbólico que le permitirá su alianza duradera con la ideología militar del ejército entrado el siglo XX.

Si hemos visto funcionar con tanta persistencia el ideogema político del reaccionarismo es por su capacidad de ahogar el síntoma.¹⁶⁴ El síntoma de la revolución, en primer lugar, pero también la persistencia de un elemento que desactiva la teología política como deseo de unidad y trascendencia, la democracia. La estructura del discurso reaccionario posee su eficacia en la convocación imaginaria de una soberanía sujeta a la decisión de un elemento unitario, el sujeto soberano o monarca, y se erige contra una “clase discutidora”, por eso no puede sino repetir la imaginación antiparlamentarista y el soberanismo antipopular. Para la militancia católica chilena, por ejemplo, es esencial denegar todas las democratizaciones: desde el sufragio universal hasta la apertura de los cementerios—tierra bendita y propiedad de la Iglesia—a muertos no católicos, es decir, disidentes. En este sentido, la reacción chilena hereda el programa contenido en la línea de pensamiento que va desde Zeballos hasta el arzobispo Valdivieso, en su conjuración y aplacamiento de los nuevos síntomas que exhibe la materialidad de la república. Por ello, su tarea fundamental será retornar a España, física y espiritualmente, para encontrar ahí los elementos de una reestructuración general de lo que Jaime Eyzaguirre, historiador católico y

¹⁶⁴ Dimensión de “ahogo del síntoma” que Lacan observa como función liminal de toda religión. La religión subsistirá, para Lacan, precisamente por su capacidad para obliterar el desafío con el que habría surgido el propio psicoanálisis: la interrogación y el atravesamiento del síntoma, cuestiones que analiza en su *Discurso a los católicos*. Si, por otra parte, para Lacan, Spinoza no es una solución verdadera al problema de la religión es porque para él incita una nueva forma de fe, el *amor intellectus dei*. Un siglo de escritura reaccionaria contra Spinoza atestigua este diferendo—la asociación que hace Valdivieso entre el cristianismo revolucionario de Francisco Bilbao y el universalismo de Spinoza no es antojadiza.

milenario, llamará “el inconsciente chileno” (2019, 64). Inconsciente que repite la atadura entre deseo y ley, y que convierte la civilidad patriarcal reaccionaria en un elemento constitutivo de la ideología nacional.

Chapter 3: La Historiografía como Arma de la Contrarrevolución

Romanticismo, pensamiento de los grupos señoriales, historiografía reaccionaria

“La contrarrevolución no será una revolución contraria, no será una revolución desde arriba, por ejemplo, que aniquile la obra de la revolución y la liquide, sino que es lo contrario de la revolución, es una evolución, es absorber todo lo que hubiera de positivo, de valioso en la misma revolución [...] ‘La contrarrevolución será lo contrario de la revolución’. Es una frase para contrarrevolucionarios”

Mario Góngora del Campo

Sobre el romanticismo político

El proceso que intento describir en este capítulo es el de un encuentro entre dos corrientes de pensamiento improbable, no sólo por una distancia física, geográfica, sino también teórica: el “pensamiento de los grupos señoriales”, es decir, el pensamiento residual católico del orden hacendal en América Latina y particularmente en Chile, y el romanticismo. La definición misma de romanticismo ha corrido una suerte delicada para cualquier establecimiento riguroso de un sentido dado. Pareciera que todo intento de definición topa con un principio de desestabilización interno, teniendo que recurrir a ejemplos extremos para indicar un campo de similitudes que

puede incluir a Nietzsche y a Víctor Hugo, a José Martí y la poesía gauchesca.¹⁶⁵ Como señala Isaiah Berlin, teórico liberal (que critica el romanticismo por razones muy diferentes a las de, por ejemplo, Georg Lukács o Schmitt); la “literatura sobre el romanticismo es más amplia que el propio romanticismo, y la literatura que define qué es lo que intenta definir la literatura sobre el romanticismo es, a su vez, demasiado grande” (1999, 1). Pareciera que la literatura sobre el romanticismo se encuentra atrapada en los elementos de aquello que intenta criticar o describir: el desvarío, el apasionamiento, la toma de partido, el titanismo, etc. El romanticismo, por otra parte, se caracteriza por una singular posición en torno a los asuntos políticos, en torno a la posición del sujeto en la esfera pública.

“Hacia 1820 ya podemos encontrar los elementos en los cuales el estado mental, los motivos, son más importantes, en consecuencia, que las consecuencias, las intenciones son más importantes que el efecto: pureza del corazón, integridad, devoción, dedicación”: así describe Berlin los elementos que configuran el romanticismo (1999, 10). La reacción contra el iluminismo revolucionario habría implicado una avanzada contra la razón y un retraimiento en la interioridad y en los fenómenos de intensidad afectiva. Berlin compara la tragedia clásica con la tragedia romántica: mientras que en la primera el desenlace trágico se produce como efecto de un error (Edipo no sabía que Laius era su padre), en la tragedia romántica la verdad es resaltada y alojada en la odisea subjetiva del ímpetu interior (15). “La esencia de este punto de vista es que no hay ningún cuerpo de hechos al cual someterse”, dice Berlin. El romanticismo enfatizaría la creación—el creacionismo—y la noción de un universo que está a disposición de la voluntad del sujeto, de su fuerza creadora y de su capacidad de “capturar lo incapturable” (121-122). En

¹⁶⁵ En el caso de los debates más autorizados, por ejemplo, Schmitt recurre a la figura de Adam Müller, un filósofo sin mucha importancia en el pensamiento europeo. Isaiah Berlin, en *The Roots of Romanticism* se excusa por utilizar una figura oscura como la de Johann Georg Harmann.

resumen: Berlin representa el romanticismo como un titanismo, como una exageración de la interioridad.

Es la misma concepción, aunque matizada del filósofo húngaro György Lukács. En su *Teoría de la novela*, Lukács define el “romanticismo de la decepción” en los siguientes términos: “se trata más bien de una realidad interior llena de contenido y casi completa que entabla competencia con la realidad exterior, lleva una vida rica y animada y, con espontánea confianza en sí misma, se considera como la única realidad verdadera, la esencia del universo” (Lukács 2010, 110).¹⁶⁶ Para Lukács, sin embargo, se trataba de enfatizar al mismo tiempo las consecuencias políticas de una corriente literaria que, como marxista, consideraba intrínsecamente relacionada con las relaciones sociales de una determinada época. Tenía Lukács una lectura interiorista del romanticismo: similar a lo planteado por Schmitt, para el filósofo húngaro el romanticismo conlleva necesariamente a una suerte de inanición de la praxis: “la elevación de la interioridad hasta el estado de mundo completamente independiente no es sólo un hecho psicológico sino un decisivo juicio de valor sobre la realidad; esta autosuficiencia del ser subjetivo es su mejor autodefensa, es el abandono de toda lucha por dar cuenta del alma en el mundo exterior” (2010, 112). Lo que, evidentemente, lleva a consideraciones de índole político que Lukács va a llevar a niveles hiperbólicos en su obra tardía; incluyendo sus polémicas con

¹⁶⁶ Es sorprendente en este sentido como el diagnóstico de Lukács entronca con lo que plantea Isaiah Berlin. Berlin, sin embargo, añade los motivos del antiintelectualismo y el mito como propios del romanticismo. La definición de mito que utiliza el autor liberal recoge en este sentido inquietudes similares a las de Furio Jesi en relación a la máquina mitológica y la técnica del mito: “los mitos incorporan dentro de sí algo inarticulable, encapsulan lo oscuro, lo irracional, lo inexpresable, lo que conlleva la profunda oscuridad de todo el proceso” (Berlin 1999, 121). La palabra que le falta a Berlin para complementar y completar su análisis la encontramos en paralelo en Adorno—leyendo a Heidegger en *Dialéctica negativa*—y Walter Benjamin: aura. Adorno habla directamente de un “aura residual” en torno a las metáforas campesinas de Heidegger. El romanticismo, para Berlin, hace uso de esta aura residual mitológica llevándola a una extremación titanista.

Schelling o Heidegger.¹⁶⁷ Por el contrario Schmitt opone al romanticismo una revaloración de la decisión soberana, como ya discutimos en otro capítulo.

La querrela de Schmitt contra el romanticismo pareciera ser la denuncia de una coartada estetizante que el pensamiento reaccionario y decisionista necesita escapar. El romanticismo, para Schmitt, aparece como consecuencia directa del mundo burgués, del aislamiento espiritual del individuo y de la remisión del sujeto a su interioridad, a tono con Lukács.

En esta sociedad está abandonado el individuo privado a ser su propio sacerdote, pero no sólo eso, sino también—a causa del significado central de lo religioso—el propio poeta, el propio filósofo, el propio rey, el propio arquitecto en la catedral de la personalidad: en el sacerdocio privado se encuentra la razón última del romanticismo y del fenómeno romántico (Schmit 2002, 61).

Para Schmitt, en otros términos, el romanticismo es una especie del narcisismo primario: se trata de una regresión del yo, una puja por convertirse en su propio objeto ideal, para plantearlo en términos freudianos. Precisamente por este ensanchamiento de la regresión narcisista, por esta sobrevaloración de la interioridad, el romanticismo sólo funciona en tanto “negación del aquí y del ahora”, como denegación de una política activamente interventora en los escenarios límites en que la política, que para Schmitt es la dialéctica amigo-enemigo, se incorpora con toda su dosis de realidad. De ahí que en la lectura schmittiana el romanticismo sea más una psicología que una posición definida en torno a los valores de época. La oposición a un dominio técnico, racional y mecánico representado por los ideales ilustrados y el fantasma de la revolución son consecuencias inevitables de la regresión romántica (Schmitt 2002, 145). De ahí que incluso la conversión al catolicismo experimentada por una parte de los intelectuales románticos le parezca a Schmitt, si no insincera, al menos inútil: “si el sujeto carece de una productividad

¹⁶⁷ Y es que, en todo caso, su propio pensamiento se encuentra tironeado por tendencias románticas y racionalistas. En particular, *El asalto a la razón* va a utilizar el mote de irracionalismo para denunciar una serie de autores desde el romanticismo a Heidegger y el existencialismo francés.

auténticamente estética, esto es, lírico musical” no tiene programa romántico. La política romántica es una *contradictio in adjecto* (239). Su insuficiencia consiste en esa policronía, en el “ocasionalismo subjetivo” que puede servir a los fines más indeterminados, y que por tanto termina inevitablemente en una superioridad fantástica, en la “renuncia a cualquier transformación activa de la realidad” (241).¹⁶⁸ Si Schmitt ubica al romanticismo junto al “monstruo de tres cabezas” constituido por la reforma y la revolución, es porque desea evitar una recaída del pensamiento de la Restauración en el narcisismo romántico.

Sin embargo, el propio Schmitt reconoce la existencia de un romanticismo católico, de raigambre reaccionaria. La posibilidad de un romanticismo católico no está ligada con la pertinencia del ideal romántico para asumir tareas reaccionarias, sino al contrario, con su maleabilidad: “esta síntesis de la evolución de las ideas políticas de los románticos demuestra que el sentimiento romántico del mundo puede asociarse con las circunstancias políticas más diversas [...] mientras la revolución está presente, el romanticismo político es revolucionario, con la finalización se de la revolución se vuelve conservador” (181).

Una figura importante del romanticismo católico es Georg Philipp Frederich von Hardenberg, más conocido con el nombre de Novalis. Su famoso ensayo “La cristiandad o Europa” (*Die Christenheit oder Europa*), escrito en 1799, en plena ebullición revolucionaria, planteaba la necesidad de una época de renovación del pacto religioso cristiano por sobre la filosofía revolucionaria.¹⁶⁹ Pero además, motivo que ya hemos detectado en el reaccionarismo de

¹⁶⁸ Balakrishnan recuerda la positiva impresión que generó en el joven Lukács *Politische Romantik* de Carl Schmitt. Aunque reprocha a Schmitt el no poseer una base de discusión auténticamente marxista, Lukács consideraba que el análisis schmittiano del romanticismo contiene un resto de reproche real y acertado.

¹⁶⁹ La descripción de Novalis respecto de la ilustración contrapone el espíritu de los filósofos al de la poesía y el mundo interior, la pureza natural, “los brillantes adornos del mundo”, y el universo cristiano: “Un único entusiasmo fue generosamente dejado al pobre género humano y hecho indispensable como piedra de toque de la más alta cultura a cada accionista de esta: el entusiasmo por esta magnífica y grandiosa filosofía, y más particularmente, por sus sacerdotes y mistagogos. Francia estuvo tan dichosa de convertirse en regazo y sede de esta nueva fe, que era pura mezcla de saberes. Por desacreditada que estuviera en esta nueva Iglesia la poesía, aun así había en ella algunos

Joseph de Maistre, de plantear un renacimiento de la religión del propio seno del caos del mundo, la destrucción y la crisis planetaria: “la genuina anarquía es el elemento procreador de la religión: a partir de la aniquilación de todo lo positivo alza su gloriosa cabeza de refundadora del mundo” (18). El romanticismo de Novalis hace eco de los llamados a una historia nueva que volverán a surgir con la idea de la “nueva edad” retomada—según los propios intelectuales católicos—del milenarismo escatológico. El mesías de Novalis se disgregará en “mil miembros”, de una época de redención aparecida como resultado de una coronación—la coronación romántica del caos anárquico.

Estos milenarismos tardíos, como veremos a lo largo del presente capítulo, sirvieron de inspiración a una generación de intelectuales católicos del siglo XX. Proporcionan la punta de lanza de un pensamiento que, sin renegar del catolicismo, intenta una síntesis que se auto-declara romántica, pero en los términos de la Restauración conservadora y el espíritu del pueblo. De hecho, el historiador católico chileno Mario Góngora, sobre quien versa buena parte de este capítulo, recupera directamente al pensador que Schmitt describe como prototipo de la mentalidad romántica interiorista, Adam Müller, para revalorizar su “concepción vital e histórica del Estado” (2003, 193). Lo romántico, en pensadores como Eyzaguirre y Góngora, quedará asociado a esta valorización hiperbólica de una interioridad doliente, capaz de enfrentar el martirio católico, y al intento de producir una retrotopía—para retomar el término de Zygmunt

poetas, que, por llamar la atención, se valían de antiguos adornos y antigua luz, con el peligro consiguiente de encender el nuevo sistema del mundo con fuego antiguo [...] los miembros estaban ocupados de continuo en expurgar la poesía de la naturaleza, el suelo terrestre, las almas humanas y las ciencias—de cancelar toda huella de lo sagrado, de borrar el recuerdo de todo acontecimiento u hombre edificante merced al sarcasmo, de despojar al mundo de sus brillantes adornos. A causa de su sumisión a la matemática y de su descaro, la luz se había convertido en su favorita, alegrándoles más que se dejara descomponer, que el haber jugado con los colores: y así, por ella, a su magno quehacer lo denominaron *Ilustración*” (Novalis 2017, 17).

Bauman—que reivindica los ideales de la restauración en un momento de consumación de la época de la técnica.¹⁷⁰

El pensador conservador Julius Evola empleó la idea de revuelta contra el mundo moderno para caracterizar un tipo de subjetividad romántica acorralada por una época de vaciamiento, de extinción de la divinidad. En torno a esta protesta la revuelta contra el mundo moderno adquiere los ribetes de un fetichismo o aura residual, pero sobre todo un desencantamiento reaccionario, una ideología del resentimiento (Jameson 1981).¹⁷¹ Este desencantamiento fetiche se refleja en el ensayo histórico que aquí analizamos, en la medida en que intenta un uso del pasado que arroje como resultado el mito de la conciencia nacional, nunca totalmente convincente: envuelto en un halo de misterio, el pasado de la historiografía católica, y especialmente lo que he decidido llamar historiografía reaccionaria, es una máquina de producir mitos, una máquina mitológica. Sin embargo, esta revuelta antimoderna también tiene un correlato geopolítico relevante, que es el anverso posicional del romanticismo católico: la idea de que el capitalismo tecnológicamente avanzado de occidente y el comunismo aceleracionista de oriente son, como dice Evola—y toda una tradición—las “dos caras de una misma cosa, dos movimientos correspondientes a los dos mayores centros de poder en el mundo que convergen en su gran obra de destrucción” (Evola 2001, 612). El antimodernismo de Evola, como el de los

¹⁷⁰ La definición de Bauman: “Lo que yo llamo *retrotopía* es un derivado de la ya mencionada negación de segundo grado: la negación de la negación de la utopía. Esta nueva negación comparte con el legado de Tomás Moro su fijación en un *topos* territorialmente soberano: una tierra firme que se presume capaz de proveer—y a lo mejor, hasta de garantizar—un mínimo aceptable de confianza en nosotros mismos. En lo que difiere de ese legado, sin embargo, es en su aprobación, absorción e incorporación de las contribuciones/correcciones practicadas por su predecesor inmediato: en concreto, la sustitución de la idea de la *perfección suprema* por el supuesto del carácter no definitivo y endémicamente dinámico del orden que promueve” (Bauman 2017, 18).

¹⁷¹ *La jerga de la autenticidad: sobre la ideología alemana*, escrita entre 1962 y 1964 por Adorno constituye uno de los análisis más cuidados de cierta tendencia reaccionaria persistente al interior del reaccionarismo. Paralelo a la escritura de este texto, la monumental *Dialéctica negativa* de Adorno utiliza el concepto de aura residual para referirse a Heidegger y cierta idea de la “carencia como ganancia”. Desde luego, esta idea se encuentra muy a tono con el *plus de goce* lacaniano. Mi punto, en todo caso, no es Heidegger, y esto quedará más claro cuando el aparato conceptual adorniano sea utilizado para desentrañar lo que decidí llamar *jerga de la autenticidad* en la derecha latinoamericana—y especialmente en Chile.

autores que aquí se presentan, es tardío y necesariamente anticomunista. Constituye una respuesta imbricada a la introducción del modernismo en la conciencia nacional y en la intelectualidad, incluyendo la católica.

En el presente capítulo me vi obligado a entrar en el vasto campo de la historiografía chilena, y particularmente de la historia del agro, o de su transformación capitalista, para desentrañar primero un concepto utilizado por el historiador de las ideas José Luis Romero, a quien este trabajo debe ideas fundamentales, que son contrastadas, necesariamente, con algunos nombres del pensamiento europeo, como Ernst Bloch o Marx: la idea de un pensamiento político de los grupos señoriales. Considero que los grupos señoriales formalizan, casi en un efecto de resistencia, una representación no-sincrónica, idílica y utópica de un pasado patriarcal, una “estructura quebrada” al decir de José Bengoa, constituida por la vieja hacienda señorial, su aura residual, en efecto (cf. Bengoa 2015). Posteriormente, intento desentrañar la estructura reaccionaria de la historiografía católica, la recuperación, hecha de la mano de un colapso de la historia material en las ideas escatológicas, de situaciones coyunturales como la empresa de conquista, las figuras caballerescas y la supuesta pervivencia de la Edad Media en la América hispana.

La querrela contra el mundo moderno de los intelectuales católicos tiene, pese a todo, una consecuencia singular: la resistencia a la política como actividad directa, la denuncia de una clase parlamentaria depravada y el refugio no sólo en el pasado, sino también en lo que Schmitt describía tan preclaramente como esencia del romanticismo político. Para pensar esta ambivalencia, entre decisionismo y renuncia a la política como confrontación partisana, recurro a sus fuentes: católicos abiertamente románticos de entreguerras como León Bloy o Georges Bernanos, y medievalistas rusos anti-bolcheviques como Berdiaev.

La figura predominante de este ensayo es Mario Góngora, historiador, filósofo y abogado chileno proveniente del tradicionalismo fascista, pero al mismo tiempo escritor erudito, lector avezado de toda una tradición, como muestran sus diarios.¹⁷² Góngora y Jaime Eyzaguirre se verán envueltos en una polémica al interior de la Iglesia por su abierta defensa del milenarismo como ideología escatológica, signatura de la actitud reaccionaria en el presente. Finalmente, y como un modo de insistir en torno a la importancia del inconsciente y de las estructuras deseantes en el reaccionarismo tardío, intento una lectura del ejercicio de confrontación y apropiación del freudismo en Eyzaguirre. No es casual que este capítulo defina el tipo de narcisismo romántico de los historiadores reaccionarios como masoquismo católico: en mi opinión, la modalidad pulsional de este pensamiento requiere ser investigada.

La pregunta que podría surgir es acerca de la pertinencia de estos nombres en un momento de retroceso casi absoluto del paradigma cristiano, católico y religioso al interior del pensamiento de derecha. En realidad, pienso más bien lo contrario. Alexander Dugin, filósofo oficial del Kremlin ruso que reivindica el antimodernismo de Evola, o Alain de Benoist, especialista en Schmitt de la derecha ultraconservadora francesa, dan cuenta de una capacidad de recomposición del reaccionarismo precisamente ahí donde la modernidad persiste como proyecto fallido.¹⁷³

¹⁷² Para una idea crítica—realizada desde la derecha monetarista y neoliberal—del pensamiento de Góngora, puede consultarse el texto de Valentina Verbal: “Antiliberalismo y fascismo católico, las dos caras del pensamiento de Mario Góngora” (2020). Los *Diarios* de Góngora dan cuenta de su capacidad de lectura, impresionante a ratos, contando a veces dos libros por día y apuntándolos de forma bastante incisiva.

¹⁷³ Sobre Dugin, especialmente revelador resulta su libro *La cuarta teoría política*, donde recurre a una mezcla entre autenticidad y autoctonismo religioso para justificar la existencia de un nuevo orden alternativo a las tres tendencias inherentes a la modernidad: el comunismo, el liberalismo y el fascismo. Dejo como muestra la dedicatoria que hace a la edición en español de *La cuarta teoría política*: “El despertar de España en el contexto de la Cuarta teoría política debe ser ante todo un descubrimiento de su plano existencial. Sin eso todo esto no vale nada. En una lucha aislada España tiene que encontrarse a sí misma, al lado contrario de la Modernidad. Eso es en la profundidad de su pueblo, de su etnicidad, en piedras y danzas y al mismo tiempo en grandes proyectos de todas las épocas” (2013, 22)

Que el pensamiento de estos intelectuales haya sido interpretado como una variación local del corporativismo, me parece una limitación a las posibilidades epistemológicas y críticas para leer la historiografía reaccionaria. Lo que no quiere decir una denegación de su poderosa influencia: debe considerarse el corporativismo como uno de los antecedentes intelectuales más importantes del romanticismo político en Chile y América Latina. Esta corriente de pensamiento influyó en una generación más duradera que la de Góngora y Eyzaguirre. En especial, en la figura del padre Osvaldo Lira, sacerdote anti-liberal que pasó décadas en la España de Franco, y que constituye un momento que podríamos considerar de “ruptura interna” en el pensamiento de la derecha chilena: del catolicismo al neoliberalismo. La influencia de Vásquez de Mella y Ramiro de Maeztu en Lira será la educación política más elemental de Jaime Guzmán, arquitecto de la constitución de 1980, y por eso ambos pensadores quedan excluidos del presente ensayo. Me parecía que una explicitación de contenidos románticos que fueron desplazados por el partisanismo católico dogmático y fundado en la escolástica tardía del padre Lira exigía un tratamiento aparte.

Lo que muestra esta necesidad metodológica es una debilidad interna al término “corporativismo” empleado por la historiografía intelectual para encasillar a una serie de pensadores que, si bien compartían motes como la “democracia jerárquica” divergen fundamentalmente en torno a la naturaleza del catolicismo y a la actitud frente al problema del estado. Mientras que en Góngora y Eyzaguirre predomina lo que podemos llamar *forma savonaroliana* de la política, es decir, un auténtico llamado a la vida y a la existencia ética que se retira del ámbito de la modernidad, lo que precisamente da cuenta del romanticismo inherente a sus respectivas obras, el pensamiento de Osvaldo Lira es un auténtico partisanismo católico que clama por la restauración de la “monarquía esencial”. Este rasgo va a ser fundamental en el

presidencialismo constitucional chileno que, dicho sea de paso, la Convención Constituyente de 2020 rehusó renunciar, en un ejemplo claro de la “dependencia edípica” de la ideología nacional chilena respecto al catolicismo reaccionario, cuya última gran síntesis constituye el neoliberalismo de Guzmán. Se puede leer, en definitiva, la historia intelectual de la derecha chilena como la cifra de este tránsito hacia una teología política neoliberal.

Pensamiento político de los grupos señoriales

El término “pensamiento político de las clases señoriales” fue empleado por el historiador José Luis Romero para describir los orígenes del pensamiento de derecha en América Latina (Romero 1970). Lo que el autor enuncia es una resistencia histórico-política de este pensamiento político en el camino de diversificación intelectual e ideológica de las derechas. Romero divide su libro (*El pensamiento político de la derecha latinoamericana*) en cinco apartados, intentando relacionar las diferentes formulaciones de la derecha intelectual con los diversos grupos económicos que actuaron después de los procesos de independencia, fundamentalmente los grupos señoriales y la nueva oligarquía burguesa.¹⁷⁴ Quizás la lucidez de su ensayo consiste en una insólita habilidad para mostrar la persistencia de elementos señoriales en las novísimas ideologías de la derecha del siglo XX, tendientes a una configuración populista conservadora o tradicionalista.¹⁷⁵ Lo que el historiador argentino bautiza como “pensamiento político” de los grupos o clases señoriales es la propia formulación ideológica de una transformación operada en

¹⁷⁴ Romero divide su libro estableciendo una línea cronológica que va desde los grupos señoriales (35-58), los grupos burgueses (48-81), las “oligarquías liberal-burguesas” (103-144) y la derecha populista (144-170). Es en torno a esta última caracterización de la derecha populista que inscribe el pensamiento señorial redivivo en el siglo XX como *reminiscencia*.

¹⁷⁵ El término populismo que utiliza Romero, debo señalar aquí, es más bien laxo, y refiere a los intentos de la derecha por capturar un elemento popular que irrumpe bajo la forma-masa. Sin duda esta noción más bien rudimentaria de populismo ejerció influencia en la definición de Laclau, políticamente en las antípodas de Romero. Es necesario considerar el background político-intelectual de Romero, un antiperonista, para entender su aversión a las formulaciones populistas de la derecha.

el capitalismo poscolonial, aquel que convierte a los antiguos señores patriarcales en terratenientes agro-capitalistas (cf. Salazar 2003).¹⁷⁶ Estas fuerzas políticas devinieron antiliberales, pero tenían una necesidad específica por ingresar a la modernidad capitalista en unos términos diferentes a los de la burguesía urbana—que Alberto Edwards Vives tildó de fronda aristocrática en el Chile pos-centenario (1928).¹⁷⁷

Los grupos señoriales constituyeron un núcleo conservador con capacidad de negociación e inserción institucional, y a veces de dominio hegemónico—los casos emblemáticos que propone Romero son los del doctor Gaspar Rodríguez de Francia en Paraguay y la dictadura de Juan Manuel de Rosas en Buenos Aires (1970, 68-76). Teniendo en cuenta la emocionada descripción del rosismo y del caudillismo rioplatense que hace Sarmiento en su *Facundo*, obra fundamental en la consagración teórica de Romero, se puede decir que nuestro autor es un convencido de que el pensamiento político de los grupos señoriales después de la independencia es fundamentalmente una ideología rural y estanciera, lo que Ezequiel Martínez Estrada llamó una “concepción ecuestre del mundo” (1958, 66).¹⁷⁸

Más allá de los debates que podría suscitar esta caracterización del pensamiento político de los grupos señoriales, hecha por Romero, en su libro encontramos una tesis crucial acerca de la supervivencia no-contemporánea de la mentalidad hacendal en el giro populista de la derecha

¹⁷⁶ “Era inevitable que la casta se considerara también como el cuerpo político, con exclusión de los demás cuerpos sociales. Así se conformaron una actitud primero, y luego, cuando fue necesario, un pensamiento político, que obraron a través de los grupos señoriales transformándolos en una fuerza política de derecha cuando aparecieron enfrente de ellos los grupos sociales insurgentes” (1970, 47).

¹⁷⁷ Me refiero, desde luego, a *La fronda aristocrática*, publicada en 1928 y dedicada al caudillo militar filo-fascista Carlos Ibáñez del Campo. En un capítulo posterior desarrollaré el argumento de Edwards como concentrado en un rebatimiento con la burguesía urbana y sus límites.

¹⁷⁸ Recuérdese al respecto la descripción de la Argentina de Rosas hecha por Sarmiento, que Romero retoma y cita en extenso, con celebración: “¿Dónde pues ha estudiado este hombre el plan de innovaciones que introduce en su Gobierno, en desprecio del sentido común, de la tradición, de la conciencia y de la práctica inmemorial de los pueblos civilizados? Dios me perdone si me equivoco; pero esta idea domina desde hace tiempo: en la ESTANCIA DE GANADOS en que ha pasado toda su vida, y en la Inquisición en la que ha sido educado” (Romero 1970, 72).

latinoamericana durante la primera mitad del siglo XX.¹⁷⁹ Romero tematiza esta no-contemporaneidad del momento señorial como reminiscencia, y es en este punto donde parece más productivo. Sin embargo, su posición es ambivalente. Por un lado, Romero parece denegarle una importancia decisiva en el presente histórico que le toca vivir e intervenir: “el pensamiento político de los grupos señoriales no tiene, pues, más valor que una reminiscencia—nostálgica a veces, llena de dignidad literaria en algunos autores, grotesca en ocasiones—esgrimida como un fantasma por quienes sólo excepcionalmente creen en él” (159). Por otra parte, ese pensamiento va a ser fundamental en la transferencia de ciertos valores (“las reminiscencias de la organización paternalista de la hacienda”) hacia concepciones no-capitalistas y no-liberales en la derecha política latinoamericana, en su modulación tradicionalista y populista (160-163). Esta concepción señorial y antiliberal, para Romero, contribuirá desde una posición de ultraderecha a la formulación paradójica de un volcamiento hacia la izquierda. Lo que los grupos señoriales reivindican como sustrato ideológico feudal, en todo caso, no se encuentra en la institución material que reivindican como suya: la hacienda, o la estancia.

Otra complicación que nos ayuda a pensar la propuesta de Romero es una singularidad específica en el pensamiento de los grupos señoriales en el siglo XX: la inexistencia, en América Latina, de una Edad Media que, por razones programáticas del conservantismo romántico, deberá ser fabricada. La necesidad de un uso político del pasado desemboca en un predominio de

¹⁷⁹ Utilizo estos términos a partir de la crítica de Bloch, en su fascinante lectura del nacionalsocialismo alemán en *Herencia de esta época*, publicado originalmente en 1935 como *Erbschaft dieser Zeit*: menciono el título en alemán porque la palabra *Erbschaft* remite a la herencia en sentido abstracto y también propietario, respecto de lo que se hereda como título nobiliario, o como inversión. El análisis de Bloch objeta la homogeneidad que se le atribuye al fascismo con su época histórica—como lo hará también por su lado Georges Bataille a partir del concepto de heterogeneidad—planteando que hay un elemento de no-sincronicidad en la emergencia del fascismo. “Mediante el relativismo del cansancio general, las necesidades y los restos de tiempo pretérito irrumpen como magma contra una frágil costra, por supuesto el nihilismo de la vida burguesa, de la mercantilización de la alienación de todo el mundo nos muestra la acontemporaneidad de un modo doblemente natural y la naturaleza que se ha mantenido de un modo doblemente mágico” (2019, 121). La explicación más detallada del problema de la asincronicidad en Bloch la encontramos en el artículo *Acontemporaneidad y obligación a su dialéctica*, de mayo de 1932.

los historiadores en tanto intelectuales orgánicos de la derecha señorial, como insinúa el filósofo chileno Carlos Ruiz Schneider (1977, 121-146).¹⁸⁰ Por eso la “reocupación” de conceptos protomedievales en tiene allí como corolario la consumación paradójica, como bien entendió Romero, de una derecha utópica.¹⁸¹ En otros términos: de una derecha que no puede prescindir de un resto de ficción para pensar la especificidad nacional, y que por tanto tiene que virar creativamente hacia una relectura de la historia, lo que también se ha llamado “creación del pasado” para referirse a los historiadores católicos argentinos (Imolesi 2014).¹⁸²

El atavismo es una fórmula política para encontrar rasgos medievales en el modo de producción colonial latinoamericano. La ambivalencia de Romero se resuelve entonces así: pese a su valor de reminiscencia romántica y a su anacroismo, es desde esa no-contemporaneidad que los hacendados son capaces de dar formulación ideológica a unas aspiraciones político-clasistas evidentes. Creo necesario, en primer lugar, visitar la hacienda en tanto lugar de sedimentación y producción de “interpelaciones” ideológicas, para recurrir al viejo concepto de Althusser. Veremos que en sí misma la hacienda no ofrece un corpus ideológico y doctrinario estable a los grupos señoriales, pero en su interior se genera lo que el historiador chileno José Benoga llama una serie fantasmal de “estructuras quebradas” (2015, 262).

¹⁸⁰ Carlos Ruiz Schneider va a investigar este predominio de los historiadores en la derecha chilena en un artículo de 1977 titulado “Tendencias ideológicas de la historiografía chilena en el siglo XX”.

¹⁸¹ Sobre este utopismo de derecha, es completamente crucial el hecho de que el intelectual conservador chileno Mario Góngora, de quien este capítulo se ocupa más adelante, buscará en una serie de autores chilenos “rasgos utópicos”: Juan Egaña, Manuel Lacunza, o incluso autores europeos como Spengler. El utopismo de derecha se presentará también como alternativa revolucionaria. Véase sobre todo el artículo “El rasgo utópico en el pensamiento de Juan Egaña”, donde queda claro que para Góngora el utopismo tradicionalista quedará desplazado por un “realismo conservador” que sutura las posibilidades utópicas en la república. Es sorprendente que Góngora también haya valorado positivamente a Francisco Bilbao, a quien nos hemos referido en otro capítulo del presente trabajo.

¹⁸² Sigo el término ficticio en el sentido de la “etnicidad ficticia” propuesta por Balibar en su libro con Immanuelle Wallerstein: *Race, nation, class. Ambiguous Identities* (1988).

Pese a no ser una institución medieval, la hacienda mantiene en su interior elementos arcaizantes.¹⁸³ En ella perviven elementos patriarcales que permiten a la ficción histórica y al pensamiento señorial la reivindicación de un monarquismo espiritual. Así es descrita en un texto del siglo XIX:

Cada hacienda en Chile constituye una sociedad aparte, cuyo jefe es el dueño y cuyos súbditos son los inquilinos. El dueño, a quien los inquilinos dan siempre el tratamiento respetuoso de patrón, es un verdadero monarca absoluto en la hacienda. Si alguien quiere gozar prácticamente de la condición de Rey recibir honores reales, hágase hacendado (Bengoa 2015, 111).¹⁸⁴

Cabe recordar que parte de su funcionamiento debe mucho a la distinción entre *dominium* y *locatio*, fundamental para la economía jurídica del feudalismo: aunque el dominio directo de la tierra permanece siempre en manos del señor (*enfiteusis*), puede ser cedida a perpetuidad como dominio útil a los campesinos o siervos (Campagne 2005, 20-23).¹⁸⁵ Esta estructura destaca por sus similitudes con la institución del inquilinaje: los inquilinos, habitantes y trabajadores de la vieja hacienda criolla y señorial, son incorporados al régimen hacendal en un régimen de servidumbre.¹⁸⁶

Como el propio Mario Góngora recuerda en *Origen de los inquilinos de Chile central*, los jesuitas poseían vastas cantidades de tierra durante la colonia, y difundieron las reglas de trato y las formas de vida predominantes (1974, 91-93).¹⁸⁷ Quizás esta extensión ritual del jesuitismo en

¹⁸³ No podemos olvidar lo que eran, en este sentido, los primeros conservadores chilenos que reaccionaron al orden liberal en 1830: estanqueros. Portales mismo, a través de su empresa (Portales, Cea y Compañía) administraba el gigantesco estanco del tabaco, cedido por Ramón Freire.

¹⁸⁴ Para otra descripción, véase “El ‘48’ chileno” de Cristián Gazmuri (1990).

¹⁸⁵ Me sirvo aquí del libro de Fabián Campagne, *Feudalismo tardío y revolución*. Aquí Campagne esboza y despliega la tesis según la cual el decaimiento del feudalismo tardío se debería a una suerte de contradicción “interna” en la relación precapitalista (la existencia de dos polos). De un lado tenemos al señorío feudal, que actúa activa y objetivamente como clase, y de otro lado a la comunidad campesina. En su artículo “tuvo conciencia de clase el proletariado medieval” Carlos Astarita (2008) sigue un derrotero similar, el intento por mostrar que las contradicciones internas al feudalismo si posibilitaban la existencia de una conciencia de clase campesina, etc.

¹⁸⁶ No hay que obviar aquí la sombra de un extendido jesuitismo alrededor de la estructura de las haciendas.

¹⁸⁷ Uno de los tratados más conocidos al respecto es el del padre Diego de Torres Bollo, apuntado también por Góngora en su *Origen de los inquilinos...* Torres Bollo fue además fundador de una serie de misiones en Paraguay. Que alguien considerase estas misiones como modelos protodemocráticos que terminarían en la independencia,

la vida hacendal es lo que le permite afirmar a Bengoa que en la hacienda hay una “simbiosis total” entre religión y economía, y que “la hacienda es un poco convento y un poco fábrica” (2015, 92). Al mismo tiempo, cabe comprobar el lugar de la hacienda al interior del régimen de producción colonial como uno transicional y sujeto a normas protocapitalistas. De tal manera que el componente religioso asincrónico que observa Bengoa, o la “reminiscencia señorial” en términos de Romero, en este modelo permanece como un tipo de sistema retrocesivo, una cobertura ideológica que puede mantener el alcance psicológico del aparato ideológico más importante de su época, la Iglesia católica.¹⁸⁸

La “micropolítica del sistema de hacienda”, como le llama Claudio Robles es un complejo sistema de transición al capitalismo agrario, el mismo que efectuará la transformación de los viejos grupos señoriales en terratenientes agro-capitalistas (2017a, 431). En otro lugar, Robles explica que:

en el sistema de hacienda existían dos fuerzas en conflicto, la empresa terrateniente y las empresas campesinas. Para aumentar sus ingresos, la empresa terrateniente necesitaba expandir la producción a través de la “colonización interna” de la hacienda, extendiendo la superficie cultivada en las tierras marginales y, una vez agotado ese proceso, incorporando a la empresa terrateniente la tierra de la empresa campesina, es decir, aquella cedida en regalías a los inquilinos (Robles y Kay 2017b, 124).

En otros términos, la hacienda está habitada—como el feudalismo tardío—por una suerte de contaminación conflictiva de clase. En primer lugar, la polaridad en el desarrollo que genera una contradicción insalvable entre trabajadores y patrones. En segundo lugar, la extensión de la propiedad agraria por parte de los grandes terratenientes y el desplazamiento de masas de

resulta al menos una hazaña del tradicionalismo historiográfico que nos proponemos exponer en el presente capítulo. Sin duda este documento constituye un ejemplo de cómo la regulación de las formas de vida en la hacienda depende mucho de este elemento jesuita—aunque no se agota en él. Sin duda el proceso de separación entre jesuitismo y capitalismo, entre ética jesuita y ética capitalista, es un elemento de discusión fundamental en el feudalismo tardío americano.

¹⁸⁸ “Donde siguió existiendo a base del régimen capitalista de producción no era ni podía ser otra cosa que una expresión de la renta en dinero disfrazada bajo un *ropaje medieval*” (Marx 2016, 730).

campesinos desde el régimen de servidumbre al del salario. Lo que Robles y Kay llaman “colonización interna” puede ser leído, en este sentido, como un caso patente de acumulación originaria, una recuperación de aquellas tierras cedidas en *locatio* por el *dominium* del señor. Es este movimiento el que rompe definitivamente los resabios de la relación patriarcal entre señor y siervo.¹⁸⁹ Ya a principios del siglo XX chileno, apuntan Robles y Kay, el inquilinaje tradicional sólo constituye una exigua parte de una fuerza laboral mayoritariamente proletarizada (116).¹⁹⁰ Góngora sabe reconocer esta situación transicional, y por eso su proyecto de reconstrucción de la historia del inquilinaje debe deducir de la institución de la hacienda el debilitamiento de los “aprecios y vínculos” del período de la conquista: “el mérito militar, la bandería y la amistad, la protección la dependencia” (1974, 47). Su libro termina, de hecho, con un ejercicio de distinción conceptual: la hacienda y el inquilinaje, instituciones gemelas de la colonia precapitalista, no son instituciones de la Conquista, sino un tipo de estratificación tendiente a producir lo que denomina una nueva “aristocracia agraria” (108-109).¹⁹¹

El historiador José Bengoa utiliza la expresión “subordinación ascética” para referirse a los vínculos el señor de la tierra y sus inquilinos (2015, 99). La subordinación ascética no sólo se apoya en el hecho material de que los inquilinos y trabajadores de la hacienda deben cumplir con un sistema ritual—rezar, obedecer al llamado de las campanas, etc. Además, la hacienda es una estructura piramidal en la que el inquilino goza de privilegios, al ser acreedor de tierras que se le dan en préstamo. La seguridad de la “integración subordinada” conlleva, según Bengoa, un

¹⁸⁹ Recordemos a este respecto que Marx también había señalado como un movimiento histórico-genético en el capitalismo esta reapropiación terrateniente de la tierra, tanto en el fenómeno conocido como corrida de cercos como en la privatización de los bosques en la Alemania de los siglos XVIII y XIX.

¹⁹⁰ 30%, para ser más específicos. Hay que considerar que, al mismo tiempo, esta colonización interior es apoyada por una mejora en las técnicas agrícolas y una intensificación de las formas de producción, el crecimiento de las tierras irrigadas, etc.

¹⁹¹ Lo que no quiere decir, desde luego, que esos grupos ejerzan su poder efectivamente en el marco de la hacienda. Si hay algo que caracteriza a los grupos señoriales en este sentido, y tal como anticipa Romero, es la vacilación entre una economía ideológica asincrónica, reminiscente, y una necesidad de inserción capitalista.

sacrificio de la libertad propia a cambio del favor patronal (100). La precarización del campesinado genera un reemplazo de esta subordinación ascética por otro tipo de subordinación que esta vez el autor llama “sensual” (102).¹⁹² Mientras que la subordinación ascética descansa en un tipo de identificación pastoril con la figura del señor, el terrateniente o la Iglesia misma, en la subordinación sensual la herramienta fundamental es penal—es el disciplinamiento de la mano de obra. Ambas subordinaciones, como veremos en otro lugar, dan espacio para distintos modelos de subjetivación del bajo pueblo chileno: rotos y pechoños, peones gañanes insubordinados que encarnan el afuera de la ley y campesinos católicos supersticiosos.¹⁹³ En todo caso, la idealización de la subordinación ascética por parte de los grupos señoriales es, en el fondo, la proyección utópica de sus propios fantasmas:

Indagar en la historia de la dominación y la subordinación es hablar de nuestros tiempos actuales, de la cultura de la sociedad chilena al comenzar el siglo XXI. Es explicarnos la base profunda de los encuentros y desencuentros en los últimos treinta años. La hacienda, la institución más vieja de este país, es la cuna formadora de las jerarquías, se rompe dejando un *saldo fantasmal de estructuras quebradas*, de nostalgias, recuerdos y utopías (Bengoa 2017, 262).

Esta constatación historiográfica recuerda lo que Marx decía respecto al poder del capital para disolver lazos sociales de forma espontánea.¹⁹⁴ Las estructuras de dependencia que alberga la

¹⁹² Esta subordinación sensual es un tipo de disciplinamiento de la población sobrante. Quizás uno de los mejores ejemplos de esta subordinación sea la descrita por la historiadora María Angélica Illanes en su texto “Azote, salario y ley: Disciplinamiento de la mano de obra en la minería de Atacama (1817-1850)” (1990), eso si enfocándose en las regiones mineras.

¹⁹³ Es paradigmático que muchas de las ideologías nacionales en Chile, de izquierda a derecha, se basen en esta relación con los modos de subjetivación y de interpelación ideológica en el agro. Cf. *Inquilinos en la hacienda de su excelencia*, del político nacionalista y pro-hitleriano Tancredo Pinochet Le-Brun, con el abundante material presentado por Gabriel Salazar desde una izquierda que podríamos calificar de autonomista-populista en *Labradores, peones y proletarios*. El segundo tomo de la obra de Bengoa que citamos también piensa la transformación de los modos de subjetivación de las clases populares chilenas desde el movimiento campo-ciudad que se da a inicios del siglo XX: la descomposición de las haciendas cercanas a Santiago y el surgimiento de un “desarrollo agrario-capitalista incompleto”, término que usa en una versión anterior de su *Historia rural del Chile central*, más osada en la producción de conceptos: *Historia Social de la Agricultura Chilena: Haciendas y campesinos* (1990, 7).

¹⁹⁴ No sólo en el famoso *statement* del *Manifiesto Comunista* según el cual el capitalismo disuelve los viejos vínculos, sino también en el análisis del tránsito desde las formas señoriales de relación a las formas capitalistas que encontramos en el volumen tercero de *El Capital*. Sobre este problema específico, Marx va a desarrollar una serie de

hacienda chilena estaban destinadas a perecer bajo la égida de una proletarización del campesinado y un aburguesamiento de los grupos señoriales¹⁹⁵. Sin embargo, por las características de un capitalismo nacional que, como ya hemos mostrado en el primer capítulo, tiene la forma de un “republicanismo bastardeado” al decir de José Victorino Lastarria, los ideologemas que hará circular el poder señorial en Chile serán los de un catolicismo reaccionario y una retórica corporativa medievalizante.¹⁹⁶ Este poder señorial se agrupó efectivamente en torno a algunas organizaciones gremiales como la Sociedad Nacional de Agricultura, que colaboró activamente en el desarrollo de la derecha utópica y corporativa chilena en la primera mitad del siglo XX.¹⁹⁷

En efecto, en la revista *Estudios*, dirigida por Jaime Eyzaguirre y en la que participaron varios intelectuales del tradicionalismo católico y el corporativismo tales como Julio Philippi Izquierdo y Osvaldo Lira, el presidente de la Sociedad Nacional de Agricultura, Jaime Larraín García-Moreno, escribió un artículo corto titulado “Espíritu corporativo” en el que hace suyo el

ideas en el capítulo “Génesis de la renta capitalista del suelo”. Marx vio en la existencia de una nueva clase de arrendatarios capitalistas que explotan la tierra sin poseerla—mediante un arrendamiento a los grandes poseedores de tierra—un claro síntoma del tránsito hacia relaciones de producción capitalistas.

¹⁹⁵ Según Ruiz Schneider, la gran propiedad agraria señorial es el “verdadero sujeto” del pensamiento corporativo y el tradicionalismo católico en Chile (Ruiz y Cristi 1990, 95). Los intelectuales corporativos aparecen como “representantes orgánicos” de los grupos señoriales, de los hacendados y de la subordinación ascética como ideología nacional-religiosa. Ruiz parece coincidir con la hipótesis de un pensamiento político de los grupos señoriales defendida por José Luis Romero. Lo que me interesa es el carácter asincrónico de este pensamiento señorial. Su no-contemporaneidad, inclusive, con los fines específicos perseguidos por dichos grupos en el ámbito de la producción, asociados a la modernización capitalista del agro.

¹⁹⁶ Este concepto procede de su Juicio Histórico sobre Diego Portales, texto al que ya me he referido y que merecería todo un tratamiento aparte por su increíble carácter de trazo historiográfico y manifiesto político al mismo tiempo. “Todo esto y mucho más en el mismo sentido creará y hará la generación de los 30 años, y mirará como ilusos a los que creían en la libertad; y confesándose hija agradecida de la revolución de independencia, no tendrá rubor de renegar contra ella, acatando y profesando errores de la vida colonial y lo que es más triste, creyendo que nuestras sociedades no tienen salvación sino en la Monarquía, puesto que la república, que ella conoce, esa república que ha bastardeado y parodiado la reacción colonial, es impotente” (Lastarria s/f, 40).

¹⁹⁷ Sobre la Sociedad Nacional de Agricultura, téngase presente el artículo de Octavio Avendaño y María Cristina Escudero “Elitismo y poder gremial en la Sociedad Nacional de Agricultura” (2016). Avendaño y Escudero retratan muy bien los primeros años de la sociedad: “En sus orígenes la SNA fue reconocida como una especie de ateneo aristocrático que agrupaba a los grandes hacendados, muchos de los cuales poseían vínculos de parentesco con quienes controlaban el comercio, la actividad financiera y la producción minera” (44).

viraje utópico y comunitarista de la derecha intelectual chilena.¹⁹⁸ Larraín ostenta un poder político y empresarial insólito al momento de intervenir en la revista *Estudios*: es dueño de grandes predios en el valle central chileno, presidente además de la Confederación de la Producción y el Comercio, y diputado del Partido Conservador (Garay Vera 1990, 133-143).¹⁹⁹ Es, en otros términos, es un representante nato del perfil de la oligarquía chilena, señor de la tierra y capitalista.²⁰⁰ Leámoslo:

Por donde se mire vemos planteada la lucha entre el individualismo egoísta que desató en el mundo la revolución de 1789 y las *tendencias solidarias*, que renacen con vigor después de casi 150 años de sepultamiento [...] La herejía filosófica de proclamar el hombre soberano—grotesca soberanía—en las relaciones privadas y públicas, termina en nuestros días con el renacimiento del derecho natural [...] Después de innumerables trastornos y ensayos fracasados, las naciones vuelven a orientarse hacia el régimen social que destruyó el orgullo nacionalista y la fiebre del terror. Las antiguas corporaciones y su célula viva—el gremio—que mantuvieron en otros tiempos el fuego sagrado de la solidaridad y de la jerarquía consciente se nos ofrecen hoy como una idea salvadora de la civilización. [...] El pueblo como unidad, sin clase ni barricadas, encontrará su nueva forma de vida política y social en la coordinación de las actividades gremiales (Larraín 1935, 20-22).

La retórica de Larraín sigue la estructura típica del discurso reaccionario, erigiéndose contra el doble monstruo de la revolución y el pensamiento moderno. Los “150 años de sepultamiento”, de hecho, refieren a la edad que tiene la república en 1935. También, probablemente, a lo que los tradicionalistas consideran la quiebra de la hispanidad: el ascenso de los borbones, la expulsión de los jesuitas, el absolutismo y el debilitamiento de las instituciones autónomas y gremiales del pueblo español en las colonias. La dinámica restauracionista de esta retórica anti-liberal (Larraín habla explícitamente de “democracia inorgánica” y de bancarrota del liberalismo) ejemplifica la

¹⁹⁸ No hay mucha bibliografía sobre la revista *Estudios*, desafortunadamente que, como todo el corporativismo, pasó a la “historia” sin efectos. “Jaime Eyzaguirre y la circulación del hispanismo en Chile” (2019) de Rafael Sagredo, sin embargo, hace un buen trabajo de exposición general.

¹⁹⁹ El libro de Garay Vera, *El Partido Agrario Laborista 1945-1958*, resume muy bien el tipo de aliento intelectual representado por Larraín García-Moreno. Además, entrega datos sobre la oposición denodada de Larraín y otros al comunismo en Chile.

²⁰⁰ Este perfil fue muy bien estudiado en el libro de Zeitlin y Ratcliff *Landlords and Capitalists* publicado en 1988.

aberración observada por Romero de una “derecha paradójicamente volcada hacia la izquierda” (1970, 146).

Esta derecha paradójica constituye la utopía asincrónica de una conservación y un retorno: conservación del capitalismo y su excedente, retorno a una tradición horadada por la modernidad. Al mismo tiempo que los terratenientes experimentan la disolución de los lazos de subordinación propiamente campesinos—lo que también es el debilitamiento de su propio poder ideológico—recurren a una serie de narrativas medievalizantes que veremos en su expresión más prístina a propósito de la “nueva edad” y el milenarismo. La hacienda, como cifra de una estructura quebrada, era ya una institución de temporalidades múltiples: particularmente en América Latina, donde la distinción entre *dominium* y *locatio* de la Edad Media va a ser progresivamente agujerada por procesos de acumulación originaria, la subordinación católico-señorial constituye una forma de asincronicidad.

Historiografía reaccionaria

Durante los mismos años en que cristaliza el pensamiento político de los grupos señoriales chilenos, el filósofo alemán Ernst Bloch utiliza el concepto de “no-contemporaneidad” (*Ungleichzeitigkeit*) para estudiar nacionalsocialismo, vinculándolo con la emergencia de una serie elementos anacrónicos; lugares y objetos, costumbres y rituales de un “aura gótica”, elementos surgidos de “condiciones de producción” que demandan su propia extinción, “remanentes torcidos” (*schiefen Rest*) de una época precapitalista reflejada en los nombres nórdicos de las tabernas alemanas, etc. (1932/1990, 100-101).²⁰¹ Estos remanentes torcidos de la

²⁰¹ Intercalo aquí la edición española citada más arriba (nota 4) con la traducción inglesa publicada en 1990, y la edición original alemana según la edición de la *Werkausgabe Band 4* publicada en 1985. Lo hago no por presunción con el alemán, cosa inútil contando con traducciones tan buenas, sino porque los énfasis de Bloch—como apunta la traducción inglesa, poblada de notas al pie del traductor—en el alemán aluden a situaciones específicas de la vida cotidiana durante el Tercer Reich.

no-contemporaneidad se mezclan con el deseo (*Lust*) anti-proletario de las clases medias, que intensifica a su vez una pulsión o deseo orgiástico de subordinación, voluntad de “una existencia mágica y burocrática bajo el mando de un duque” (*des magischen Beamtenseins unter einem Herzog*).²⁰² Se trata de la oposición de sueños góticos contra la conciencia de clase proletaria, del surgimiento de una *irratio* que Bloch interpreta como fondo común de la ideología fascista y su existencia anacrónica—en sentido existencial: la ideología del fascismo no es una superestructura, es la forma misma de la “temporalidad plural” de la Alemania de los años 30’, “tierra clásica de la no-contemporaneidad” (103-106).²⁰³

Para Bloch, como para toda una tradición marxista preocupada del problema de la temporalidad plural, el elemento nuclear que permite pensar la no-contemporaneidad es el famoso pasaje de los *Grundrisse* en el que Marx puntualiza la existencia de un desarrollo desigual en el modo de producción capitalista (Marx 2011, 24-29).²⁰⁴ Esta superestructura anacrónica hace surgir las primitivizaciones más oscuras, irrumpe como el producto residual del desbalance estructural del capitalismo contemporáneo: “las necesidades y los recursos de tiempos antiguos aparecen, consecuentemente, a través del relativismo del cansancio general, como el magma a través de una delgada capa” (Bloch 1990, 107). Para Bloch, este elemento no-sincrónico, *Ungleichzeitigkeit* del capitalismo no conlleva necesariamente a la reacción. Una

²⁰² La palabra *Beamtenseins* refiere a la existencia burocrática, de empleado público. Kafka también utiliza el término para referirse a su ser-oficial civil, a su existencia burocrática (Densky 1990).

²⁰³ Sobre la relación entre el concepto de temporalidad plural, reconstruido por el althusserianismo contemporáneo y la obra de Bloch, ver el artículo de Vittorio Morfino: “On Non-Contemporaneity: Marx, Bloch, Althusser” (2017, 117-147).

²⁰⁴ Esto también supone una limitación de la exclusividad de las categorías filosóficas y económicas para entender el presente, la concepción según la cual hay una realidad que se escapa, y que además se repite: “en toda ciencia histórica, social, al observar el desarrollo de las categorías económicas hay que tener siempre en claro que el sujeto—la moderna sociedad burguesa en este caso—es algo dado tanto en la realidad como en la mente, y que las categorías expresan por lo tanto formas de ser, determinaciones de existencia, a menudo simples aspectos, de esta sociedad determinada y que, por lo tanto, desde el punto de vista científico, su existencia de ningún modo comienza en el momento en que se comienza a hablar de ella como tal” (Marx 2011, 27).

parte de lo no-contemporáneo se opone genuinamente a los “anacronismos malos” (*schechten Anacrhonismen*) de los que hace uso al fascismo, pudiendo los primeros entroncarse a la revolución y la conciencia proletaria “contemporánea”, dialécticamente negativa respecto del orden capitalista (108-113).²⁰⁵

Massimiliano Tomba, en la línea conceptual de Bloch, sitúa al pensamiento reaccionario como el interés mismo por reestablecer la continuidad, como eliminación de una cesura o un trauma que representaría la revolución. Teniendo en cuenta lo que acabo de exponer en torno a la *Ungleichzeitigkeit*, la garantía de esta interpretación es improbable: si bien esta dimensión de alivio continuista frente a la irrupción revolucionaria es más que demostrable, hay que considerar también la posibilidad de que la revolución sea, para el reaccionarismo, un vacío real y una interrupción plena, parecida al milagro:

durante el siglo diez y nueve, la historiografía reaccionaria intentó restaurar el continuum histórico no sólo mediante la suavización de las rigurosidades de la cesura [revolucionaria], sino también mediante la sincronización de los varios tiempos históricos de tal manera de reconectarlos en una única temporalidad del estado. Donoso Cortés intentó metabolizar la experiencia de las revoluciones [...] insertándolas en un proceso histórico de larga duración, dentro del cual la revolución francesa sería un umbral infernal (Tomba 2013, 4).

Para Tomba, la existencia de una “historiografía reaccionaria” que concibe la revolución como un umbral infernal, constituye uno de los elementos paradigmáticos del pensamiento conservador. Sin embargo, hay algo que me parece importante resaltar: la existencia de un elemento de asincronicidad en el pensamiento reaccionario. Porque, y esto resulta crucial si no se quiere caer en una suerte de eticidad terminológica que opera una equivalencia entre no-

²⁰⁵ No me detendré aquí en este aspecto del problema, sólo quisiera mencionar el sentido programático que tiene el texto de Bloch hacia el final: la posibilidad de una “dialéctica multi-capas” que podría dar cuenta de una no-sincronicidad genuina.

sincronicidad y revolución y entre sincronicidad y conservantismo, existe una “temporalidad plural” del reaccionarismo (cf. Morfino 2014).²⁰⁶

Asimismo, existe un mesianismo reaccionario, y una representación reaccionaria de la revolución como choque o cortocircuito. De hecho, como ya he analizado en otro lugar, para Donoso la revolución es *pouvoir constituant* en su estado puro, y para Joseph de Maistre un castigo inusitado, relámpago de la Providencia.²⁰⁷ Para capturar este elemento no-contemporáneo en la historiografía reaccionaria será necesario ante todo operar una distinción metodológica entre historia conceptual e historiografía política. Por ejemplo, si la revolución aparece como el efecto de la herejía protestante, cuestión clarísima en la retórica reaccionaria de los grupos señoriales, ello no quiere decir que no sea un evento percibido como milagroso, como interruptor y providencial, es decir, teológico-político. Que las fuerzas de Satán estén dormidas no significa que no puedan despertar de súbito.

Frente al fantasma de la revolución, la reacción produce su propia fantasía, su propia “magia podrida” (*fauler Zauber*), un aplacamiento del síntoma—producido por una estructura social anacronística y asincrónica—, una rabia anti-intelectual en nombre de un romanticismo anticapitalista arcaico y fundamentalmente cínico (Bloch 1990, 113). El pensamiento de los grupos señoriales deriva entonces en la ficción de un pasado rebosante de reminiscencias medievales y antiguas jerarquías quebradas. La hacienda es su espacio clásico, su territorio dialéctico, pero sólo para reivindicar, a través de ella, un idilio precapitalista que pueda coincidir

²⁰⁶ Lo que resulta sorprendente en todo caso en el libro de Tomba es la inmediata valoración de lo asincrónico, que aparece ocupando un lugar de preponderancia epistemológico-política. Esta valoración del *novum* no va a ser ajena a las derechas, y sobre todo al pensamiento de Schmitt, que consideraba fundamental la dictadura soberana y el estado de excepción. Por eso el tránsito por Benjamin, para esta serie de retóricas marxistas sobre el “choque de temporalidades”, va a ser el camino obligado hacia un debate con el historicismo. Todo mi punto consiste en mostrar cómo el choque de temporalidades podría ser, para utilizar de nuevo un sintagma benjaminiano, “útil a los fines del fascismo”.

²⁰⁷ Me remito al primer capítulo de este trabajo.

con tareas de acumulación y reproducción propiamente burguesas.²⁰⁸ Se trata, en todo caso, de enunciar en unos términos teóricamente preparados lo que Romero había intuido tan espectacularmente: “el pensamiento político de los grupos señoriales es una *reminiscencia anacrónica*; pero quedan señaladas las líneas a través de las cuales las nuevas generaciones pudieron llegar a formular los principios de la derecha paradójica, de la derecha volcada hacia el cambio” (1970, 160).²⁰⁹

Es poco sostenible o al menos difícil probar teórica e historiográficamente que el pensamiento reaccionario sea el mero restablecimiento del “continuum” histórico *versus* la interrupción no contemporánea de la revolución.²¹⁰ De hecho, podría plantearse que para pensadores como Joseph de Maistre, Donoso Cortés o inclusive variantes conservadoras no católicas como la representada por Edmund Burke, la revolución tiene que ver precisamente con un desquiciamiento del continuum: la representación de la revolución como distorsión creadora y como interrupción, como *novum*, le pertenece también a la síntesis conservadora.

Edmund Burke, interesado en destacar las ventajas de las costumbres concretas y las tradiciones venerables frente a las abstracciones de los “nuevos fanáticos del poder popular arbitrario” (*new fanatics of popular arbitrary power*) concebía la revolución como un tipo de innovación demencial que imponía a la sociedad “instituciones artificiales”, alteraba los antiguos principios y las leyes y libertades que asegura la tradición y destruía la armonía social entre el todo y las partes.²¹¹ La argumentación de Burke no se basaba solamente en una oposición trivial

²⁰⁸ “Por otra parte, el pensamiento de los grupos señoriales conserva muy vivas las reminiscencias de la organización paternalista, de la hacienda y del Estado” (Romero 1970, 160).

²⁰⁹ Subrayado mío

²¹⁰ Me atengo aquí a la terminología benjaminiana que usa el propio Massimiliano Tomba en su libro *Marx's Temporalities*.

²¹¹ Cito a Burke en su original. En su estilo literario se va a jugar muchísimo un proyecto conservador más o menos truncado en Europa y América Latina: el estilo de Burke incentiva una lectura cuasi-nominalista, en el estilo del empirismo inglés, de un conservadurismo nacional, pero no nacionalista, sino fundamentalmente mesurado. “By preserving the method of Nature in the conduct of the state, in what we improve we are never wholly new, in what

entre lo viejo y lo nuevo, o en una ponderación metafísica de las costumbres morales, sino en un profundo escepticismo respecto a la filosofía y el espíritu ilustrado, en una valoración nominalista de las pasiones humanas y en un relevo del cristianismo como religión civil esencial para la conservación del estado. Para Burke conocemos más la voluntad de dios por la tradición milenaria a la que asistimos con nuestras propias costumbres que por la revelación, y nuestro destino político está sujeto a la sabiduría de nuestros gobernantes, y no a una escatología. La revolución inglesa, conocida como *The Glorious Revolution* (1688) “fue hecha para preservar nuestras leyes indisputables y *antiguas* [*ancient*] y sus libertades, y nuestra constitución *antigua* de gobierno, que son nuestra única seguridad para la ley y la libertad” (Burke 1999, 428). Como enfatiza el analista conservador Yuval Levin, “la imagen de una Inglaterra fundada y servida por una suerte de calma profundamente enraizada está en todas partes en la retórica de Burke” (Levin 2014, 31). En definitiva, la revolución—ilustrada o francesa—aparece como el disturbio, la descomposición de la sociedad humana: “un vacío [*void*] producido en la sociedad, una ruina en la faz de la tierra” (Burke 1999, 471).

No es mi intención disputar aquí el concepto de “tiempo homogéneo y vacío” que caracterizaría al historicismo para toda una tradición de pensamiento al interior del marxismo, sino problematizar un caso concreto de “metástasis teórica” en el que la revolución es entendida como una singularidad que interrumpe la temporalidad lineal.²¹² Incluso ahí donde la historiografía conservadora—no necesariamente positivista, en primer lugar—desea desbancar la amenaza de discontinuidad representada por la revolución para reimponer el *continuum*, lo hace

we retain we are never wholly obsolete. By adhering in this manner and on those principles to our forefathers, we are guided, not by the superstition of the antiquarians, but by the spirit of philosophic analogy. In this choice of inheritance, we have given to our frame of polity the image of the relation of blood: binding up the Constitution with our dearest domestic ties; adopting our fundamental laws into the bosom of our family affections; keeping unseparable, and cherishing with the warmth of all their combined and mutually reflected charities our state, our hearths, our sepulchres, and our altars” (Burke 1999, 429).

²¹² Tomo aquí el concepto de “metástasis teórica” de Blumenberg.

teniendo en cuenta la existencia cuasi-objetiva de este momento “fuera de quicio” en otro lugar, ya sea el continente europeo, o el presente inmediato y la amenaza comunista. La historiografía reaccionaria en América Latina expresa con mucha elocuencia este deseo paradójico: recusa la violencia revolucionaria de la ilustración europea, pero reivindica la existencia de una revolución americana conservadora, capaz de oponerse a la herejía anticatólica del siglo XVIII—una revolución contra la revolución, o lo que podríamos llamar una contrarrevolución hiperbólica. Para esta historia reaccionaria, los procesos de independencia pueden ser revueltas conservadoras contra el absolutismo y la descomposición del *dominus mundi* del catolicismo, contra la creciente secularización borbónica y la destrucción de las viejas costumbres imperiales. De tal manera que el padre Herrera puede sostener en 1876, al lado de toda una tradición, que la revolución en Francia es una “Bestia del apocalipsis” y defender a los emancipadores del Perú al mismo tiempo. Los historiadores de los que me ocuparé en adelante son herederos directos de esta ambivalencia del padre Bartolomé Herrera, pero dan un paso más en la medida en que, por medio de un artefacto disciplinario específico—la “historia de las ideas”—logran capturar un aspecto de las revoluciones de independencia y ponerlo en primer plano: la presencia de ideas jesuitas y populistas-hispánicas en los procesos de emancipación.²¹³

Propongo, entonces, un salto desde la distinción continuidad-discontinuidad a la estructura más compleja síntoma-represión, teniendo también en cuenta el concepto de “reocupación” que Blumenberg opuso a la tesis de la secularización schmittiana.²¹⁴ Este segundo

²¹³ Sobre esta serie de problemas, me remito al primer capítulo del presente trabajo, en el que trabajo más detalladamente la representación reaccionaria de la singularidad revolucionaria.

²¹⁴ Las limitaciones de este modelo de continuidad/discontinuidad se pueden observar concretamente en el texto de Massimiliano Tomba: si bien puede resolver el problema de la reaparición permanente de un poderoso dualismo entre continuidad y discontinuidad invocando una “discontinuidad en la discontinuidad”, una revolución dentro de la revolución, etc., su hipótesis respecto al modelo historiográfico de Marx es algo decepcionante: “El problema que Marx examinó no fue entonces si la revolución francesa constituyó una ruptura o no, sino más bien la identificación de una revolución dentro de la revolución, una discontinuidad *vis-à-vis* en el proceso histórico del cual el estado moderno obtiene su fortaleza. Marx propuso la cuestión claramente en el *Dieciocho Brumario*: por un lado, la

modelo puede ser más útil para entender la historia teológico-política como apropiación reaccionaria, en la medida en que la ficción histórico-ideológica de unos valores jesuitas y escolásticos como verdaderos inspiradores de las independencias, sólo funciona actuando contra un síntoma que se quiere censurar y reprimir, y que sin embargo retorna—definición misma de la idea de sutura como persistencia simultánea de la represión y del retorno de lo reprimido, de lo conjurado y de la conjuración, etc.²¹⁵ Esto nos previene contra la representación histórico-política de la continuidad y la discontinuidad como si fuesen conceptos puros. Por el contrario, no hay nada más relativo que una discontinuidad histórica. Antes bien, habría que asumir un tipo de “contaminación originaria” entre continuidad y discontinuidad, entre linealidad y ruptura, como elemento genético de la historia política y de sus representaciones (Derrida 2015). Otra cosa es, desde luego, la estructura de metáforas que componen la historiografía mítica del reaccionarismo—por ahora, dejo este problema en suspenso.

Hans Blumenberg, absorto en responder a una metástasis teórica tanto o más absorbente que la que ubicamos al interior del binomio continuidad-discontinuidad, cuestionó la utilidad del término “secularización”, empleado entre otros por Schmitt, por su tendencia a producir el efecto secundario de una realidad más original, un “significado oculto” que posibilitaría una hermenéutica de la modernidad como teología travestida o disfrazada (1981, 17). El éxito y el valor teórico del término “secularización” en este caso está determinado por el contenido supuestamente radical que porta en tanto agente revelador. Sin embargo, el término

centralización de los poderes políticos, comenzada por la monarquía absoluta y continuada por la revolución [...] y por otro la revolución capaz de interrumpir esta historia” (2013, 34). El problema salta a la vista: la representación de la revolución francesa como consumación del absolutismo es precisamente uno de los paradigmas de interpretación de la historiografía reaccionaria. Y la idea de una interrupción de esa historia que va desde el absolutismo (y anteriormente, desde la herejía protestante) a la revolución también puede ser leída en las exigencias de un *poder constituyente* católico de Donoso Cortés o en el decisionismo schmittiano. El problema será siempre atender a las condiciones políticas e históricas sin desanclarlas del debate epistemológico, de otra manera, el binomio entre discontinuo y continuo aparece como mero resentimiento contra los historiadores.

²¹⁵ Cf. Jacques-Alain Miller: “Suture (Elements of the Logic of the Signifier)” (2012, 90-101).

secularización no es capaz de dar cuenta de la relación entre los dos mundos que enuncia— religioso y secular—más que por medio de una convergencia o de una analogía estructural, y no de un nexo.²¹⁶ Nada justifica que se hable de la existencia histórica de la teología política si hay una mera comparación entre enunciados teológicos y enunciados políticos, si el “nexo” queda meramente enunciado, pero no demostrado historiográfica y conceptualmente (24).²¹⁷ A partir de esta crítica a la radicalización terminológica y a la hipostasis filosófica, Blumenberg va a plantear que la secularización es un préstamo metafórico que termina en una suerte de romanticismo (93-94).

Pese a ello, la crítica de Blumenberg tiene que hacerse cargo de un problema concreto: la existencia ideológica de versiones efectivamente teológico-políticas de la modernidad más allá de lo que diga o no Schmitt:

Lo que ocurre principalmente en el proceso que es interpretado como secularización, al menos (hasta ahora) en algunas instancias reconocibles y específicas, debería ser descrito no como la *transposición* de contenidos auténticamente teológicos en secularización alienados de su origen, sino más bien como *reocupación* de posiciones de respuesta que habían devenido vacantes y cuyas preguntas correspondientes no podían ser eliminadas (Blumenberg 1981, 64).

El concepto de reocupación permitiría entonces analizar las interpretaciones tradicionalistas, sincrónicas, historicistas de la historia como diseños estratégicos de grupos y segmentos

²¹⁶ Situación que el propio Schmitt llegó a reconocer en *Teología política II*. Cuando se enfrenta a Blumenberg, Schmitt no deja de reconocer la existencia de “un libro cuyos conocimientos de teología, antropología y antropología abren unos horizontes nuevos y sorprendentes”. Su única arma disponible parece ser la hipótesis del “autoapoderamiento”, el autismo de la argumentación, etc. Y posteriormente la idea de que su filosofía es un partisanismo absoluto: Blumenberg “bosqueja una contraimagen que ahora me parece adecuada para mostrar más claramente mi posición: la cuestión central que lo político me plantea se refiere a la realidad de un enemigo cuya posibilidad sigo viendo en una contraimagen completamente desteologizada” (Schmitt 2009, 128-132).

²¹⁷ “Esta formulación reduce la tesis de la secularización a un concepto de analogía estructural. Hace algo visible pero no implica más la derivación de una estructura de la otra [de la estructura política desde la teológica, por ejemplo]. Cuando, por ejemplo, la monopolización del poder de estado por parte de la autoridad política es estructuralmente comparable con el atributo teológico de la omnipotencia, sólo se trata ahora de una coordinación, dentro de un contexto sistemático, de posiciones que son distinguidas por el hecho de que ambas portan el cuantificador universal “todo el poder...” Pero ¿es esto suficiente para hablar desde la teoría política de una “teología política”?” (Blumenberg 1981, 94).

determinados—como los llamados grupos señoriales—frente a preguntas sin respuesta, en lo que Blumenberg llama “umbrales epocales” (101). Para la interpretación reaccionaria de la historia no se trata solamente de denegar el *novum*, el contenido singular del evento revolucionario, sino de producir una reocupación del problema histórico de las independencias. A su vez, esta reocupación debe liquidar el síntoma de una amenaza verdadera, que retorna, como una realidad traumática y amenazante. La “temporalidad plural” del pensamiento reaccionario involucra entonces tres momentos imbricados: la identificación de una tendencia destructiva en la revolución como acontecimiento apóstata y cismático, la reocupación de los contenidos revolucionarios de la independencia para leerlos en clave teológico-política, tradicionalista y jesuítica, y finalmente la propuesta de un retorno no-sincrónico, en el sentido de Bloch, a la “magia podrida” de una Edad Media católica imaginada y ficcional. En lo que sigue, analizo estos momentos de la no-contemporaneidad de lo reaccionario. Quizás uno de los rasgos más patentes de esta no-contemporaneidad del pensamiento reaccionario sea la necesidad teórica de proponer la existencia de dos revoluciones—una revolución sincrónica y otra asincrónica, una revolución de la tradición y una revolución de la interrupción absoluta.

El historicismo reaccionario frente a la revolución americana

La idea de la existencia de una “interpretación tradicionalista” de la historia se la debemos a Mario Góngora.²¹⁸ Su preocupación por el carácter del estado en Chile y la América “española” o hispana—como le llama la historiografía conservantista—tiene objetivos que

²¹⁸ Su obra más importante, el *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile*, comienza con Diego Portales. Su objeto primigenio es la constatación de una hipótesis que tiene todos los ribetes de un elemento programático, incluso político: “La idea cardinal del Chile Republicano es históricamente considerado que es el Estado el que ha ido configurando y afirmando la nacionalidad chilena” (1981, 129). Sin embargo, Góngora va a ser crítico con la extremación del argumento tradicionalista, diciendo que a Jiménez Fernández y Furlong les faltan “pruebas documentales” y sus obras están llenas de “conjeturas y suposiciones” (2003, 177).

podrían ser considerados hermenéutico-políticos: demostrar que la entidad estatal como una forma viviente, anclada en una tradición jurídica antigua y respetable, y capaz de encarnar al pueblo como espiritualidad política tradicional.²¹⁹ Ya en uno de sus proyectos más ambiciosos, *El estado en el derecho indiano*, el trabajo de Góngora se muestra como un idioma espiritual con posibilidades de producir una serie de filosofemas residuales, cuya vocación es necesariamente política e inscrita plenamente en el proyecto reaccionario-conservador de una derecha populista.²²⁰ El populismo reaccionario depende ante todo de lo que Góngora identifica en Francisco de Vittoria, y que más tarde otros autores como el argentino Guillermo Furlong van a recuperar de Suárez: “la concepción orgánica del estado” que imagina una sutura entre monarquía y multitud (1951, 30).

Esta concepción orgánica no es todo jerarquía y subordinación, sino que depende de principios de derecho medieval que Góngora encuentra en las *Partidas* de Alfonso X y que para él estarían en la base del derecho de conquista premoderno. El “pacto de sumisión [...] es decir, de la posesión radical del poder por la república” constituye de esta manera un pensamiento orgánico de la monarquía como institución universal del bien común (31-32). El proyecto de Góngora depende en gran medida de las posibilidades de su esfuerzo intelectual para establecer un nexo epocal y geo-histórico entre el derecho medieval castellano y la vida colonial, entendida como traslación de un pueblo a otro territorio con su inherente identidad consumada en torno al derecho de la baja Edad Media (303-304).²²¹ Esta concepción de lo jurídico se aleja del derecho

²¹⁹ La supervivencia de esta hermenéutica de esta hermenéutica populista de derecha, que Góngora no tiene empacho en reconocer como “Romanticismo político” (1981, 91), llega hasta la fecha: en plena irrupción de un fuerte movimiento de masas espontáneo el 2019, Hugo Herrera, discípulo reconocido de Góngora, utilizará la matriz estatalista-populista para entender el estallido de octubre.

²²⁰ La idea de idioma espiritual, de una política filosófica escondida como nacionalismo filosófico en la doctrina jurídica o en la historiografía, la tomo de Derrida y su análisis intensivo de Heidegger en *Del Espíritu. Heidegger y la Cuestión* (2015).

²²¹ “La palabra ‘colonia’—dice Góngora—no está usada en este trabajo en la acepción económica hoy corriente [...] El vocablo está empleado en el sentido de un núcleo o un pueblo *trasladado a otra tierra*” (1950, 303).

positivo, al que desautoriza de forma despectiva—y de hecho puede considerarse una suerte de liquidación historicista del mismo. El derecho natural y divino son las verdaderas fuentes de la existencia ética del estado colonial: “lo esencial de ese Derecho [el de la Edad Media] era su identificación con el orden total; la ley aparecía sólo como una cristalización pasajera y condicional del Derecho” (309). Al plantear la “continuidad [de] las instituciones medievales castellanas” con la empresa de conquista Góngora deja abierta la puerta para lo que podríamos considerar el núcleo de la interpretación tradicionalista/reaccionaria de la historia: la persistencia jurídica del “iusnaturalismo escolástico” que opone, siguiendo explícitamente a Carl Schmitt, al derecho positivo moderno, incapaz de una política orgánica (310).²²²

Los esfuerzos intelectuales por constituir la interpretación tradicionalista no pueden ser simplemente imputados a una recaída sincrónica en el historicismo. La apelación reaccionaria a los elementos no-contemporáneos llega al paroxismo de llamar a la reconstitución de la Edad Media en los términos de una “nueva edad” antimoderna y antimarxista, como veremos en el caso de Jaime Eyzaguirre (cf. Berdiaev 1979). Este remanente de asimetría es lo que trasunta en el concepto mismo de tradición, que para Góngora es irreductible a una adaptación simple a lo que él llama el “relativismo historicista de la historiografía profana” (2003, 255).²²³ Así define Góngora la tradición su intento por reconstruir el nexo entre historia y teología—o entre historiografía profana e historia sagrada:

La tradición es, pues, no algo fijo, sino precisamente la vida expresándose. Pero este desarrollo es naturalmente algo homogéneo: parte de un alma colectiva, que se expresa y se despliega, pero no es una visión progresiva o progresista, en el sentido de la filosofía

²²² Góngora cita a Schmitt hacia el final de su libro sobre el derecho indiano: “Carl Schmitt apunta de paso a la diferencia histórica del iusnaturalismo escolástico con el moderno, cuando escribe que aquél comprendía el Derecho natural como un orden total, y este como norma racionalmente constituida (“Über die drei Arten dei Rechtswissenschaftsdenkens)” (310).

²²³ La oposición entre una historia teológica y una historia profana es profunda en Góngora. Con historia teológica no quiere decir el autor ni historia no-secular, en el sentido religiosa, ni historia *de* la teología. La historia teológica es un asunto partisan, una historia del mundo desde la mirada eclesial. Es una historia cristiana del mundo. Véase “Sobre la descomposición de la conciencia histórica del catolicismo” (2003, 253-266).

de la historia, del progreso que se formulaba también en el siglo XVIII, en virtud del cual se adquieren cosas heterogéneas, sino que es un despliegue de un principio vital homogéneo (2003, 231)

La interpretación tradicionalista es ante todo una historiografía reaccionaria o, lo que, siguiendo a Joseph de Maistre, podemos llamar “revelación de la revelación”: pertenece a la posibilidad de una interpretación “romántica de la vida” como dice Góngora—siguiendo a Herder—y a un eterno retorno de la tradición viviente en el espíritu originario del pueblo cristiano. Sería esta interioridad esencial la que habría retornado como doctrina populista de las instituciones, durante las independencias americanas, reivindicando el derecho a la autonomía desde una perspectiva que atacaba, no la monarquía, sino su conversión en institución moderna.

La operación historiográfica de Góngora descansa en una erudición extraordinaria en cuanto a los documentos jurídicos de la colonia. Esos documentos le dieron la oportunidad de demostrar una continuidad entre el derecho medieval castellano—las partidas, la tradición “racional antivoluntarista, equitativa y concreta” de la ley—y la economía jurídica de la conquista (1951, 239-240).²²⁴ Su obra muestra con prolijidad la tendencia dominante de la historiografía revisionista y reaccionaria respecto a la vida colonial: la necesidad de colapsar la historia material del modo de producción colonial en torno a determinada historia intelectual. Este colapso de lo histórico-material en la tradición intelectual permite explicitar contenidos

²²⁴ Góngora enfatiza instituciones como los cabildos y consejos para mostrar la existencia de un margen de autonomía popular en las colonias. Lo que llama “la idea de buen gobierno como fin del estado” se manifestaría en esos y otros espacios de la economía jurídica colonial. Para Góngora lo que hay en el derecho castellano de la baja Edad Media y su pervivencia hispana en América, es la existencia de un derecho natural abocado a la garantía del bien común. Góngora plantea un conflicto al interior del derecho indiano entre una “dirección más romanista del voluntarismo” que tiende a convertir el bien común en una mera formalidad legal—positiva—y una tendencia “antivoluntarista, a la cual se adscriben todos los teólogos tomistas, pero también muchos juristas [...] Para esta corriente, la finalidad del bien, lo propio de la ley, no es puramente formal, sino una realidad, que puede imponer la derogación total o parcial de la misma ley por oposición a su fin”. Esta admisión de la excepción constituye la base de un ordenamiento legal supuestamente justo y comunitario. La ley de las Partidas es la ley de la Conquista (1951, 240-241).

medievales en las empresas de emancipación.²²⁵ Otras formas de demostración de este nexo histórico entre teología hispánica y revoluciones de independencia no tienen quizás la rigurosidad de Góngora, pero son más ampulosas. Es el caso de Manuel Jiménez Fernández.²²⁶ En 1940 escribe un libro titulado *Las doctrinas populistas de la Independencia de Hispanoamérica* en el que defiende el origen jesuita de las ideas de independencia. El rol que van a tener los jesuitas en el imaginario de esta serie de autores se acerca a la función psicoanalítica de las psicosis: tapar o forcluir la persistencia de un trauma en la fundación de las repúblicas. No creo que haya una forma más efectiva de producir esa sutura que recurriendo al *contractus subiectionis* de la escolástica para proponerlo como ideología fundante de las independencias. Mediante esta operación estratégica e historiográfica, la existencia misma de las repúblicas es sujeta a una génesis jesuítica y católica, y por tanto a un tipo de reacción antimoderna.

En todo caso, lo que evidencia el texto de Jiménez Fernández es la voluntad de la tradición de la historiografía conservadora y católica de mostrar la independencia americana como el *efecto* de unas ideas. Ni las ideas “absolutistas e hispanistas, servil traducción del despotismo galicano de Luis XIV, tan caro a los Borbones”, ni las ideas ilustradas francesas pueden ser las ideas que *efectuaron*, por medio de una materialización, el milagro de la emancipación de las colonias (Jiménez Fernández 1947, 2-26). La “controversia ideológica por la independencia” que invita a pensar el autor, es la lucha entre dos interpretaciones, una

²²⁵ A diferencia de su *Historia de los inquilinos en el valle central de Chile* al que hemos referido anteriormente, el trabajo sobre el derecho indiano está poblado de referencias a nombres propios de la historia intelectual del hispanismo: Vittoria, Suárez, anteriormente Alfonso X, etc. El rol que ocupan esos nombres es proporcional o mayor a los documentos jurídicos que Góngora va a citar del Archivo de Indias.

²²⁶ La figura de Jiménez Fernández llama nuestra atención también porque no ocupa un lugar fascista o proto-fascista. Opositor al franquismo, pagó cara su disidencia y fue apresado. Representa quizás como nadie una posibilidad no-fascistoide del reaccionarismo ideológico y el panhispanismo—al mismo tiempo, la derivación política de su trabajo no podía ser otra que el democristianismo y su defensa de la *doctrina social* de la Iglesia Católica.

interpretación ilustrada, galicista si se quiere, y otra tradicionalista, española. Esta última concepción consiste en sostener que la independencia se produce ante todo por la destrucción del vínculo entre el rey y la comunidad política: para Jiménez Fernández con la invasión de Napoleón la soberanía volvía al pueblo, “titular habitual de la soberanía” (36-57). Esta situación habría dado surgimiento a tres tesis que a su vez representan tres concepciones del poder en las colonias: una tesis colonialista pura, según la cual los patriotas deben subordinarse a los españoles peninsulares, una tesis comunalista o rousseuniana que defiende Francisco de Miranda, y finalmente una tesis *provincialista*. Esta última sostiene que “la autoridad de los pueblos se deriva de la *reasunción* del Poder supremo que, por el cautiverio del Rey, ha retrovertido al origen de que la Monarquía lo derivaba, y el ejercicio de este es susceptible de las nuevas formas que libremente quieran dársele” (66-67). Un razonamiento que Jiménez Fernández cree que ha sobrevivido en las aulas de Chuquisaca y en las “bibliotecas colegiales y universitarias” donde figuraban “Molina, Mariana y Suarez, contra los que poco podían los pedestres juristas áulicos”—es decir, en la economía jurídica del jesuitismo y su corpus filosófico político. La tragedia que destruye al imperio no proviene entonces de este momento inicial destinado a suplir un vacío de poder, todavía en los marcos del populismo hispánico de Suárez. La llamada “reconquista” trajo consigo una doctrina de la monarquía absoluta que era la “negación radical de la tesis de la soberanía según el populismo suareciano”, y que utilizó el terrorismo como doctrina política preconizada, haciendo colapsar el imperio (89-91).

La independencia aparece en este modelo como una tragedia verdadera en el sentido hegeliano: los héroes de la independencia trabajan para un objetivo que lleva inevitablemente a su propia disolución, o en otros términos, la restauración del principio monárquico-populista lleva a la destrucción misma de la monarquía, al surgimiento de una conciencia democrática

incompatible con Suárez y el populismo jesuita. Esta es, para la escuela tradicionalista, la “conciencia desdichada” de las independencias (cf. Hegel 2008, 128-139).²²⁷ En el tradicionalismo se juega fuertemente este elemento desventurado o desdichado (*unglückliche*) de la conciencia observado por Hegel, en la medida en que las cosas esenciales son apostadas en una alteridad inmutable, que para cumplirse debe negarse de forma paradójica. Es precisamente lo que sucede con las independencias—en la lectura romántico-conservadora, las revoluciones anticoloniales terminaron cumpliendo con un programa que no era el del retorno al derecho escolástico y la comunidad cristiana. De alguna manera, esta historia intelectual reaccionaria que fundamenta la independencia americana en las jerarquías escolásticas y católicas del pensamiento jesuita, denegando el rol transformador de las ideas modernas, fue siempre lo que Elías Palti llama una “empresa hermenéutica” (2009, 18).²²⁸ Se trata en cualquier caso de una hermenéutica del espíritu nacionalcatólico, que intenta friccionar las identidades estatales a partir de cierta literatura cristiana. La institución paradójica de una historia reaccionaria de las

²²⁷ La conciencia desventurada, desafortunada o desdichada (*das unglückliche Bewusstsein*) constituye uno de los motivos principales—Jean Hyppolite llegó a decir el tema dominante—de la *Fenomenología del espíritu*. Hegel explica ahí la existencia de un tipo de relación con la otredad, con la alteridad, en la que esta última se pone como algo inmutable, como un “ser en sí” inmutable (*Unwandelbaren*). Se trata de una inmutabilidad abstracta, no configurada (*ungestaltet*), sin figura o sin forma, completamente ajena, pero también sin alienación. El modelo de esta primera etapa desventurada de la conciencia es para Hegel el pueblo judío, que poniendo la esencia de su acción en un dios inmutable no tiene otro camino que negarse a sí mismo. El problema para Hegel era analizar de alguna forma la repetición de esta dinámica de lo *ungestaltet*, de lo no-figurado, de lo sin forma o figura (*Gestalt*) en varios modelos. Lo que le impone a la conciencia este tipo de existencia otra o de esta otredad abstracta, es una doble relación de reclusión en sí misma, en los sentimientos piadosos, y una relación con lo inmutable que implica un sepulcro de la propia conciencia. Este es para Hegel el verdadero significado de la tragedia, y por eso la conciencia desdichada, más que ser un evento ligado a la historicidad de tal o cual pensamiento, es una fase en cada línea del desarrollo. Conciencia desdichada es también la relación con el terror, o “la verdad de la ilustración”. La desventura heroica está situada en “una lucha contra un enemigo frente al cual el triunfar es más bien sucumbir y el alcanzar lo uno es más bien perderlo en su contrario” (2008, 129).

²²⁸ Para Palti la posibilidad de una historia de las ideas en América Latina pasa precisamente por ese movimiento de perspectiva, por ese ensanchamiento del universo simbólico que efectuaría la conversión de la historia latinoamericana en empresa hermenéutica. La historia reaccionaria representa quizás ese tipo de bagaje simbólico: permite una hermenéutica del problema nacional diferente de la historia positivista que convirtió la ilustración en el acopio ideológico oficial del independentismo. Aquí este problema nos muestra los límites mismos de una historia de las ideas como proyecto teórico, o al menos su más importante paradoja: que las ideas que se exhiben siempre establecen un recorte político y que, por tanto, constituyen una continuidad de la filosofía política por otros medios.

independencias es precisamente el contenido teórico de su “hermenéutica” que posibilita una reocupación del ideal nacional en términos católicos—lo que Góngora llama una “historia escatológica” que pueda hacer frente al acaparamiento de la idea de patria en la civilización de masas (2003, 246-248).

Quizás uno de los representantes ortodoxos de la historia reaccionaria es Guillermo Furlong, escritor y sacerdote jesuita argentino. Furlong ha sido descrito como un utopista extravagante por sus tesis sobre las misiones jesuitas: un estratega de la historia dedicado a narrar los hechos en el horizonte del partisanismo que adscribe. Guillermo Furlong, escribe María Elena Imolesi “intentó trocar la utopía en historia, legitimando la historia misional con el empleo de documentación como evidencia, y al mismo tiempo encauzando este proyecto dentro de la historia nacional y universal” (2014, 128). En *Los jesuitas y la cultura rioplatense* Furlong intenta mostrar a los jesuitas como los creadores exclusivos de civilización en la América hispana, fundadores de los únicos pueblos que “irradiaron cultura y contribuyeron a la civilización de las futuras nacionalidades rioplatenses” (1984, 27). Los jesuitas fueron capaces de transformar a los bárbaros indios en ciudadanos de “patriarcales y sencillísimas costumbres” mediante su labor misionera, que para el autor constituye el verdadero motor ideológico y espiritual de la conquista (30). La escena de la expulsión, para Furlong, constituye la explicación de la decadencia de España en las colonias, un tipo de inversión de la oposición entre civilización y barbarie propuesta por Sarmiento, que puede y debe ser pensada como eminentemente antijesuita.²²⁹ Mientras que para este último los jesuitas constituyen un resabio

²²⁹ Sobre Sarmiento, su descripción de la Compañía es quizás uno de los pasajes donde mejor se muestra el espíritu de oposición entre una civilización liberal y una católica. Para Sarmiento la Compañía es un lugar lúgubre: “A una cuadra está el templo y convento de la Compañía de Jesús, en cuyo presbítero hay una trampa que da la entrada a subterráneos que se extienden por debajo de la ciudad, y van a parar no se sabe todavía a donde; también se han encontrado los calabozos en que la sociedad sepultaba vivos a sus reos. Si queréis, pues, conocer monumentos a la Edad Media, y examinar el poder y las formas de aquella célebre orden, id a Córdoba, donde estuvo uno de sus grandes establecimientos centrales de América” (Sarmiento 2019, 170).

medieval, “Pompeya de la España de la *mediaedad*”, para Furlong son la verdadera forma de organización civil cristiana opuesta a la barbarie y el “terror” absolutista.²³⁰ Siguiendo a Menéndez Pelayo, Furlong escribe que los indios huyeron al bosque para salvarse de la barbarie—de la barbarie borbónica y la expulsión de la compañía y, por tanto, de la extinción de sus protectores (Furlong 1984, 31). “Uno de los factores que más ha contribuido a la independencia de las posesiones hispanas en América—escribe Furlong—fue la expulsión de los jesuitas” (203).

El jesuitismo habría sido el elemento determinante de las independencias: aparece como un pensamiento de la libertad y de la emancipación humana, pero anclado en distintos lazos de jerarquías que se remontan al derecho antiguo y a la filosofía política católica. En su voluminoso libro sobre las reducciones jesuitas en Paraguay y Argentina, *Misiones y sus pueblos de guaraníes*, Furlong presenta una imagen idílica de la vida campesina impulsada por el jesuitismo: armonía con la población indígena, recogimiento en la arquitectura y educación en el trabajo (1962). Para el autor las misiones no constituyen solamente un ejercicio de galvanización católica, ni tampoco la mera evangelización consustancial al proyecto de conquista: las misiones organizan otro mito, otra utopía, otra posibilidad civilizatoria frustrada con el avance de la modernidad—la utopía del hombre feliz. Frente al “progreso, mito de [la] época” las misiones ofrecen la “felicidad”, y frente a “la emancipación del hombre libre” en el jesuitismo florece el modelo del “hombre feliz” (Furlong 1964, 728). Furlong discute además la hipótesis historiográfica sostenida por Bartolomé Mitre según la cual los jesuitas constituyeron un imperio de comunistas teocráticos que barbarizaban y utilizaban a los indios—esta hipótesis, para el autor argentino, se extendió hasta intelectuales como Blas Garay y Leopoldo Lugones, constituyendo

²³⁰ En esto Furlong es contemporáneo y deudor de las tesis de Jiménez Fernández que he expuesto más arriba.

la versión oficial ilustrada sobre el jesuitismo.²³¹ “En las Reducciones de Guaraníes—escribe Furlong—no se realizaron los ensueños humanitarios de Platón, de Moore, de Sidney, de Campanella, sino que esas utopías fueron, en gran forma, superadas” (735). La utopía del jesuitismo sería entonces, en el discurso de Guillermo Furlong, la utopía propiamente católica en su formulación universalista. Al mismo tiempo, el “hombre feliz” y el derecho comunitario arcaico son el contenido oculto de la revolución de 1810.

La diferencia entre el modelo de interpretación “populista” de Jiménez Fernández y el trabajo de Guillermo Furlong, es que este último no sólo reconstruyó un esquema hermenéutico para la historiografía basado en la filosofía jurídica y política de Salamanca. El jesuitismo adquiere fuerza espiritual en su institución utópica: incluso hechos aparentemente fortuitos como el nacimiento de San Martín en Yapeyú, una reducción jesuita, constituyen para Furlong los materiales de un reordenamiento intelectual y espiritual de la historia americana. Consideremos el artículo *Francisco Suárez fue el filósofo de la Revolución Argentina de 1810*, publicado en 1967, pleno de frases escolásticas y enunciados graves—partiendo por el propio título:

Francisco Suárez, el jesuita que nació en 1548 y falleció en 1617, fue el filósofo máximo de la semana de mayo, el pensador sutil que ofreció a los próceres argentinos la fórmula mágica y el solísimo *substratum* sobre que fundamentar jurídicamente y construir con toda legitimidad la obra magna de la nación argentina (77).

El recurso a Suárez ya lo habíamos observado en Jiménez Fernández: el pueblo es el “depositario primario de la autoridad”, ningún rey recibe el principio político sino por mediación de las instituciones humanas, la comunidad política—el pueblo—debe retomar el poder cuando el rey desaparece o falla en su función mediadora (Furlong 1967, 81-88). “Tal es la doctrina de Suárez,

²³¹ Particularmente en su *Historia de San Martín y de la Emancipación Americana*, Mitre va a retratar las misiones con especial ensañamiento crítico. Un ejemplo: “Después de la expulsión de los famosos fundadores de las Misiones Jesuíticas del Paraná y Uruguay (1768) fueron éstas secularizadas y sometidas a un régimen de explotación comunista calcado sobre el tipo primitivo, sin la disciplina monástica a que debieron su cohesión artificial y su ficticia prosperidad”.

enseñada en Córdoba y en Chuquisaca, desde el principio del siglo XVII” (94). Suárez habría sobrevivido al fenómeno ignomioso, diríamos casi apocalíptico, de la expulsión de la Compañía.

En esta supervivencia ideológica del jesuitismo, que posibilita pensar la relación entre el monarca y la comunidad de acuerdo a jerarquías diferentes, comunitarias en primer lugar y populares en segundo, están las bases de la experiencia independentista. La tesis de Furlong es sostenida además por medio de una hipótesis hispanista hiperbólica, que mantiene que América es la continuidad natural de España, su redoblamiento geográfico y espiritual:

Las ideas de Suárez, que tan acerbamente se combatían en los postreros decenios del siglo XVIII, así en la Metrópoli como en las Colonias, eran las de cuño y tradición legítimamente españolas. No obstante, la Corte trataba de reemplazarlas por las de cuño galicano, que estaban en las antípodas de aquellas. Si nuestro aserto es exacto, habremos de reconocer que América era, a fines del siglo XVIII y principios del XIX, más española que España, y por ser más española que la Metrópoli, pensó en su independencia y con las más nobles armas de fabricación hispana, no toledana, como los celebrados aceros, sino suareciana, obtuvo lo que noble y justicieramente se propuso (101).

La contradicción, entonces, entre metrópoli y colonias, no debe ser confundida con una oposición entre las ideas de la ilustración francesa, de la “Francia sanguinaria”, contra las viejas ideas “medievales” hispánicas, atrasadas y retardatarias.²³² Lo que deduce Furlong es que la tesis galicana se opone a la española en tanto constituyen dos matrices de ordenamiento del goce social: la comunidad jerárquica versus el individualismo libertino. En todo caso, hay que tener en cuenta que a la noción reaccionaria de unas independencias de cuño español y de inspiración ideológica jesuita, se le opuso un mito de la ilustración americana (Halperin Donghi 2010). Pero la historiografía positivista oficial de las independencias no pasará por alto el hecho de que gran

²³² Esta representación de la revolución americana desde luego es compartida por toda la tradición liberal desde Mitre en Argentina—por supuesto también Sarmiento y Alberdi—hasta Miguel Luis Amunátegui. A autores como Francisco Bilbao o liberales más radicales como Lastarria no se les hubiera ocurrido la posibilidad de una atribución de estas características. La revolución, como ellos le llamaban, había sido truncada por el surgimiento de caudillismos conservadores—Rosas, Gaspar Rodríguez de Francia o Portales. Al menos es lo que queda plasmado en su libro de 1876, *La crónica de 1810* y en su más extenso *Los precursores de la independencia de Chile*, comenzado a escribir en 1842. El sistema colonial, para Amunátegui, era un fastidio del que los criollos querían deshacerse a toda costa, un sinfín de censuras e impedimentos para el espíritu de la libertad.

parte de la población americana al momento del estallido de las revoluciones era adicta al rey Fernando VII, y que las “Juntas de Gobierno” se hicieron en su nombre. Como atestigua el caso de Barros Arana en Chile, ello no impidió afirmar que las revoluciones fueron hechas contra la tradición española y no en su nombre, para deshacerse de la censura y el atraso imperial.²³³ Por el contrario, la independencia aparece en la pluma de Furlong como una “disputa de caballería”, del “derecho de gentes”—en otros términos, de un retorno sustancial de la medievalidad católica, reflejada en la filosofía de Francisco Suárez (1964, 111).²³⁴

Historia y máquina mitológica

Nos encontramos en un punto en el que la historiografía comienza a funcionar como una tecnología, como una máquina. Uno de los usos del término “máquina mitológica” que empleó Furio Jesi fue, en efecto, el designar un procedimiento de orden metodológico: se trata no de investigar la existencia o no del objeto de aquello que en última instancia designa la palabra “mitología”—el *mitos*, por ejemplo, en contraposición al *logos*—sino de “investigar el funcionamiento de los mecanismos de la máquina mitológica” (Jesi 1989, 201). El término máquina cumple aquí un rol cuasi-estructural: designa la forma en que una institución teórica determinada, la mitología, constituye su objeto como fantasma, para servir a tales o cuales discursos propiamente ideológicos. Este “centro no accesible” proporciona a la máquina la

²³³ También Amunátegui. Barros Arana escribió en 1886: “Antes de mucho tiempo, los principios proclamados por aquella revolución [francesa] comenzaron a penetrar y ser examinados y aceptados por algunos de los hombres más distinguidos de las colonias del Rey de España. A fines de ese siglo circulaban en estos países, en lengua castellana, numerosas copias manuscritas de la declaración de los derechos del hombre, proclamada por la Asamblea Constituyente de Francia en agosto de 1789, y de la constitución de 1791. Aquellos principios políticos excitaban los ánimos contra las bases fundamentales que descansaba todo el régimen colonial y contribuyeron a preparar la revolución de la Independencia” (citado en Gazmuri 1990, 180).

²³⁴ “La Revolución de Mayo no fue una rebelión de esclavos contra amos, como suele consignarse, aunque en términos más o menos elegantes y suaves, sino que fue una contienda *caballescica* caracterizada por el *derecho de gentes*. Por eso fue lo que fue: una disputa de alta jerarquía y de innegable nobleza por ambas partes” (Furlong 1967, 111). Furlong mismo es capaz de resumir su teoría en un sintagma escolástico: “Juan Jacobo Rousseau no fue, ni pudo ser, el filósofo de la revolución argentina/Francisco Suárez pudo ser, y en efecto fue, el filósofo de la revolución argentina” (77).

posibilidad de desplegar poderes que son hipnóticos, que producen un efecto de fascinación (198-200). Si bien parece apresurado calificar el historicismo reaccionario como máquina mitológica, uno de sus efectos inmediatos es la producción residual de la historia como mitologema: como algo que gira en torno a valores que deben su explicación a un núcleo real inextricable.²³⁵ Vemos surgir en el historicismo reaccionario una relación privilegiada con campos gnoseológicos y saberes que albergan con mejor éxito el modelo descrito por Jesi, que se caracteriza por “dar vueltas en círculos” (*girare in cerchio*) en torno a un centro fantasmático incognoscible pero real—el mito opera en este sentido como el *objeto a* lacaniano. El primero de esos campos ya lo hemos enunciado: las ideas. La historia aparece como el *efecto* de unas ideas determinadas, sean ubicables en el archivo jurídico de las *Partidas* de la baja Edad Media o en el derecho indiano, en la filosofía escolástica o en Bartolomé de Las Casas. Pero también asistimos a cierta iteración de la figura literaria masculina, al cuidado fálico de un héroe cuya subjetividad se presenta como la historia en sí misma.

Ricardo Levene encarna de manera paradigmática esta segunda devaluación de la historia material en la historia mítico-literaria cuando afirma que el *Cid Campeador* es el arquetipo de Hispanoamérica, en su libro *Las indias no eran colonias*.²³⁶ “El Cid Campeador es símbolo representativo de la psicología de un pueblo y de valores superiores del espíritu humano”

²³⁵ En algún punto de su libro *Mito*, Jesi dice que la única posibilidad para la ciencia del mito hoy día es una “historia de la historiografía”: “La única ciencia rigurosa del mito que está al alcance del hombre moderno es en realidad una ciencia de la supuesta ‘ciencia del mito’: una ciencia que estudia los diferentes enfoques y los diferentes modelos gnoseológicos puestos en marcha hacia lo que se ha llamado ‘mito’. Y, en otras palabras: en el contexto de la “historia del mito”, la única ciencia posible hoy es la historia de la historiografía. El objeto en sí mismo de la pretendida “ciencia” y de la “historia” del “mito”, por tanto, el mito, escapa a todo conocimiento científico ya que es una especie de objeto fantasma que, en cuanto insinúa materializarse en una determinada hipóstasis, implícitamente remite a la cognoscibilidad de su esencia a una hipóstasis anterior e inaccesible hoy, perdida” (1992, 98).

²³⁶ Levene es una figura que seguramente merecería un desarrollo a parte, no sólo por la vastedad de su obra, sino también por representar el prototipo de intelectual jurisprudente—abogado—que deriva en la historia como modo de posicionamiento y configuración ideológica. Levene tuvo una influencia importante en los historiadores argentinos, fue director de la Academia Nacional de Historia en Argentina y fundador de la “Nueva Escuela Histórica”.

(Levene 1952, 126). Que el *Cid* sea una obra literaria poco importa, siempre que se trate de develar el arquetipo de Hispanoamérica: precisamente porque es un arquetipo, es decir, un elemento psicológico que flota en la entidad cultural americana, la historia y la literatura llegan a ser lo mismo:

No existe oposición, sin embargo, entre el Cid poético y el Cid histórico, y hermanas son, en este caso, la tradición literaria y la verdad documentada, una e indivisible la vida literaria y la verdad documentada, una e indivisible la vida del Cid, con más variadas peripecias y más dramaticidad en la historia que en la leyenda (125).

La historia como leyenda: en ese sintagma se podría resumir el propósito de una parte del historicismo reaccionario. La tarea intelectual del historiador llega entonces a confundirse con la del mitólogo y la del místico. Porque, aunque Levene es mucho más matizado en torno a las tesis de una constitución exclusivamente hispánica o jesuita de la independencia americana, el clímax de su trabajo es una leyenda épica.²³⁷ Quedan desatadas las especulaciones sobre el pueblo como “entidad poética” y el *Cid* como ingreso espiritual de la hispanidad en la Historia—con mayúsculas: el “héroe ancestral” de la España *virreinal*.²³⁸ Esta operación me parece central si se quiere entender el alcance de estos discursos. Al colapso de la historia en la historia de las ideas, se le suma ahora un colapso de la historia de las ideas en la literatura, que permite una nueva propuesta respecto a la verdad de la “América hispana” y de su *carácter*, que en adelante va a ser subsumido en la hispanidad.

El historicismo reaccionario es la exageración tardía de un aspecto crucial en las revoluciones de independencia: su supuesta sumisión respecto a un modelo jurídico-político

²³⁷ “Las ideas de la Revolución emancipadora de 1810 son de origen hispánico, principalmente, lo que no impide reconocer la influencia de las ideas universales, pero a través de *traducciones españolas* [...] Nada más absurdo que interpretar la Revolución hispanoamericana como una imitación simiesca de la Revolución norteamericana y la Revolución francesa” (Levene 1952, 147)

²³⁸ El proyecto fundamental de Levene, resumido en su “Declaración de la academia nacional de la historia sobre la denominación de colonial a un período de la historia argentina”. Basado en las *Leyes de Recopilación de Indias* Levene va a sostener que la denominación “colonia” corresponden a lugares muy acotados e insignificantes respecto a lo que sería lo fundamental en el ordenamiento indiano: la igualdad de condiciones con la metrópoli imperial.

premoderno. François-Xavier Guerra, en *Modernidad e independencias*, ha enfatizado la complejidad sustancial del pensamiento político de la elite española del siglo XVIII y XIX, mostrando que en realidad la trama ideológica de la independencia en la América hispana contiene una pluralidad de posiciones que desembocan en una adopción del ideario moderno, particularmente de las nociones abstractas de pueblo e individuo, frente a las justificaciones “tradicionalistas” del pueblo concreto y la ley natural pactista, dominantes en la primera etapa de ruptura con el imperio (1992, 29).²³⁹ Sin embargo, ello no desmiente que los nuevos “lenguajes políticos” que surgen al alero del independentismo americano mantengan cierta relación con las instituciones tradicionales del orden jurídico castellano cristalizado en la baja Edad Media. Lo que me parece interesante resaltar aquí es la “contaminación originaria” observada más arriba como posibilidad de comprensión epistemológica de un rasgo político de las revoluciones: su imposibilidad de sostenerse en lo nuevo de forma absoluta.²⁴⁰ Necesariamente, la revolución recurre a la nostalgia de instituciones pasadas.

Como todo síntoma, la revolución tiene que producir la narrativa y el discurso que permita incorporar la crisis que promueve en una nueva institucionalidad, y las elites locales encuentran seguridad discursiva en los viejos cuerpos colegiados, en los vecinos y en los sistemas de representación castellanos.²⁴¹ El discurso pactista y la economía jurídica naturalista

²³⁹ Guerra reconoce la filiación proto-moderna del absolutismo y su necesario choque con el imaginario político hispánico de los “cuerpos” intermedios, etc.: “La corona se esfuerza por difundir la teoría y por imponer el imaginario absolutista y prohíbe la enseñanza de las ideas pactistas del neotomismo español. La monarquía hispánica tiende a asemejarse cada vez más al modelo político francés” (1992, 22).

²⁴⁰ “Así pues, en vísperas del principio del proceso revolucionaria—1789 en Francia y 1808 en el mundo hispánico—la aspiración al “gobierno libre” toma la forma de una nostalgia de las antiguas instituciones representativas. Esta nostalgia es para algunos una *máscara* destinada a legitimar la conquista de una nueva libertad, para otros tiene un carácter utópico: la vuelta a una Edad de Oro en la que reinaba la armonía entre el rey y el reino” (Guerra 1992, 28).

²⁴¹ En su libro *The Sublime Object of Ideology* Slavoj Žižek sostiene lo que podría ser un debate con la noción de hegemonía de Ernesto Laclau en *Hegemonía y estrategia socialista* que achata la suma de componentes sociales poniéndolos en una situación de equivalencia, en el fondo, en tanto expresiones de una diversidad de conflictos contingentes sin determinación social última. El diferendo Laclau/Žižek, que explotará años más tarde en relación al concepto de populismo de Laclau y Mouffe, se basa precisamente en la imposibilidad para Žižek de renunciar a un

configuraban un idioma político y una ontología disponibles al momento de la crisis imperial, marcada por las abdicaciones de Bayona, pero tarde o temprano la ruptura “buscará la inspiración para constituirse en las referencias revolucionarias francesas” (Guerra 1992, 48). Este tránsito del pactismo a la modernidad revolucionaria en el ámbito de la justificación conceptual, a su vez, choca con una versión paradójica, extrema y radicalizada en la revolución haitiana de 1791—y algunas rebeliones de esclavos en Venezuela y Brasil, como muestra el historiador venezolano Francisco Brito (1990, 270-289).²⁴²

Hay un rol de advertencia y de premonición en estos hechos, un núcleo siniestro que las nuevas repúblicas tienen que repudiar. Especialmente claro resulta la experiencia de los “jacobinos negros” de Saint-Domingue para la mentalidad de las élites. La consecuencia directa de esta premonición radical es la moderación posterior del lenguaje revolucionario (Guerra 1990, 41).²⁴³ Aunque no puedo detenerme en este juego de espejos en el cual la revolución americana tiene que decidir entre varias alternativas de identificación política y creación de su propio “ideal del yo”, para utilizar la fórmula freudiana, me parece claro que la imagen de unos esclavos devenidos portadores del valor universal de la libertad es capaz de despertar la peor ansiedad entre los grupos sociales que promovieron la independencia.²⁴⁴ En todo caso la mutación política

núcleo traumático que sería la determinación ausente del todo social estructurado. Desde luego, el concepto anticipador de este modelo es la *sutura* del primer Jacques-Alain Miller, que intenta compensar la sobredeterminación althusseriana pensándola como una suerte de abertura inconsciente o agujero, falta, en los términos de Jacques Lacan.

²⁴² Francisco Brito Figueroa, perteneciente a la historia marxista venezolana, no dudará en calificar la rebelión de 1795 en Venezuela como la “insurgencia étnico-social, racial y de clases” de carácter “democrático-revolucionario” y tendiente a “instaurar la república” (285-286). Aunque puedan caber dudas por el carácter partisano de Brito Figueroa, militante del PCV, sus intentos historiográficos se basaron mucho en documentos decomisados por la Real Audiencia, que él sintetiza en un lenguaje marxista evidente. También puede consultarse, para una visión más matizada, “L’adhésion populaire aux projets révolutionnaires dans les sociétés esclavagistes: le cas du Venezuela et du Brésil (1780-1840)” del historiador alemán Matthias Röhrig (1990).

²⁴³ Para el tema de los “jacobinos negros”, remito al libro de CLR James, *Black Jacobins* (2010), que se ha convertido en un clásico de la literatura sobre el tema.

²⁴⁴ En Chile la reivindicación abierta del jacobinismo no fue posible, aunque el llamado *Sitio de la Serena* en 1851 contenía elementos lo suficientemente radicales, incluyendo la guillotina, como para pensar en un jacobinismo chileno. En su “Mensaje del Proscrito”, texto de 1853, posterior al fracaso de la revolución liberal-jirondina de 1851,

desde las ideas del pactismo y su correlato de pueblo concreto, a una modernidad de ruptura centrada en los valores culturales de la burguesía universalista francesa, es un procedimiento interno a la crisis revolucionaria, y no el parteaguas que la hace posible (Guerra 1992, 88-89).

Por lo tanto, hay que advertir también la imposibilidad de erigir otro mito, al menos en términos metodológicos. Un mito de la revolución ilustrada y universalista que habría basado su acción en un intento de ruptura absoluta con el *ancient régime* y especialmente el orden colonial despótico (cf. Halperín Donghi 2009). Esta teoría pertenece al otro extremo de la máquina o tecnología mitológica, aquella que pone en el centro de su ontología política el descubrimiento y la enunciación del *novum* revolucionario. El propio *ancient régime* estaba sobrecargado con los valores de la modernidad, o al menos de sus formas embrionarias. Es más útil, para la comprensión del pensamiento de derechas, hacer legible la contextura ideológica de procesos de larga duración que, si bien se auto-conciben como revoluciones, se basan en la superposición, o contaminación originaria, de una serie de interpelaciones que combinan la escatología religiosa con la creatividad institucional de la “modernidad de ruptura” (Guerra 1990, 98). Estas son formas de co-implicación ideológica que nos previenen de ver la revolución como “la génesis pura del tiempo mismo en su autoconstitución” (Derrida 2015, 165).²⁴⁵

Bilbao define la revolución en los términos pre-thermidorianos, pero cristianos, inspirados en Michelêt y Lammenais: “la revolución es libertad y solidaridad de los hombres y de las naciones, emancipación interna o libertad del alma y su revelación por la palabra” (2014, 298). Ver, por ejemplo, *Los Jirondinos chilenos*, de Benjamín Vicuña Mackenna (1886). También *El “48 chileno”: igualitarios, reformistas, radicales, masones y bomberos* de Cristián Gazmuri da una buena imagen de la “mutación ideológica” producida alrededor de 1830 y el viraje pelucón y anti-jacobino de la república chilena.

²⁴⁵ Me refiero desde luego a un texto temprano de Derrida, *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*. Incluso en 1990, el mismo Derrida que escribe *Espectros de Marx* va a reconocer en este libro el motivo principal de la deconstrucción: “una complicación originaria del origen, una contaminación inicial de lo simple, de una distnacia inaugural que ningún análisis podría *presentar, hacer presente* en su fenómeno o reducir a la puntualidad instantánea, idéntica a sí, del elemento [...] Una ley de contaminación diferencial impone su lógica de un extremo a otro del libro” (2015, 15).

En otros términos, se trata de mostrar cómo al mito moderno por excelencia, en palabras de Halperín “el de la redención de la humanidad por su propio esfuerzo, el de la conquista de un paraíso situado ahora en el curso de su propia historia humana”, se le opone tajantemente otra economía ideológica: aquella constituida alrededor de las estructuras quebradas de la baja Edad Media y del derecho pactista, en primer lugar, y del retorno a una serie de formas políticas que por su antigüedad producen el efecto de una conexión sagrada con el pasado.²⁴⁶ Desde luego, la interpretación tradicionalista de las independencias era un proyecto fundamental para el historicismo reaccionario, pero insuficiente. La emancipación americana no alcanza para el programa del romanticismo. Quizás esta es la razón de un desplazamiento hacia utopías radicales y medievalistas, hacia lo que Góngora llama una historia escatológica; en los términos de Foucault, una historia de la salvación destinal.

Jaime Eyzaguirre: independencias y contrarrevolución

Una figura oscura o al menos secreta de la utopías retrocesivas de la conciencia nacional católica está representada por Juan Salas Infante, presbítero chileno, “ejemplo insuperable de piedad y ascetismo” según el historiador Gonzalo Vial (1989, 78).²⁴⁷ Juan Salas no dejó escritos importantes y sin embargo una comunidad de pensamiento católico hispanista reconoce su filiación en esta “gran luz” de la Iglesia de Santiago: entre ellos Jaime Eyzaguirre. Sobre el “luminoso” padre Salas no habrá tratados ni ensayos especializados. Su rol se convierte más bien en el de una suerte de clave, de secreto, en una comunidad que reproduce el ocultismo católico de los iluminados. No se puede saber exactamente qué dijo Salas, cuál fue la naturaleza de su

²⁴⁶ Sobre el mito de la revolución, de nuevo Halperín Donghi: “Así entendida, la revolución es un mito, un mito más audaz que los utilizados por el pensamiento político tradicional, porque no rehúye la dura prueba de los hechos: los revolucionarios se comprometen a construirlo desde ya para todos los hombres” (2009, 145).

²⁴⁷ Vial, además, recordemos, fue autor del *Libro blanco del gobierno militar*.

mensaje: Armando Roa, otro intelectual de derecha, cuenta que una noche leyó el Apocalipsis junto al cura Salas y el historiador Mario Góngora y salieron emborrachados, como “pisando entre algodones” (Vial 1989, 74). En el centro de las enseñanzas de Juan Salas no hay nada que sea traducible a la experiencia política: “enseñó el milenarismo secretamente y sólo a sus amigos y dirigidos espirituales más cercanos, para no causar controversia ni escándalo” (75).

Para Eyzaguirre, discípulo de Juan Salas, la tarea de la historia es acercarse hacia ese lugar vacío que lleva el nombre de la fe, hacia esa nada cristiana incapaz de brillar en la imperialidad capitalista. Aunque Eyzaguirre no lo plantee en estos términos, esta función religiosa de la historia se combina también con tareas que son, en última instancia, de orden ontológico. Jaime Eyzaguirre no fue, sin embargo, un intelectual oculto en círculos de hierro de la conciencia católica. Sí fue un iniciado capaz de convertir esa iniciación en el motor ideológico sustancial de una tarea de educación a escala nacional (Pinto 2016).²⁴⁸

Me detengo en Eyzaguirre porque su ensayística y su trabajo historiográfico es crucial para entender los límites, al interior del pensamiento *tardío* de los grupos señoriales, de la reapropiación católica, jesuítica y tradicionalista de las independencias. Debe ocurrir un paso adicional, tan importante como el secreto transmitido en aquellas sesiones de rigor bíblico con Juan Salas Infante, cura que se jactaba, como el propio Eyzaguirre, de ser portador sanguíneo de un hebraísmo mítico y mesiánico.²⁴⁹ Dicho paso adicional es el dispositivo medievalista.

La suerte de judaísmo que comparten el cura Salas y Eyzaguirre sólo brota a manantiales en esta producción residual de un secreto histórico, humano y social, ubicable en sueños

²⁴⁸ Julio Pinto, por ejemplo, señala: “A través de la reedición de sus obras, pero también de su reverberación en la enseñanza pública y en los medios de comunicación, estas últimas han echado profundas raíces en lo que podría denominarse un ‘sentido común’ histórico que atraviesa amplias capas de nuestra sociedad” (Pinto 2016, 32).

²⁴⁹ “Había en la doctrina de Lacunza y Salas, pues, algo de judaico. ‘La parte activa (de la pastoral religiosa) ... la administración de la villa de Dios, volverá a los judíos, a quienes se quitó’ había escrito el jesuita. Calzaba con las ideas que Eyzaguirre adquiriría, simultáneamente, de León Bloy. Juan Salas—cuya familia paterna era tenida en Chile como hebrea—se gloriaba de ello, de ser doble hijo de Abraham: por la sangre y por la fe” (Vial 1989, 75).

milenarios y en la comunidad cristiana ideal históricamente ubicable en la Edad Media—o en su objetivación literaria. Jaime Eyzaguirre estaba además obsesionado con su propia sangre: *Ideario y ruta de la emancipación chilena*, libro publicado en 1957—tiempo de crisis y de caudillismos militares en Chile—comienza con una dedicatoria a su hijo Rafael, “en quien se funden las sangres de don Agustín Eyzaguirre, alcalde de Santiago en 1810 [...] y don Santos Izquierdo” (2019, 8).²⁵⁰ Eyzaguirre vio en su catolicismo aristocrático, conservado milagrosamente en el centro de la sangre hispánica, la salvación para una nación perdida entre la sombra del comunismo, que llegó a entender y despreciar de la mano de otro sacerdote, el padre Vives Solar, y el liberalismo político-económico—el capitalismo.²⁵¹ Eyzaguirre, considerado por los diarios oficiales como un “profeta” durante la dictadura militar de Augusto Pinochet, ejerció un retiro al reino de la historia—su desprecio de la política tradicional se combinaba con cierto ascetismo y, sin embargo, con una relación directa con los grandes terratenientes y empresarios del capitalismo chileno de la primera mitad del siglo XX.²⁵² Quizás un índice característico de ese retiro sea *Ideario y ruta*: un libro en que retoma las tesis del historicismo reaccionario para el

²⁵⁰ “La afición genealógica subsistió—aunque muy disminuida y enderezada a la comprensión de la Historia—hasta los años maduros de Jaime Eyzaguirre. Sus hijos cuentan que se preocupó, sin que ellos lo supieran y siendo adultos, de inscribirlos como miembros de la ‘Asociación de Hidalgos a Fuero’ española” (67).

²⁵¹ El padre Fernando Vives Solar fue maestro de otra generación de escritores, entre ellos el expresidente Frei Montalva, el sindicalista pro-socialista y anarquista cristiano Clotario Blest, y el propio Eyzaguirre. Vives, sin embargo, era a un mismo tiempo—como toda una generación de intelectuales reaccionarios—anticapitalista y anticomunista. Ya en 1933 escribe: “Pero el régimen capitalista individualista, ¿es enteramente antagónico con el comunista? La sola pregunta parece una paradoja. Con todo, las dos tendencias están unidas por lazos comunes. Ambas provienen de un mismo punto de partida: el capital y el trabajo no podrán armonizarse si no se les concede un vínculo moral. Roto este por la *filosofía naturalista* sobrevino el divorcio entre ambos y la hipertrofia del capital trajo el capitalismo como la hipertrofia del trabajo trajo el socialismo. Y así ambos al repudiar la finalidad trascendental de la vida, no quieren que el poder espiritual influya en la vida pública y fundan la civilización en factores de orden puramente temporal” (1987, 108). Subrayados míos.

²⁵² Otra vez Gonzalo Vial, escribió en 1974: “Hoy—a la luz de la catástrofe a la que la política rechazada por Eyzaguirre sumió al país—podemos pensar una verdadera política nacional. En ello, el pensamiento de Eyzaguirre nos precede y nos espera. Y como todo pensamiento veraz y profético, también aquí lo escrito hace diez, veinte años, tiene una resonancia de total actualidad” (1974, 20).

caso particular chileno, siempre en el intento de pensar la persistencia de la hispanidad, del significativo católico y de la espiritualidad cristiana.

El primer movimiento de Eyzaguirre en este texto es la imaginación de una era pre-borbónica, de una monarquía ideal sin sutura. El debate historiográfico sobre la inexactitud de dicha suposición, a la luz del archivo de Indias, es desde luego fructífero desde una perspectiva historiográfica. Para entender el pensamiento de Eyzaguirre, sin embargo, no sirve: de momento, baste decir que sus objetivos son primariamente ideológicos, y no históricos.²⁵³

Como vimos anteriormente con otros historiadores tradicionalistas, se trata de exponer el tipo de descomposición que efectúa la llegada de los Borbones a la corona española, enfatizando la pérdida de todo un lenguaje y un ordenamiento políticos importado con la empresa de conquista, que para Eyzaguirre—y Góngora—invetera la traslación de doctrinas políticas probadas por su universalidad y su antigüedad: “la vieja doctrina política nacional, que concibió al Estado como el engarce armonioso de dos elementos dispares: corona y pueblo, va cediendo paulatinamente su sitio a la teoría francesa de la divinización de la autoridad real” (Eyzaguirre 2019, 44).²⁵⁴ La inflación de los poderes del rey aparece como desincorporación del reino. En otros términos, el elemento trascendental capaz de unir una serie dispersa de territorios y

²⁵³ David Branding explica en su artículo “La monarquía católica” que de hecho las tendencias proto-capitalistas y centralizadoras del estado borbónico estaban presentes en la propia conquista: una pequeña cantidad de españoles peninsulares controlaban la economía de las Indias y los criollos mantenían una posición de marginalidad económica y social que fue aumentando tensiones. Las reformas de José Gálvez y los discursos de Campomanes no hacen más que un intento por modernizar la economía imperial a base de la intensificación de estas tendencias centralizadoras, por un lado, y la redefinición de las funciones burocráticas del imperio. La época borbónica, dice Branding, es el último “canto de cisne” del imperio español en América, porque permite una prosperidad que termina desarticulando los virreinos y azuzando luchas sociales entre peninsulares y criollos empobrecidos por tres siglos de acumulación más o menos anárquica de bienes (2003, 42-43).

²⁵⁴ En el caso de Góngora, señala en su artículo “La Ilustración, el despotismo ilustrado y las crisis ideológicas en las colonias” que “la declinación gradual de la noción universalista de cristiandad y su rápido colapso alrededor de 1650, lo cual coincidió con el fin del poder de la casa de Austria, pavimentó el camino para el surgimiento de los Estados nacionales como pilares fundamentales del sistema europeo, y de su consecuencia, el concepto de imperios coloniales mercantilistas” (2003, 132).

costumbres, la monarquía “patrimonalista”, es desplazada por una monarquía galicana, “nacional” (45).

Para Eyzaguirre los costos de este desplazamiento se resumen también en la expulsión de los jesuitas, verdaderos expositores de la “doctrina política tradicional” (49). El historiador David Branding señala que esto no es del todo falso: la expulsión de la Compañía es el síntoma histórico de un tipo de mutación ideológico-política que el imperio no tolera, y que coincide con su colapso, con la única salvedad de que el modelo que tratan de instaurar los Borbones, más que galicano, es inglés—es un intento “inglés” por convertir la monarquía cristiana en una maquinaria de producción mercantil (cf. Guerra et al. 2003, 42-48). La enfatización del componente francés que hace Eyzaguirre respecto a la monarquía borbónica tiene un doble objetivo: mostrar el contenido implícitamente autoritario y terrorista de la revolución francesa y desalojar el problema de la economía política, que en el historicismo reaccionario aparece como punto ciego, como elemento no-visible, y que habría llevado a preguntarse por los límites del catolicismo frente a la llamada ética protestante.²⁵⁵ Francia es un nombre que excusa, una amenaza para la comunidad universal católica. En lo tocante a las independencias, Eyzaguirre se limita a repetir los dogmas de la interpretación tradicionalista:

No puede afirmarse que las ideas de Rousseau hayan sido la base del pensamiento político de 1810 [...] La noticia del estallido de la revolución de 1789 y de su secuela de crímenes y horrores, causó general espanto en el ánimo de los habitantes de Chile, sin que se excluyeran de esta actitud los pocos simpatizantes del doctrinarismo racionalista que la había precedido [...] Ayudó a formar el clima de repudio a la revolución francesa la actitud que en su contra adoptaron en la metrópoli hasta individuos reconocidamente *picados de filosofismo*. El caso del peruano Pablo de Olavide fue, al respecto, ejemplarizador (76-78).

²⁵⁵ La mirada económico-política podría comprobar que, en efecto, las reformas burocráticas borbónicas y el tipo de transformación económica librecambista del siglo XVIII español son un intento de “ética protestante” a medias, un capitalismo contenido y amordazado por una serie de tradiciones institucionales y conflictos de clase incompatibles con el modelo descrito por Weber.

El caso de Olavide lo hemos estudiado en el primer capítulo. Su nombre continúa ejerciendo una atracción considerable en el reaccionarismo tardío, y en particular a lo largo del discurso historiográfico sirve como demostración de una incompatibilidad espiritual y anímica entre el “filosofismo” francés y el modelo institucional-político galicano con la raza española.²⁵⁶ Eyzaguirre realiza en este sentido una inversión que bien se puede juzgar como filosófica: la revolución francesa no puede considerarse como inspiración, sino como “ocasión para que los criollos reafirmaran su fidelidad a la monarquía” (79). La independencia, que había sido concebida por los historiadores tradicionales a partir de un “juicio absoluto” sobre el dominio español según el autor, no se identifica más especularmente con la imagen regia de la revolución galicana—con su dosis de terror y excesos—sino que, mirando de frente la tragedia francesa de 1789, retorna en recogimiento sobre sí misma, sobre la tradición. “Lo que da sentido a la acción [de la independencia] es la vieja doctrina que permite al pueblo resumir la soberanía e instituir un nuevo gobierno cuando el titular se halla en la imposibilidad de hacerlo” (93). Este recogimiento conservador explicaría las independencias como revoluciones *contra* la revolución, como el índice histórico de una revolución contrarrevolucionaria.

El concepto de imagen especular que utiliza la teoría lacaniana para entender la formación del yo es especialmente útil para pensar este doble movimiento de inversión y denegación.²⁵⁷ La operación teórica del historicismo reaccionario de Eyzaguirre consiste

²⁵⁶ Góngora: “Si se quisiera nombrar un representante hispanoamericano de esta corriente de pensamiento, quizás la mejor elección sería la de Olavide en sus últimos años, cuando escribió su *Evangelio en triunfo* después de su abandono de las ideas de los *philosophes*, a pesar de las dudas de Sarraihl y Deformeaux acerca de la sinceridad de su planteamiento, y tomando debida cuenta de la indudable influencia de los escritos católicos franceses del siglo XVIII” (188).

²⁵⁷ En especial en “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos presenta en la experiencia psicoanalítica”, también en el seminario X, *La angustia*. El estadio del espejo puede entenderse como equivalente con el concepto de imagen especular, tal como señala el propio Lacan: “Quisiera una articulación más precisa entre el estadio del espejo—es decir, como lo expresa el discurso de Roma, la imagen especular—y el significante” (2007).

precisamente en la producción de una imagen del futuro a partir del pasado, para establecer una ontología política del tiempo presente: el pasado es aquella actitud, aquel cuerpo doctrinario y sobre todo, aquella forma de vida que es necesario imitar para que haya futuro.²⁵⁸ Sólo se puede pensar el futuro de la nación y de la patria a partir de una apropiación contrarrevolucionaria de la revolución, que recurre al pasado en una imitación conservadora de la esencia o del espíritu. La contrarrevolución funciona como un espejo invertido mediante el cual la revolución puede ser conjurada en un presente. Como dice Badiou respecto al nazismo, el uso de la palabra revolución aquí (la “revolución” de la independencia, por ejemplo, para el historicismo reaccionario), se caracteriza por un “léxico de la plenitud”, una “comunidad particular”, un “destino de nominación universal”, etc. (Badiou 2002, 106-107).²⁵⁹ Esta lógica del simulacro es autoevidente en la escritura de Eyzaguirre, cuando escribe que “mientras el Rey y sus representantes se aferraban a los últimos estertores de un absolutismo de extracción foránea, en pugna con las viejas esencias nacionales, los chilenos sabían conservar la fidelidad a los principios de la filosofía política de la raza” (2019, 146). En todo caso, la *fidelidad* al simulacro, a la plenitud de un pasado-espejo que hay que imitar, sólo se realiza conjurando un fantasma que requiere otra representación, la del terror. Una singularidad de lugar y fecha, una herida política global situada en el largo ciclo de revoluciones francesas que van desde 1789 hasta 1871.²⁶⁰ Por eso decía más arriba que la imagen especular de la contrarrevolución es también una denegación.²⁶¹

²⁵⁸ Remito aquí a la interpretación del estadio del espejo hecha por Slavoj Žižek en *For They Know Not What They Do* (1991, 11-16).

²⁵⁹ Badiou desarrolla esta diferencia en *La ética, ensayo contra la conciencia del mal* (2004), especialmente en el capítulo sobre “El problema del Mal” (89-115).

²⁶⁰ Al respecto, puede pensarse la experiencia de Marx como una completamente *afrancesada* en torno al contenido político y teórico de la palabra que el reaccionarismo conjura: revolución. 1848, 1871, son los índices de lugar y de tiempo que permiten a Marx pensar esa singularidad a la que llama revolución proletaria.

²⁶¹ Freud define la denegación (*Der Verneinung*) como una *negación* de un contenido reprimido realizado en plena función intelectual. “La negación es un modo de tomar noticia de lo reprimido; en verdad, es ya una cancelación de la represión, aunque no, claro está, una aceptación de lo reprimido. Se ve aquí como la función intelectual se separa aquí del proceso afectivo” (1992, 246). A diferencia de la represión (*Verdrängung*) y la forclusión (*Verwerfung*)

Esta es una operación teórica fundamental del romanticismo político, más allá de los matices y diferencias de rango historiográfico e histórico-político que pueda haber, por ejemplo, entre Furlong, Levene y Mario Góngora.²⁶² Un momento particularmente intenso de la especulación romántica se abre en torno a su relación con la Edad Media. De nuevo, el pensamiento de Eyzaguirre constituye una vía privilegiada para entender este desplazamiento adicional o suplementario en este deseo de tradición, que funciona como una coedura sobre las heridas de la república.

Crepúsculo de la caballería

En un artículo sobre las relaciones entre belicismo y medievalismo Andrew Lynch muestra cómo en la obsesión con la Edad Media trasunta un distanciamiento ideológico con la modernidad, que constituye una verdadera mito-poética heroica: la Edad Media funciona como un “teatro sin tiempo para poner en el escenario luchas arquetípicas y eternas” (2016, 139). Lo que también puede ser pensado en los términos de Foucault: una historia, la de la Edad Media, como “larga paciencia ininterrumpida” se opone a la historia que registra discontinuidades y rupturas (2006, 228). Esa historia de la continuidad, para Foucault, siempre es de la salvación y de la conciencia. La Edad Media, este teatro sin tiempo, es el mito sobre el que circula la historia salvífica, la Historia con mayúsculas, porque ahí se realiza el ideal de la espiritualidad hispana. Esta suerte de recubrimiento mítico del acontecer histórico encuentra una formulación nuclear en la suerte que corrió el poema de Alonso de Ercilla, *La araucana*, que Andrés Bello ya había

enfaticada por Lacan, la denegación toma lugar en la terapia psicoanalítica como necesidad de reprimir conscientemente el retorno de lo reprimirlo—de negarlo. Esta dialéctica es efectivamente muy similar a la del simulacro.

²⁶² Enfatizados por el propio Góngora en “La ilustración, el despotismo ilustrado y las crisis ideológicas en las colonias” (2003, 120-161).

considerado como “la *Eneida* de Chile” (1862, 14).²⁶³ El dispositivo gramatical y literario de Bello se concentra en la forma en que una determinada historicidad ficticia determina la epocalidad en la cual interviene y a la que imprime su sello. Si a la epocalidad y la espiritualidad españolas les corresponde, tal como vimos más con Jiménez Fernández, el *Poema del Cid*, la obra de Ercilla concurre a la formación y al despliegue de una chilenidad mítica (158). Bello sostiene que Chile es el único de los “pueblos modernos cuya fundación ha sido inmortalizada por un poema épico” (1862, 22).

A partir de esta aseveración se puede pensar la idea de una genética de la historia del suelo, de la patria, abrazada a la necesidad de soldar épica y época, epopeya y genética; una historia de la nación como historia de su literatura y del poema. Esto es lo que Nadia Altschul ha enfatizado respecto al caso particular de Bello, evidenciando la “resistencia occidentalista” que se esconde en su labor de crítico literario y mostrando la igualación entre araucanos y musulmanes como un caso específico de extremación épica y orientalismo (179-199).²⁶⁴ El dispositivo ideológico del medievalismo es por definición épico-genético, belicista y purificante. Su procedimiento es la literaturización de la historia.²⁶⁵

La “resistencia occidentalista” de Eyzaguirre violenta las normas del qué hacer historiográfico para despuntar una historicidad sagrada, unida a la tarea de una relevación

²⁶³ En su artículo “La Araucana por don Alonso de Ercilla y Zúñiga (juicio crítico)” publicado en 1841—y sobre el que descansa gran parte de la aguda lectura de Nadia Altschul—Bello establece que “A cada época social, á cada modificación de la cultura, á cada nuevo desarrollo de la inteligencia, corresponde una forma peculiar de historias ficticias. La de nuestro tiempo es la Novela. Tanto ha prevalecido la afición á las realidades positivas, que hasta la epopeya versificada ha tenido que descender á delinearlas, abandonando sus hadas y magos” (1862, 11).

²⁶⁴ Otro aspecto importante, sobre el que me detendré en un capítulo posterior, es la remisión de este dispositivo épico-genético al origen supuestamente germánico de la vida medieval española. Aunque esta remisión cambia de principios a mediados del siglo XX, primero basada en una identificación de tipo lingüístico, heredera bastarda de Bello, tarea emprendida por el médico y pensador positivista Nicolás Palacios. Luego por una especialización de Mario Góngora en la germánica—Otto Brünner, particularmente, estudioso de la Edad Media germánica. Sobre este último punto, se requiere un desarrollo aparte del que esta tesis no se hará cargo.

²⁶⁵ Cabe preguntarse aquí los alcances contemporáneos de este dispositivo, en series y películas de televisión tendientes a una sacralización de época. ¿Cómo vivir la Edad Media como edad presente, sino es con esa dosis de violencia consagrada que nos presentan *Game of Thrones* o *The Witch*?

contemporánea de la comunidad espiritual cristiana. La retórica simultánea de un rechazo y reivindicación del sustrato indígena heroicizado en los “araucanos” del poema de Ercilla constituye un caso notable de remisión de la historia material a la historia salvífica.²⁶⁶ Los mapuches reales son ilegibles: su existencia está forcluida en la estructura poemática de *La araucana*. La poesía tiene así una importancia epistemológica mayor que la historia social indígena, y la historia de Chile debe atenerse a ello: para el historicismo reaccionario la “exaltación del indio” es una devaluación necesaria de Europa, de España y de la Edad Media como proyecto épico-político.²⁶⁷ “Contra un indigenismo romántico y marxista, escribe Eyzaguirre, contra un panamericanismo imperialista y sin alma, cabe pues, oponer la confiada afirmación del patrimonio hispanoamericano” (1962, 38). En “Prehistoria de la sangre y del espíritu”, ensayo publicado en su famosa colección de ensayos *Fisionomía histórica de Chile* (1948), Eyzaguirre insiste en esta caracterización mapuchefóbica de la nacionalidad: siguiendo la misma filiación mito-poética propuesta por Bello, entre el *Poema del Cid* y *La araucana*, establece un corte claro entre el pueblo escogido español, el “nuevo Israel” de la Contrarreforma y los indígenas chilenos:

Si la historia es sucesión consciente y colectiva de los hechos humanos, la de Chile sería inútil arrancarla de una vaga y fragmentaria antecedencia aborigen, carente de movilidad creadora y vacía de sentido y horizontes. Chile se revela como cuerpo total y se introduce en el dinamismo de las naciones a través del *verbo imperial* de España (1962, 43).²⁶⁸

²⁶⁶ Cf.: el mencionado Nicolás Palacios (*Raza chilena*) y también Indalicio Téllez, *Una raza militar*, el trabajo del etnólogo Tomás Guevara, etc. Todos materiales de un capítulo posterior de la presente disertación.

²⁶⁷ Así además lo expresa en un artículo de 1946, “Prolegómenos a una historia americana”. “La exaltación del indio como forma de la cultura americana, tal es el canon sustantivo de la nueva tendencia. Rehúye la tutela anglosajona en un legítimo impulso de libertad, pero a la vez abandona y desconoce lo español como factor determinante en la convivencia de los pueblos del Nuevo Mundo. Y nada resulta, después de todo, más necio y ajeno a la realidad histórica americana que esta actitud indigenista que, tras su apego a lo autóctono, estático por esencia y carente de visión universalista, pretende expulsar del solar americano el factor hispano, olvidando que en él se ha adentrado por proceso de siglos y ha llegado a constituirse en elemento medular” (1962, 38).

²⁶⁸ Subrayados míos.

No sabemos si las referencias a un indigenismo marxista tienen o no que ver con la publicación, durante la misma época en que Eyzaguirre dirige la revista *Estudios* y abraza el hispanismo y la historia salvífica, de los *Siete ensayos sobre la realidad peruana* de José Carlos Mariátegui, de orientación marcadamente marxista: el libro de Mariátegui se hará famoso por su afirmación de que el problema del indio es el problema de la tierra (1963, 23).²⁶⁹ En 1927, Luis Valcárcel publica *Tempestad en Los Andes*—prologado por el mismo Mariátegui—en el que el problema cultural de los Andes peruanos aparece por primera vez planteado desde una perspectiva que podría considerarse anti-capitalista y anti-feudal. En 1937, el médico y antropólogo comunista chileno Alejandro Lipschutz publica *Indoamericanismo y raza india* que, desde una perspectiva menos radical, realiza una reivindicación de lo que llama las “masas sociales indígenas” en la sociedad chilena: la “reivindicación económica y cultural” de las masas indígenas debe transformarse en “la base misma de la vida de las repúblicas indoamericanas” (1937, 64).²⁷⁰ Probablemente estos y otros trabajos eran lo que Eyzaguirre tenía en la mira cuando rechazaba el “indigenismo romántico y marxista”.²⁷¹

La adscripción al verbo imperial involucra esta función partisana, de oposición al indigenismo marxista, y permite la reinención y reivindicación de lo que Berdiaeff, en un

²⁶⁹ “Todas las tesis sobre el problema indígena, que ignoran o eluden a éste como problema económico-social, son otros tantos estériles ejercicios teóricos—a veces tan sólo verbales—condenados a un absoluto descrédito [...] La crítica socialista lo descubre y esclarece, porque busca sus causas en la economía del país y no en su mecanismo administrativo, jurídico o eclesiástico, ni en su dualidad o pluralidad de razas, ni en sus condiciones culturales y morales. La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de la propiedad de la tierra” (23).

²⁷⁰ Lipschutz representa una figura controversial, porque su indigenismo nunca renunció a la tutela española como período fundamental. En ese sentido adscribía a hipótesis de tipo más o menos positivista—aunque ese mote es demasiado fácil de instalar sobre alguien que es médico y antropólogo, Lipschutz sí concibe la dominación española como un período positivo: “España no es tan sólo la patria del conquistador y encomendero, sino también patria de Cervantes y de Las Casas. Y tanto más pueril sería el desafío a la cultura española que ya no hay vuelta más a la cultura precolombina” (1937, 66). Pablo Neruda, conocido como uno de los amigos personales más importantes en la vida de Lipschutz, dirá más tarde en *El canto general* que los españoles se llevaron todo, pero nos dejaron “la palabra”.

²⁷¹ En 1955 Carlos Keller publica en otra revista dirigida por Eyzaguirre, *Finis Terrae*, una serie de artículos sobre el problema mapuche. Destaca en particular “Marxismo e indigenismo. En torno a una obra del Prof. Lipschütz”.

ensayo fundamental para Eyzaguirre, llama “la nueva Edad Media”.²⁷² El hidalgo asoma como “expresión suprema de la raza”. La hidalguía es una virtud vivida propia de la Edad Media española, un “tipo humano” que se enfrenta al *gentleman* capitalista de la edad moderna:

los dos conceptos opuestos de la vida que representan la Edad Media y los Tiempos Modernos, pues mientras que para el primero [el hidalgo], póstumo regazo de la caballería medieval, las grandes batallas no se dan por interés sino por convicción, para el segundo, *engendro de la edad capitalista*, a lucha es por el acicate de la utilidad. En uno queda perdurando el carácter secundario de los bienes temporales frente a los supremos valores del espíritu. En el otro hay una búsqueda anhelante de la posesión especuladora de esas riquezas (1962, 46).²⁷³

La pregunta fundamental para Eyzaguirre es: ¿qué representa España en esta oposición universal, entre tiempos modernos y Edad Media, entre los “engendros de la edad capitalista” y la hidalguía desinteresada, guiada por los valores del espíritu? España es el nombre de una tendencia anti-moderna, que resiste a la “humanidad nueva” de los “celos nacionalistas”, los “separatismos religiosos” y la nueva “ley moral de las necesidades del hombre” (47).²⁷⁴ Es el nombre de todo aquello que se pone en guardia y defiende la *universitas christiana*. La misión universal de España, sin embargo, no se realiza completamente en suelos peninsulares. Es en la tierra de América que este “imperio de hermandad y de servicio” es todavía operable: frente a la amenaza total de la edad capitalista, la hispanidad es un gesto de resistencia épico, un “tesoro del espíritu” que se pone a buen recaudo del imperio de la técnica (49).

En “El crepúsculo de la caballería” Eyzaguirre reproduce las hipótesis que ya venimos señalando: el carácter limitado de la conciencia indígena, la virtud del hidalgo frente a una tierra peligrosa, que siguiendo a Diego de Rosales (1674) nomina como “Flandes indiano” y la

²⁷² En 1934, en el número de enero de la revista *Estudios*, Eyzaguirre cita a Berdiaev como autoridad. Además, publica una reseña de su libro *La nueva Edad Media* inmediatamente después de su artículo.

²⁷³ Subrayados míos.

²⁷⁴ “La comunidad internacional del Medioevo toca a su fin. Sobre sus despojos comienzan a ensañarse los celos nacionalistas y a tomar campo el separatismo religioso que hiere en su base la existencia de la Iglesia” (47).

subsistencia de la Edad Media en el escenario frágil y bélico de la conquista del territorio.²⁷⁵ La idea del “Flandes indiano”, en todo caso, ronda espectralmente toda la historia de la república: el *Cautiverio feliz* de Núñez de Pineda, y algunas de las crónicas del siglo XVI utilizarán la imagen para señalar la similitud de Chile con las empresas militares españolas en Flandes, una guerra que desangraba el imperio (cf. Baraibar 2013).²⁷⁶ El punto de la comparación, en todo caso, para Eyzaguirre, tiene que ver con objetivos diferentes: el “Flandes indiano” es otro de los ideologemas que permite concebir a Chile como tierra de guerra. Hallamos el paroxismo de esta imagen Miguel Serrano, autor nacionalsocialista que en 1988 afirmaba que el nombre de Chile venía de una voz germánica antigua que significa espada.²⁷⁷

Mario Góngora también utilizará la imagen en un sentido diferente en su *Ensayo histórico sobre la noción de estado en Chile*: “la imagen fundamental que se tiene de Chile es que constituye, dentro del imperio Español en las Indias, una frontera, ‘una tierra de guerra’. A esta consagran sus poemas épicos Ercilla y Pablo de Oña” (1981, 7). Para Eyzaguirre la época caballeresca, que es también la época de la guerra, sobrevive en el “Flandes indiano” donde “soldados, frailes y mujeres cuidan el fuego de una época que brega por subsistir” (1962, 49). La conquista es un “torneo”, una “excursión medieval”. Pedro de Valdivia, el conquistador, aparece

²⁷⁵ La referencia a Diego de Rosales reafirma el interés de Eyzaguirre por el jesuitismo. *Flandes indiano* es el título, en efecto, de la obra que escribió en 1674 este misionero jesuita, *Historia general del reino de Chile*. Además de la *Historia general* Rosales escribió una *Historia espiritual* dedicada a relatar el proceso de conquista desde el punto de vista espiritual, ergo jesuítico, del proceso de dominación española. *Flandes indiano* tardó casi doscientos años en publicarse, y fue editado y recuperado por Benjamín Vicuña Mackenna en 1872. Posteriormente, en 1984, Mario Góngora reeditó el libro. Representa una pieza original y reveladora para la historiografía clásica chilena, y por supuesto, una referencia esencial de la historiografía conservadora. La imagen del “Flandes indiano” jugará un rol esencial, como veremos, en las ideologías belicistas sobre una *raza militar* chilena.

²⁷⁶ “Los Españoles que por tierra han descubierto y poblado este Reyno de Chile, han tenido bien en que exercitar su valor, hallando en el un Flandes indiano, una sangrienta guerra, una valiente oposición y osada resistencia en los naturales de esta tierra, que desde el año 1545 hasta 1674 han sustentado la guerra contra el poder Español, contra tantos gobernadores valerosos y exersitados capitanes de Flandes, por espacio de ciento y veinte y nueve años, de cuyas batallas fuertes y victorias insignes comenzaré a historiar en el libro tercero” (Rosales [Vicuña Mackenna] 1877, 18-19).

²⁷⁷ Particularmente en *El ciclo racial chileno*, una conferencia que Serrano da frente a la oficialidad del ejército durante la dictadura militar.

en este torneo como el último caballero, como el realizador de una empresa profundamente cristiana de unificación. En una tierra que el indígena “sólo concibió desintegrado” él ve la unidad armoniosa, el “todo orgánico y coherente llamado a incorporarse al reino de la historia” (54). En su biografía de Valdivia, Eyzaguirre imagina la fundación de Santiago como institución una vieja tradición democrática que “era contrapeso al poder abusivo de los reyes” (1942, 81).

El crepúsculo de la caballería es una tesis histórico-ontológica insostenible, en todo caso, sin la descripción maniquea de una alteridad ambigua. Porque al mismo tiempo que rechazado, lo araucano se incorpora como un elemento de catalización del universalismo imperial hispánico y la ideología nacional chilena—como una excepción negativa que funda la nación. El araucano niega el universalismo abstracto de occidente y “sólo reaccionaba frente a lo tangible”. “Su idioma, hecho de términos concretos, difícilmente podía desprenderse de la envoltura material de la idea para remontarse a un concepto puro” (1962, 56). Esta dialéctica del historicismo reaccionario ve en el comportamiento obscuro de la alteridad indígena un caso de materialidad extrema y limítrofe: “ajeno a toda lucubración metafísica, no tienen para él sentido las ideas de patria, de honor, de gloria, de justicia y de derecho”.²⁷⁸ El valor para *ellos* es “un impulso desatado carente de toda significación ética” (57).

Y sin embargo este particular-material, que rechaza lo abstracto, es el motor mismo del universalismo hispánico porque consagra la excepción chilena, la existencia de un lugar mítico en el que el medioevo resiste en el mismo momento de su disolución. Es a partir de esa dialéctica que podemos concebir el tránsito ideológico entre mapuche y araucano, dos nominaciones para un elemento inadmisibles:

Por eso [por los araucanos] será en Chile donde se extinguirá más tardíamente que en ningún otro lugar el espíritu caballeresco y donde aun en pleno siglo XVII serán

²⁷⁸ Remito aquí al análisis de la particularidad como confirmación del universal en Slavoj Žižek, *For They Don't Know What They Do*, especialmente al primer capítulo.

verdaderos ciertos patrones del espíritu que se han tornado ineficaces en el resto de América y sobre todo en Europa (58).

La prolongación de la Edad Media en América, en definitiva, puede leerse como una dialéctica de universalismo extremo. Sus destellos fascistas no son menos adivinables.²⁷⁹ Cuando escribe sobre Valdivia, Eyzaguirre se deja llevar por el hechizo: “cada piedra es como un instante que se roba a la fuga del tiempo” (1942, 2). El “fundador de la nacionalidad”, echado en los brazos de la guerra, es símbolo que recubre el desaliento provocado por cierta existencia material, concreta, ilegible fuera del *enframing* mitopoético del poema de Alonso de Ercilla.²⁸⁰ La historia, en ese sentido, triunfa sobre el síntoma. Una de las inspiraciones de Eyzaguirre para desarrollar esta retórica medievalizante es la filosofía de André Berdiaev sobre una *nueva Edad Media* que vendría a reemplazar el imperio de la técnica planetaria y la modernidad democrática.

En efecto, en enero de 1934, en la revista *Estudios* Jaime Eyzaguirre reseña elogiosamente la obra de Nicolai Berdiaev:

El problema del hombre moderno, que aparto su vida de la idea teocéntrica y la centró en el yo, sirve de tema a este libro magnífico. En sus páginas, cuajadas de admirable filosofía, se asiste a la destrucción del orden medioeval, símbolo del cuerpo místico de cristo, por el individualismo materialista y anárquico [...] Estamos asistiendo ahora, según Berdiaev, a la gestación de una nueva Edad Media, es decir, al nacimiento de una época en que volverán a primar los valores del espíritu (1934, 39).²⁸¹

²⁷⁹ Recordemos en todo caso que se trata de un texto de 1942. Eyzaguirre no escondió sus sospechas respecto del fascismo en la revista *Estudios*. No es casual que su reivindicación haya venido del ala derecha de la Democracia Cristiana, y no sólo del pinochetismo. Junto con Cristián Gazmuri, Marian Alwyn—a la postre ministra de la DC durante los gobiernos de la concertación—escribió *Perspectivas de Jaime Eyzaguirre*.

²⁸⁰ “Ya es bastante ser del linaje de Valdivia—dice Eyzaguirre—para apretar con certero instinto el pomo de la espada. Y llevar por nombre de pila el que ilustraron Pedro, el maestro de Calatrava y Pedro, el conquistador de la Alhambra es echarse desde la cuna en los brazos de la guerra”

²⁸¹ Antes de la reseña, Eyzaguirre incluye un artículo corto titulado “Los avances del corporativismo”. Retoma el motivo de una crisis epocal o de un umbral en el que el liberalismo está llegando a su fin: sobre las ruinas del estado capitalista, el “edificio político cuya construcción iniciaran los renacentistas y concluyeran los revolucionarios del 89” se constituirá el “estado jerárquico y corporativo, en cuya constitución primará como lo ha dicho muy bien Berdiaev, el principio del formalismo real por sobre el principio del formalismo jurídico” (1934, 38).

Parece fundamental resaltar la eficacia del concepto de época de Berdiaev en el pensamiento de Eyzaguirre. El filósofo ruso señala que “se puede hablar de épocas orgánicas y de épocas críticas, de épocas diurnas y nocturnas, de épocas sacras y seculares” (Berdiaev 1979, 53). La cultura de Berdiaev es fundamentalmente ortodoxa y eslávica: sus referentes son poetas católicos rusos como Tiutchev que ponen al desnudo el “abismo del ser” (56).²⁸² “El viejo mundo que se deshace y al que no podrá volverse positivamente es el de la historia moderna, con sus luces racionalistas, con su humanismo y su individualismo, su liberalismo y sus teorías democráticas” (61). El nuevo mundo medieval que asoma en Rusia, para Berdiaev, constituye un tiempo de división y de confrontación entre dos grandes principios individuales—“la religión de Dios y la religión del diablo” (64). Por eso no extraña que Berdiaev vea en la Rusia soviética la posibilidad de confirmar esta tesis espiritualista absoluta: “el comunismo ruso, con el desarrollo del drama religioso que él entraña, [pertenece] a la nueva Edad Media y no ya a la vieja historia moderna”. El bolchevismo es “hijo del elemento misterioso de la noche de la Edad Media”, es el desarrollo de la disolución de la época sagrada de la vieja teocracia medieval (la vieja Edad Media) hacia una nueva “satanocracia” (64-65). Joseph de Maistre y su lectura providencialista de la revolución sirven a Berdiaev para su interpretación teológico-política del satanismo bolchevique.²⁸³ Rusia, en otros términos, es el nombre propio de una desarticulación total entre el poder capitalista y su “infinito maligno” de “deseos insaciables” y una nueva era de batimiento espiritual (72-76). “Hay que prever una lucha gigantesca y tal vez inminente [...] las guerras no

²⁸² Esta teología negativa del abismo del ser reaparece en otros católicos románticos como Bernanos que, como veremos, son igualmente importantes para el ensayismo de Góngora.

²⁸³ Berdiaev, que fue expulsado de Rusia en 1922 en el conocido “barco de los filósofos”, reconocía en el comunismo el signo de una nueva potencia epocal, de un umbral que cerraría para siempre las compuertas del sistema político liberal. La expulsión de Berdiaev es relatada por Solzhenitsyn en *Archipiélago gulag*. Berdiaev venía de una familia aristocrática de Ucrania y llegó a estar involucrado con fuerzas del marxismo revolucionario ruso. Fue profesor de la Universidad de Moscú en 1920 y el poder soviético—todavía no “oficialmente” estalinizado—decidió expulsarlo luego de someterlo a arresto en 1922.

serán ya tanto nacionales y políticas como religiosas y espirituales” (79). Al concebir al poder soviético como una monarquía Berdiaev pretende una resurrección de la lucha escatológica contra las fuerzas de Satán: “en el presentimiento de la noche hay que armarse espiritualmente para la lucha contra el mal, aguzar las facultades para discernirlo, *elaborar una nueva caballería*” (95).²⁸⁴ En “Reflexiones sobre la revolución en Rusia” Berdiaev repite la fórmula de Maistre: la revolución es una “desgracia enviada por Dios”, un castigo, “mi pecado, mi falta, una prueba que me ha sido infringida” (1979, 106).

En la relación escatológica con esta “alucinación del espíritu popular enfermo” de Berdiaev se juega todo el esfuerzo historiográfico de Eyzaguirre, que mira a 1917 como Joseph de Maistre miraba a 1789, y como Donoso Cortés miraba a 1848: una gran tragedia apocalíptica que es al mismo tiempo la apertura teológico-política de un nuevo sisma universal. La institución de la “nueva caballería” sería así el patronato de la historia mundial: la historiografía reaccionaria en Chile tiene una génesis anticomunista. Se funda en la nueva cruzada contra el bolchevismo como enfermedad espiritual.²⁸⁵ Pero también, el crepúsculo de la caballería es el nombre de la excepción chilena, una tierra media llamada. Ala derrota espiritual del mundo moderno. La Edad Media funciona como recaudo ideológico en una época condenada al fracaso satánico. La guerra contra la época encuentra en la épica caballeresca las herramientas de su andamiaje, y la historia adquiere un carácter abiertamente reaccionario. Parafraseando a Louis Althusser, se puede plantear que el cometido de la historiografía es el de pensar la historia como *arma de la contrarrevolución*.

²⁸⁴ Subrayados míos.

²⁸⁵ No hace falta discutir las consecuencias trágicas, por ahora, de esta cruzada. Los “caballeros espirituales” de Berdiaev y Eyzaguirre en Chile serían, seguro, los militantes de Fiducia que desfilaban por Santiago en nombre de las doctrinas tradicionalistas católicas y antiliberales. La organización “Tradición, familia y propiedad”, inspiraba en el libro de Plinio Correa de Oliveira *Revolución y contrarrevolución*, publicado en 1948.

Romanticismo y tradicionalismo: melancolía y masoquismo

El emplazamiento en la historia ha sido un procedimiento estratégico para las derechas latinoamericanas y el pensamiento de los grupos señoriales. La concesión de veracidad histórica al poema del Cid o a *La Araucana* tiene el carácter de una historia alternativa, lo que Loui Valencia-García llama “alt-history”, haciendo un paralelo con el fanatismo supremacista del “alt-right” estadounidense (2018, 11-17).²⁸⁶ El doble colapso de la historia en las ideas y en la literatura tiene como corolario, lo veremos a propósito de la historia escatológica de Góngora y la vindicación del milenarismo hispanoamericano, una historia teo-teleológica. Sin embargo, este emplazamiento no es el único procedimiento del romanticismo: al lado del problema de la historia como ejercicio y como profesión intelectual del historiador, está el problema de la época como situación del sujeto; es decir como *experiencia*. A la historia literaturizada del Cid se puede superponer la cifra existencial del sujeto.

En términos lacanianos: mientras que la historiografía reaccionaria eleva al evento histórico al lugar del mito, el romanticismo católico eleva la interioridad del sujeto al nivel de la “cosa” pre-simbólica, sublime e incapturable en el orden de la significación racional-moderna.²⁸⁷ A la emergencia de este objeto sublime concurrirá un pensamiento francés de entreguerras

²⁸⁶ Valencia-García realiza un análisis pormenorizado del hispanismo durante la época de Franco y su apropiación del Cid como figura mítica de la nacionalidad. Enfatiza que “no había España en los tiempos del Cid” y que se trata de un caso flagrante de alt-history, de deformación morbosa de la historia bajo la pluma de autores como Menéndez Pidal. Sin embargo, podemos añadir algo a este análisis: lo que Valencia-García llama alt-history es el modo de producción del mitologema histórico.

²⁸⁷ La definición lacaniana de la cosa (*das Ding*) freudiana es precisamente esta suerte de desbalance que introduce en la estructura del deseo, o de lo que se enuncia como deseo. Lacan dice que la sublimación es la elevación del objeto de deseo (*Trieb*) al nivel de la cosa (*das Ding*). Llama la atención que en torno al problema de la sublimación y su relación con *das Ding* Lacana mencione al menos dos problemas con los que estamos concernidos: el pensamiento de Charles Péguy respecto a la cólera—sentimiento de sublimación para el psicoanálisis lacaniano—y la escatología. Lacan compara el *das Ding* con la bomba atómica, pero deja claro que la sensación de caducidad de lo humano es un sentimiento de sublimación, que tiende a presentarse como el fin de la época. Es lo que en el seminario IV, *La relación de objeto*, llama también “un mito”: un significante que llena el agujero en el horizonte mismo de la significación (cf. Lacan 1993, 101-114).

colérico y decepcionado del mundo, una teoría católica de las almas bellas. Nos referimos particularmente a León Bloy, a quien Eyzaguirre dedica un libro (*El peregrino de lo absoluto*, 1940), a Georges Bernanos—entre los escritores preferidos de Mario Góngora—y a Charles Péguy. Lo que me parece fundamental es enunciar la complementariedad de ambas operaciones. La historiografía reaccionaria, en otros términos, engarza con la retórica del dolor y de la pérdida, con el “trabajo del duelo” conservador: la sublimación melancólica del resto reaccionario suplementa al historicismo tradicionalista.

Bernanos fue parte de los *Camelots du Roi*—la juventud de la *Action Française* de Maurras—pero posteriormente rompió con el monarquismo integrista, para apoyar cabalmente el nacionalismo conservador de Charles de Gaulle durante la segunda guerra mundial. Su biografía es la de un “rebelde de derechas”—siguiendo la fórmula de Stefanoni (2020): cuando Charles de Gaulle le propuso volver a ocupar un puesto de gobierno en la posguerra francesa, Bernanos escogió el ostracismo. Bernanos representa, como Mario Góngora, el ideal romántico del “intelectual católico independiente” (Arancibia Clavel 1989, 278).²⁸⁸ Probablemente la influencia de Bernanos sobre la generación de intelectuales que aquí referimos no haya sido resaltada, por ser de más difícil acceso, pero basta con estudiar su modo de producción ideológico para ver el lugar en el que se sitúa—la melancolía de derechas.

Ha sido el historiador Juan Rodríguez quien ha señalado la influencia de Bernanos, Bloy y Péguy en la generación dorada del catolicismo reaccionario en Chile, incluso en aquel que deriva en la *falange* y el Partido Demócrata Cristiano, tan poderoso hasta bien entrado el siglo XX (Rodríguez 2018). Por otra parte, en su libro *Revolución del espíritu* fundamentalmente

²⁸⁸ Independencia en todo caso no asimilable y ampliamente cuestionada por la evidencia que suponen los compromisos intelectuales de Mario Góngora, primero con la Juventud del Partido Conservador, después con la derecha católica y finalmente con la dictadura de Pinochet. En algún minuto se vio confrontada a esta, pero desde posiciones corporativistas.

dedicado al pensamiento católico chileno hasta entrados los años 60', Diego González Cañete consigna la importancia intelectual del *Diario de un cura de campo*, novela de Bernanos en la que el conflicto existencial de la conciencia católica es llevado al curso histórico del período de entreguerras, así como de Claudel, Spengler y Bloy (2018, 213).²⁸⁹

En pensadores como Bernanos y Bloy nos encontramos con la complementariedad entre dos nudos afectivos: el rechazo del mundo y el retraimiento libidinal en una interioridad narcisista. A su vez, esta complementariedad se manifiesta como una oposición entre la vida vital de la conciencia cristiana y la sociedad moderna, la “tiranía de la mayoría” y la dominación técnica planetaria.²⁹⁰ En “Francia contra los robots” (*Le France contre les robots*), ensayo publicado en 1947, el discurso de Bernanos se articula en contra de lo que llama “Civilización de las Máquinas”, “Guerra Total de la Sociedad Moderna”, “Principio de la Técnica” (Bernanos 2019, 148). Contra esa serie descriptiva de una época que aplasta la vieja conciencia cristiana, Bernanos exige una recomposición de la vida interior y de su padecimiento católico. “No entendemos nada de la civilización moderna si no la entendemos primero como una conspiración universal contra toda especie de vida interior” (110).²⁹¹ *Diario de un cura de campo*, publicado en 1937, fue escrito en medio de uno de los fracasos que vivió la conciencia nacionalista católica

²⁸⁹ González Cañete también resalta la importancia de Berdiaev. Sería esta gama de pensadores un nutriente fundamental del pensamiento contrarrevolucionario chileno.

²⁹⁰ “La Civilización de las Máquinas también tiene su lema: ‘La Técnica primero, La técnica por todas partes’ ¡Imbéciles! Ustedes dicen que la Técnica tan sólo controlará, en el peor de los casos, su actividad material [...] ¡Tengan cuidado, imbéciles! Entre todas las Técnicas hay una técnica de la disciplina y esta ano sabría como satisfacerse con la antigua obediencia obtenida, mal que bien, por medio de procesos empíricos [...] La Técnica pretenderá, tarde o temprano, formar colaboradores adquiridos adquiridos en cuerpo y alma para su Principio” (149).

²⁹¹ Sobre los robots, Bernanos va a insistir en este modelo de oposición dualista. “Obediencia e irresponsabilidad, ésas son las dos Palabras Mágicas que mañana abrirán el Paraíso de la Civilización de las Máquinas. La civilización francesa, heredera de la civilización helénica, trabajó durante siglos para formar hombres libres, es decir, plenamente responsables de sus actos: Francia rehúsa entrar en el Paraíso de los Robots” (165).

en el escenario europeo: la guerra civil española, que había prometido un resurgimiento de la interioridad cristiana.

Contra los deseos de Bernanos, el nacionalismo católico español terminó en algo menos espiritual que una carnicería.²⁹² *Diario de un cura de campo* transcurre en una aldea rural francesa, y su protagonista es un sacerdote atormentado por dolores de estómago y por la monotonía de la vida parroquial: en su existencia aburrida, sin embargo, alberga otro éxtasis, el dolor católico. Este recurso a una existencia cuya plenitud estaría para siempre perdida también se confirma en el análisis de la bancarrota epocal de Francia. Su defensa tradicionalista de la revolución francesa consiste precisamente en la afirmación de un “pueblo del pasado”, un “pueblo del siglo XIII” y de la tradición que se habría expresado en conciencia de su libertad antigua (99). Respecto a ese pueblo, Bernanos escribe:

Pero el pueblo de las barricadas no es solamente el pueblo a secas; es el pueblo francés [...] al recordarlo, no pretendemos humillar a nadie. Solamente quisiéramos que, por el bien de todos, esa figura permaneciera intacta, al igual que también quisiéramos que por el bien de todos, ya *no corriera el riesgo de ser alterada*, para el beneficio de cualquier demagogo totalitario, nuestra tradición nacional de la libertad (43).²⁹³

Contra el conservador Edmund Burke, Bernanos afirma que es el pueblo, y no las instituciones, el auténtico origen de la libertad.²⁹⁴ Sin embargo, el pueblo de Bernanos no se corresponde con la soberanía de Rousseau, ni con alguna noción abstracta de lo popular. Su populismo es lo que el filósofo chileno Hugo Herrera llamaría *telúrico*: depende de un nivel existencial no-

²⁹² En 1936, Góngora había expresado las esperanzas católicas en Franco en los siguientes términos: “vuelve de nuevo a la sede la derecha auténtica, el auténtico conservantismo revolucionario: el democratismo es algo con lo cual ya no cabe transacción alguna” (González Cañete 2018, 189). Diferente es la posición de Bernanos: El falangismo terminó convertido en una carnicería: en *Los grandes cementerios bajo la luna*, escrito en Mallorca, denunció en duros términos la participación del clero en las *razzias* y el “terror blanco” (Bernanos 1938).

²⁹³ Subrayados míos.

²⁹⁴ Retratado como un tradicionalista empirista o práctico, Burke no corresponde muy bien con la imagen que hace de él Bernanos en “Francia contra los robots” (2019, 48). En su artículo “Prophet Against the Tyranny of the Politics of Theory” Cruise O’Brian compone una imagen de Burke como un anti-teoricista, es decir, como un afirmador de las costumbres prácticas—y no de las instituciones, necesariamente (2003).

manifiesto, de un misterio, de un *deus absconditus*.²⁹⁵ La necesidad de que algo permanezca intacto, “que no corra el riesgo de ser alterado”, la reivindicación de la “vida interior” contra la disciplina burocrática de la técnica: son elementos que evidencian la vanidad romántica de Bernanos. A través de esta metástasis teórica, el pueblo se convierte en una fuerza puramente negativa, en una interioridad fetichizada, en lo que Hegel llama precisamente *alma bella*.

Opuesta a dicha interioridad existencial romántica, se encuentra la monótona crudeza del mundo moderno: la civilización de las máquinas, el fascismo hitleriano y el comunismo.²⁹⁶ Esta retórica sentencia también a las ciencias modernas, las técnicas de control y la medicina: Bernanos se subleva con el uso de “huellas digitales” y de la psiquiatría, destinada a someter al control médico la intensidad de la vida interior: “la única especie de vida interior que el Técnico podría permitir sería precisamente la del Médico, con el fin de desarrollar el optimismo gracias a la eliminación [...] de todos los deseos irrealizables en este mundo” (159). Bernanos simboliza, desde la perspectiva de un “nacionalismo filosófico” francés, la posibilidad de una rebeldía de derechas, de un derechismo anti-sistema—en otros términos, de una paradójica unidad entre conservadurismo y transgresión, que es el núcleo de los fascismos.²⁹⁷

Respecto a León Bloy, Jaime Eyzaguirre publica en 1940 un libro titulado *León Bloy, peregrino de lo absoluto*, donde resalta—entre otras cosas—la mirada que el escritor católico francés tiene sobre la historia: un espejo de la eternidad, un “simultáneo” de múltiples tiempos

²⁹⁵ Algo que, en todo caso, Herrera toma por otra vía, del texto de Góngora “Romanticismo y tradicionalismo” que analizamos más abajo.

²⁹⁶ Es importante considerar cierta actualidad marginal de esta narrativa de la modernidad capitalista como idéntica a nivel ontológico al comunismo en autores como Alain de Benoist o Alexander Dugin.

²⁹⁷ Tal como lo que hoy vemos en torno a los *freedom convoys* y diversos grupos anti-vacunas que piensan la emergencia de virus pandémicos como conspiraciones médicas/farmacéuticas. En otro texto de 1947, “La libertad para qué”, Bernanos escribe que “Acabáis de leer en vuestros periódicos el relato increíble de las experiencias inventadas por los médicos alemanes *in anima vili*, es decir, sobre los deportados puestos a disposición de la técnica. Si no tenéis cuidado de ella, vendrá un día en que los métodos actuales de la propaganda parecerán ridículamente anticuados e ineficaces. La biología permitirá actuar directamente sobre los cerebros, ya no se tratará de confiscar la libertad del hombre, sino de destruir en él hasta los últimos reflejos de la libertad” (1998, 88).

mediante los cuales se expresa la providencia (Eyzaguirre 1940, 10). Esta mirada providencialista se refleja en textos como *La salvación por los judíos*, panfleto antisemita escrito en 1898. Este libro de Bloy evidencia las consecuencias trágicas del caso Deyfruss de 1894, con toda su estela de consecuencias sobre los lenguajes políticos de Francia y Alemania, volcados hacia el racismo espiritual o positivista.²⁹⁸ Resumidamente, la tesis fundamental de *La salvación por los judíos* es que la “raza anatema” expresa una cronología trascendental, mesiánica. La venida de dios engendra al pueblo judío, pero también lo destina a clavarlo en la cruz. Para Bloy, los judíos son una especie de señuelo, una huella que deja dios sobre el mundo para dar seguridad de su última venida, en la que la verdad del pueblo hebreo será finalmente revelada (1985, 77-81). En todo caso, que esta retórica contenga los elementos básicos de una desviación milenarista—que en Chile se hará sentir como obsesión cultural de la derecha, no quita su asfixiante antisemitismo:

los judíos han rebajado diabólicamente el nivel del hombre en este último siglo [...] por ellos se ha instaurado la moderna concepción del Objetivo de la vida y por ellos flamea el crapuloso entusiasmo por los Negocios. Por ellos su álgebra de lujurias que es llamada *Crédito* ha reemplazado definitivamente el honor con el que las almas caballerescas se limitaban a hacerlo todo (78).

Bloy representa, en el escenario francés, la (in)capacidad de la ideología católica para aglutinar las contradicciones sociales alrededor de lo que Lacan llama “punto de acolchamiento”: el judío se convierte en un elemento que anuda y sutura el malestar capitalista, que es capaz de explicar toda la necrosis social y la decadencia (cf. Lacan 1993, 268).²⁹⁹

²⁹⁸ Ya en 1886 Édouard Drumont había escrito *La France juive*, y el antisemitismo comenzaba a ser un problema real en el clericalismo y los nacionalismos de derecha. Menciono que Jaime Eyzaguirre leyó y prologó *La salvación por los judíos*, pero su edición de 1941 es sólo accesible en la Biblioteca Nacional de Chile. No fue posible consultarlo.

²⁹⁹ Lectura que en todo caso debemos al Slavoj Žižek de *For For They Know Not What They*.

El milenarismo antisemita de Bloy opone al judaísmo como expresión de una sociedad escrofulosa, “afectada de necrosis”, la pasión ética de un sujeto reconciliado con su dolor y con su pobreza. La crítica a una población global incapaz de sacrificios, “muchedumbre infinita, todos ciegos”, caracterizará la última escritura de Bloy. En 1917, frente a un cuerpo social que es “pura carroña”, no quedaría más que un recogimiento en pasiones que podrían calificarse de tristes, partiendo por el dolor. “Siempre han existido gozantes y dolientes [...] las almas superiores son ajenas a esa fluctuación: se resignarán a gozar, si así dios lo manda, pero prefieren el dolor, y el dolor es su gozo acabado” (2000, 27).³⁰⁰ En fin, se trata de aquello que el dolor garantiza frente a una “multitud de difuntos que se tienen por vivos”, una existencia cuya autenticidad narcisista sólo se confirma en cierta desventura, en el despeñadero de un masoquismo melancólico.

Estos pensamientos católicos de Bloy, Bernanos y Péguy ofrecen una hipótesis respecto a la época: como dice Péguy en *Notre jeunesse*, publicado en 1910, se trata de un tiempo en el que la política y la sociedad devoran a la mística.³⁰¹ La escritura doliente del catolicismo de las dos entreguerras puede pensarse como un “paso al acto” de la religión, que parece perdida en una modernidad abyecta. Eyzaguirre, activo prologador y difusor del pensamiento de Bloy, incluyendo el folleto antisemita que acabamos de reseñar, retoma el motivo del dolor como afecto antimoderno en un texto de 1947, “Hispanoamérica del dolor”.³⁰²

³⁰⁰ También: “Maldito sea el que no llora: las lágrimas son el aceite de las lámparas que las vírgenes del evangelio no podían dejar de extinguir, por temor a que el esposo que regresa de madrugada les dijese ‘no te conozco’” (68).

³⁰¹ “Habláis de degradación republicana, es decir, propiamente de la degradación de la mística republicana en la política republicana. ¿No ha habido y no hay otras degradaciones? Todo comienza en la mística y termina en la política. Todo comienza por la mística, por una mística (la suya propia) y todo termina en la política. Lo que verdaderamente importa e interesa no es que tal o cual política tome la delantera sobre otra u otras; importa el conocer lo que puede separar la mística de los movimientos políticos. La cuestión de esencial interés es la de cómo evitar, en cada orden, en cada sistema, que la mística sea devorada por la política a la cual da nacimiento. Lo esencial, lo de interés no es, pues, el triunfo de esta o aquella política, sino el hecho de que la mística propia de cada orden, de cada sistema, no sea devorada por la política a la que dio origen” (Péguy 1991, 30).

³⁰² Mismo año en que Bernanos publica sus ensayos “Libertad para qué” y “Francia contra los robots”.

Cuando las huestes de Valdivia, en un verano de la conquista, acamparon junto al lecho pedregoso y abierto del Mapocho, oyeron por primera vez un nombre que les salía al encuentro en la dulce lengua vernácula, como lema y síntesis de un porvenir agónico. Huelén era la palabra nueva y misteriosa con que señalaban un montículo de piedra ante el cual se partían reverentes las aguas del río. Y Huelén quería decir dolor. Dolor, estremecimiento de la carne indígena triste. Dolor, destino incierto y jamás realizado en plenitud para el español (Eyzaguirre 1962, 11).

La monumentalización del dolor trata de mostrar una doble imposibilidad fundamental del proyecto de conquista. América ha surgido de un choque de “angustias inconexas” (12). La primera imposibilidad es la de lo indígena, la “carne triste” de los habitantes naturales del suelo americano, materia disgregada que sólo puede reagruparse por medio del espíritu español (30). La segunda imposibilidad es la del español, cuyo destino es incierto e irrealizado: “es la brega diaria del hombre cristiano que pugna por congraciarse el ideal con la realidad, el espíritu con la vida” (12).

Esta fórmula doble muestra un aspecto central de la melancolía católica: su dependencia respecto a una lógica del universalismo fallido. La universalidad católica de la que son portadores los conquistadores, para Eyzaguirre, no puede realizarse porque es portadora de los elementos de su fracaso: “en su actuación estaba suspendida una finalidad eterna”. De tal manera que la institución del ideal católico sólo puede ser asumido cabalmente en esa experiencia del dolor que Bloy ya había pensado como “gozo acabado”.³⁰³ Hispanoamérica es “del dolor”, en definitiva, porque el dolor es el afecto residual de esta dialéctica fallida que sin embargo exige una fidelidad, la del tradicionalismo.

A su vez, este nexo entre el dolor cristiano y la universalidad católica irrealizable contiene la llave abstracta de lo que Eyzaguirre llama “filosofía política de la raza” (2019, 146).

³⁰³ “Las almas superiores son ajenas a esa fluctuación. Residen demasiado alto como para que las inquiete ninguna ola. Reciben con indiferencia lo que por convenio conocemos como dicha o desgracia. Se resignarán a gozar, si así dios lo manda, pero prefieren el dolor y el dolor es su gozo acabado” (Bloy 2000, 26-27)

El tradicionalismo aparece como solución ante la imposibilidad de la comunidad católica para alcanzar su propia plenitud. Contra el “olvido del nexo originario” y la “disolución de nuestra estirpe espiritual y racial hispanoamericana” Eyzaguirre concita las posibilidades de la tradición como fidelidad al dolor católico. La tradición “trasciende la mutación incesante del tiempo, es vida, germen activador, siempre fecundo” (1962, 20). La tradición es, en este sentido, el nexo romántico que permite conectar el afecto residual del catolicismo, el dolor, con cierto existencialismo conservador que busca la autenticidad de la filosofía política de la raza. Precisamente, Lukács describe al romanticismo como la prominencia dada a una interioridad afectiva, como la reivindicación de una “realidad interior llena de contenido y casi completa que entabla competencia con la realidad exterior” (2016, 101).³⁰⁴

Es en este sentido que el pensamiento de Eyzaguirre es romántico, y prefigura la estrecha comunión entre romanticismo y tradicionalismo que Góngora enunciará de manera más perfilada, siguiendo a los catolizantes alemanes como Müller y Novalis. Eyzaguirre proyecta la solución que requiere la estructura angustiante del universalismo católico en el concepto de tradición, que constituía uno de los términos disponibles del pensamiento de derechas en general, pero especialmente del reaccionarismo.³⁰⁵ “Tradición—escribe Eyzaguirre—es aquello que sin perder su inmutabilidad intrínseca presenta en el curso de la historia manifestaciones de diversidad analógica” (20). El compromiso con la tradición requeriría responder a sus enemigos palpables: los hijos del protestantismo y sus derivados, que incluyen el comunismo y el

³⁰⁴ En este punto, Lukács, pese a encontrarse en las antípodas, no tendrá problemas en reconocer su afinidad con Carl Schmitt. Cf. Balakrishnan 2012.

³⁰⁵ En un artículo publicado en 1956 el sacerdote chileno Osvaldo Lira destacaba la figura de Menéndez Pelayo como héroe intelectual de la tradición. La importancia de este artículo reside al menos en dos cuestiones: la primera de ella, referida al hecho de que fue publicada en la mencionada revista *Finis Terrae* donde Eyzaguirre era director. Lira, como veremos más adelante, también reseñó para esa revista elogiosamente una de las obras más duras del anticomunismo latinoamericano, *Revolución y contrarrevolución* de Plinio Correa de Oliveira. En segundo lugar, Lira utiliza el epíteto de “enamorado de la tradición”. La tradición es entonces una suerte de sustancia-sujeto que sirve para entender el fundamento del reaccionarismo.

capitalismo.³⁰⁶ La justicia del español, a diferencia de la tradición anglosajona, “es una justicia de movimiento ascensional, místico, trascendente” y sus modelos son los del “caballero andante, el misionero y el santo” (23).

Mario Góngora introduce en el motivo de la tradición un hondo desprecio por las masas, constituidas a partir de la disgregación primordial y la subordinación a la técnica. En su ensayo tardío y definitivo, el famoso *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile* las masas aparecen como algo “abstracto, anónimo y aparentemente prepotente”, constituido sobre operaciones técnicas (Góngora 1986, 160). En cambio, el pueblo es una unidad indivisible. Siguiendo a Bernanos, Góngora afirma que “un pueblo, como un individuo, es su pasado [...] se alimenta siempre de su tradición latente” (1966, 182). La tarea de “reinterpretar la tradición” que el historiador chileno propone como antídoto al “neocapitalismo”, el “ídolo del foro”, el reino del dinero—en definitiva, la modernidad—deriva en un doble rechazo del “economicismo y el moralismo” en nombre de una recuperación del alma (182).³⁰⁷ El ensayo de 1985 “Romanticismo y tradicionalismo” representa uno de los trabajos de mayor densidad teórica escritos por Mario Góngora. Si en su trabajo historiográfico, de mayor rendimiento empírico, los filosofemas residuales de la comunidad colonial, el estado como conductor del espíritu nacional, etc., son menos evidentes por estar acompañados de una abundancia archivística, en este ensayo recurre al pensamiento filosófico romántico de Adam Müller—rechazado por Schmitt, valga

³⁰⁶ Respecto a esta equivalencia un libro oscuro del inicio del perfilamiento ideológico del falangismo español, probablemente conocido por Eyzaguirre y Góngora, de Wenceslao González-Olivero, *Humanismo frente a comunismo*: González-Olivero traduce al español la obra del teólogo y filósofo Juan Luis Vives *De comunione rerum* para demostrar que la “sociedad cualitativa” cristiana es completamente diferente de la “sociedad cuantitativa”, derivada evidentemente del protestantismo, y que da lugar a las dos formas sociales predominantes de la época, el comunismo y el capitalismo.

³⁰⁷ Como veremos en otro capítulo, en su libro *Octubre en Chile* el filósofo chileno Hugo Herrera retoma la distinción de Mario Góngora entre economicismo y moralismo para hacer un análisis de las corrientes actuales de la política chilena—la izquierda socialista y la derecha neoliberal.

mencionarlo—para enunciar una “concepción vital e histórica del estado que vaya más allá del contractualismo rousseano” (2003, 193).

Góngora proyecta la interioridad amenazada por la modernidad en un fundamento “insondable e indivisible”: el pueblo católico.³⁰⁸ Esta recurrencia al pueblo como sujeto trascendental de la historia deriva en la afirmación positiva de la tradición reaccionaria:

La contrarrevolución no será una revolución contraria, no será una revolución desde arriba, por ejemplo, que aniquile la obra de la revolución y la liquide, sino que es lo contrario de la revolución, es una evolución, es absorber todo lo que hubiera de positivo, de valioso en la misma revolución [...] ‘La contrarrevolución será lo contrario de la revolución’. Es una frase para contrarrevolucionarios (194).

La aseveración de Góngora, que proviene de Joseph de Maistre, se condice con la necesidad de una tradición contrarrevolucionaria, o de una “revolución genuina, que se alimente de una tradición latente”, como dice en otro lugar (2003, 179). También, citando a otro romántico alemán, Góngora escribe: “dice Novalis en un escrito célebre [de 1799]: ‘la anarquía es el fermento del que nace toda religión’: o sea, no le teme a la anarquía suscitada por la revolución, de la anarquía volverá a clavar su cabeza la religión” (202). No me puedo detener en el valor conceptual del término anarquía en este texto de Góngora, pero indica el hecho crucial de que la revolución es, en términos simples, un mal necesario. Es un efecto de la providencia: “el socialismo [para Donoso Cortés] es un flagelo tremendo, pero que hay que aceptar como flagelo de la providencia” (203). La contrarrevolución es un desvío católico impuesto sobre la marcha del anarquismo. El tiempo de las masas requiere del desfondamiento que representa la revolución para que brote el pueblo contrarrevolucionario. Sin duda, esta figura esencial—el pueblo—

³⁰⁸ La operación de Góngora podría ser leída como hobbesiana. Sin embargo, el orden del pueblo civil de Hobbes, que se opone a la *multitud* sin cabeza en su famoso *De cive* no contiene funciones trascendentales. Para Góngora el pueblo es, en otros términos, el pueblo católico.

depende de un artefacto teológico-político: la representación de la revolución como evento providencial y como milagro.³⁰⁹

En un momento que considero crucial en esta institución tardía de la “filosofía política de la contrarrevolución”, al decir de Schmitt, Eyzaguirre y Góngora reconectan el tradicionalismo romántico/populista con un la afirmación afectiva y vitalista del dolor y la esperanza. Que el reaccionarismo tardío de estos historiadores chilenos se apoye en figuras histórico-filosóficas más o menos abstractas, como la del pueblo católico o el evento providencial, no parece algo difícil de admitir y asimilar. Que esa trascendencia residual necesite, conceptual y articuladamente, de un suplemento afectivo, me parece digno de atención. Para el romanticismo el dolor y la esperanza constituyen los afectos de lo incalculable frente al imperio planetario de la técnica—la esperanza es la experiencia de la tradición. “Tradición—escribe Eyzaguirre—es transmisión, y sólo se transite lo perdurable, lo que supera a la fugaz circunstancia [...] porque la tradición no es una nostalgia, sino una esperanza” (1962, 32).³¹⁰ Oswald Spengler fue uno de los autores fundamentales para el desarrollo de este diagnóstico, con su distinción entre cultura y civilización y con su crítica de la decadencia como efecto de una descomposición de los valores.³¹¹

³⁰⁹ Cuestión más ampliamente analizada en el capítulo primero del presente trabajo.

³¹⁰ Habría que introducir aquí un matiz importante, porque una lectura desinformada de Bernanos nos podría llevar a inducir una copiosa similitud con Heidegger. En realidad, para Heidegger el problema de la técnica no es su destrucción de un mundo anterior más puro, sino el hecho de que revela, o des-oculta el ser en el mundo moderno. Mientras que Bernanos quiere recuperar una esencia perdida, la filosofía heideggeriana, que no se le compara en complejidad—aunque sí en una sensibilidad para un problema “de época” que también pasa, por ejemplo, a través de autores como Walter Benjamin o Theodor Adorno—parte asumiendo que “la fuga hacia la tradición, desde una combinación de humildad y presunción, no puede aportar nada en sí misma más que decepción y ceguera en relación al momento histórico” (Heidegger 1977, 136). Por más que las tesis de Heidegger puedan ser discutidas por cierta lectura de la ciencia como traducción técnica de la metafísica occidental—reduccionismo que no deja espacio para una epistemología diferente, positiva, del saber científico—no me parece que su trabajo sea asimilable al reaccionarismo tardío o al romanticismo de autores como Bernanos, León Bloy u Oswald Spengler.

³¹¹ “El que hoy día sea Occidente—dice Góngora—una Civilización más que una Cultura parece cada vez más evidente para la mirada histórica; y por tanto más acertado el diagnóstico de la decadencia. Y esa Civilización se ha difundido a escala planetaria, sobre todo por la Técnica. No cabe duda de que cada vez se hace más difícil pensar en que subsisten o que puedan surgir Culturas singulares. Pero la Historia es imprevisible” (Góngora 1980, 91)

La resurrección de la esperanza puede entenderse ya como una filosofía del corazón en los términos clásicos de Rousseau, ya como la espera optimista del retorno de la comunidad cristiana.³¹² Siguiendo la definición spinozista, sin embargo, cabe resaltar que no hay esperanza optimista: la esperanza es un afecto melancólico, pertenece al orden de las pasiones tristes.³¹³ Lo que se juega en la esperanza de los intelectuales católicos tradicionalistas no es, en otros términos, el optimismo, sino la melancolía, pathos eminente del romanticismo. La melancolía es una respuesta interiorista al imperio de la técnica tal como es descrito por Góngora en “Civilización de masas y esperanza”, ensayo de 1982:

[Esta] civilización se basa en una técnica fundada en las ciencias naturales y sociales: la ciencia ha pasado a ser la suprema instancia de la fe humana. Por otra parte, esa civilización exige la existencia de una red o ‘aparato’ que regule todos los procesos colectivos, incluso sobre todo los procesos psicológico-sociales. La técnica y la masa están íntimamente ligadas, se generan recíprocamente. [...] El internacionalismo técnico-económico supera hoy día los obstáculos ideológicos o de principios: las grandes preguntas giran sobre los medios, o sea sobre la técnica, ya no sobre los fines. Para un gran filósofo como Heidegger la técnica sería la más verdadera aparición del Ser; el error contemporáneo sería el absolutizarla, sin pensar su esencia. [...] El resultado de todo ello ha sido fatal para la individualidad; se ha producido una despersonalización (2003, 214).

El mundo de la técnica es una saturación destructiva del mundo interior humano. La imagen catastrófica de una sociedad totalmente administrada, sin salida ni espacio para algún tipo de interioridad/autenticidad, pertenece en todo caso a un diagnóstico de época que la intelectualidad europea ya había experimentado en la primera mitad del siglo XX, incluyendo a filósofos marxistas como Adorno—a quien pertenece el término “sociedad administrada”, en efecto. La caracterización epocal de Góngora no es de ningún modo original: compone un popurrí de elementos que van del “romanticismo alemán [...] que esperó revivificar ideas y esperanzas de la

³¹² Ha sido la interpretación del término de González Cañete: “A pesar de los momentos de desengaño y de la turbación por el derrumbe de la cultura cristiana, lo más probable es que haya sido la *esperanza* el motor fundamental de la vivencia intelectual de estos jóvenes: ora una esperanza enhiesta por la fuerza de las revoluciones políticas, audaz y optimista, ora una esperanza afligida por el mundo” (González 2018, 282).

³¹³ La esperanza, en efecto, pertenece a las variaciones de la tristeza, y al futuro incierto.

Edad Media” hasta las menciones a filósofos como Heidegger, Jaspers, Simone Weil o sociólogos como Riesman (214-219). Lo que me parece fundamental pese a ello es la traducción sintomática de la crítica al imperio de la técnica en un anti-modernismo reaccionario, enfrentado al “mundo de las masas” que surge con las revoluciones (219). Góngora concluye su ontología del mundo contemporáneo citando a Charles Péguy: “a través de la historia humana, mística y política se mezclan siempre inextricablemente, la verdad triunfará absolutamente sólo en el reino de Dios”.³¹⁴

El universalismo fallido de nuevo retorna como requisito ontológico de la escatología católica llevada al plano político e histórico: la verdad cristiana no es para este mundo, cuyo requerimiento es la espera, el dolor—la esperanza:

El sentido de la esperanza radica en lo no calculable, ¿y qué hay de más decisivamente definidor de la civilización técnica y masiva que el cálculo—si no exacto, estadísticamente probable o predecible? La esperanza es pues una virtud sobrenatural, una virtud que no nos es suministrada en absoluto por la civilización dentro de la cual vivimos; es un don que tiene que venir de arriba, es algo ‘imposible’ [...] Por eso escribe tan bien Simone Weil: ‘la imposibilidad es la puerta hacia lo sobrenatural. Sólo podemos golpear, es otro el que abre’ (222).

La teoría crítica contemporánea ha enfatizado mucho la relación entre melancolía y duelo. Desde luego, la analogía ofrecida por Freud en “Duelo y melancolía”, en 1917, cumplía un rol crucial en sus hipótesis sobre el trastorno melancólico, pero no agotaba la descripción del fenómeno.³¹⁵ La idea de que la melancolía sería una suerte de duelo interminable, inacabado,

³¹⁴ Aunque no se puede pensar hasta aquí a Góngora como un autor original, sí tiene propuestas novedosas para pensar su coyuntura global: por ejemplo, al hablar de un “marxismo rusificado” que ya no es occidental, quiere mostrar la misma imposibilidad de desligar mística y política observada por Péguy en *Notre jeunesse*. Lo mismo respecto a las derivas negativas del marxismo, descrito como la “doctrina tal vez más extendida en el mundo actual, gracias a su levadura escatológicamente revolucionaria, atea y titanista”. Aquí Góngora cumple de nuevo con un requisito del pensamiento reaccionario: la representación de su alteridad correspondiente como otras marcas de lo teológico-político.

³¹⁵ A menudo, a lo largo del libro de Judith Butler, *The Psychic Life of Power*, esta interpretación del texto freudiano circula con bastante éxito. La melancolía sería un duelo no resuelto. Lo interesante del melancólico freudiano es que su relación con la pérdida no puede ser asimilada a la del duelo. La demostración de eso es la figura del maniaco, que Freud analiza aparejada al melancólico.

encuentra apoyo en el propio texto freudiano: el duelo involucra el mismo fenómeno de pérdida de objeto que la melancolía. Sin duda que, por ejemplo, hay duelo en el anti-modernismo reaccionario de Góngora y Eyzaguirre. El objeto perdido, en todo caso, solicita la pérdida como derecho al dolor. En efecto, Freud hace hincapié en otro aspecto de la melancolía que me interesa resaltar: el tipo de “angostamiento del yo” que predomina en el melancólico se da respecto a una pérdida que se rehúsa a ser enunciada (1996, 243). Toda la impresionante aberración del yo del melancólico, el delirio de insignificancia y el masoquismo que observa Freud en la melancolía no pueden ser entendidas como una suerte de intensificación del duelo: la melancolía es un fenómeno diferente, en tanto la estructura de empobrecimiento del yo del melancólico involucra la “regresión hacia un narcisismo originario” (247). En otros términos, el melancólico se hunde en el goce de la pérdida de objeto en una espiral de autocompasión.³¹⁶ El “automatismo melancólico”, indica Freud, es inequívocamente gozoso. Mediante un rodeo, el yo puede tratarse como objeto de su propia compasión y ser el objeto de sus propios instintos sádicos: ¿no es por eso, precisamente, que Freud va a plantear al enamoramiento como reverso del suicidio, dos formas de vaciamiento del yo, y la manía como reverso del estado melancólico? No necesitamos introducir aquí ejemplos sobre el masoquismo católico, que salta a la vista en los textos analizados.

El triunfo de la “religión verdadera” enunciado por Lacan en 1960 se refiere, precisamente, a esta ocultación del objeto del triunfo y derrota que es capaz de soportar al mismo tiempo el catolicismo. Cuando Freud descubre que la manía y la melancolía no son extremos afectivos de naturaleza diferente, sino las variaciones de una misma economía de regresión narcisista, lo que de hecho salta a la vista es un tipo de estructura que contiene su propia

³¹⁶ Desde luego, ha sido este rasgo el que justifica el término utilizado por Enzo Traverso, *left-wing melancholia*, por una parte, y la idea del “trabajo del duelo” de Idelber Avelar.

solución. El triunfo del catolicismo que esperan los intelectuales del reaccionarismo tardío, en otros términos, no sería un final de la melancolía, sino una disposición a su goce y a su disfrute. Eyzaguirre reconoce abiertamente que el “chileno parece sentirse más a sus anchas en el infortunio que en la prosperidad, pone en el acento, no en el recuerdo de sus triunfos sino en el de sus desastres” (33). Lo auténtico—la tradición—es ese dolor.

Del milenarismo a la monarquía

El milenarismo es la doctrina según la cual después del apocalipsis Cristo impondrá un reino de justicia que durará mil años. No constituye un movimiento unitario: está signado por una serie de fracturas internas, subdivisiones y apropiaciones políticas revolucionarias y contrarrevolucionarias. La primera división, interior a la tradición quiliástica (del griego *chilioi*, mil) indica la inestabilidad de la doctrina milenarista y su ocurrencia continua, a lo largo de la historia del cristianismo, en los márgenes del dogma católico de la fe: mientras que el premilenarismo concibe que la segunda venida de Cristo precede al milenio, el posmilenarismo considera su llegada como el clímax de un período de mil años, la “tercera era” del espíritu santo (Court 2008, 3-5). Los rasgos del milenarismo en doctrinas utópicas modernas, que han motivado una fuerte crítica de los atavismos políticos, saltan a la vista: el Tercer Reich de Hitler también se autoconcibió como reino de mil años.³¹⁷ John Gray ha insistido en la preeminencia de una interpretación escatológica del apocalipsis a lo largo de los movimientos políticos de derecha—en la medida en que entran en contacto con la doctrina milenarista (Gray 2007).³¹⁸

³¹⁷ David Redles, en su artículo “National Socialism and Millennialism” muestra los vínculos entre una serie de doctrinas apocalípticas y el nacionalsocialismo alemán. En particular, Redles se ocupa de la tesis nazi según la cual habría algún tipo de continuidad entre el judaísmo antiguo representado por el Moisés bíblico y el bolchevismo judío contemporáneo.

³¹⁸ Particularmente en *Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*. El problema fundamental de un libro como este es el tipo de colapso que genera de la política en la religión, a veces sin mediar ningún tipo de deconstrucción histórico-material de lo que se quiere establecer. Gray pone juntos fenómenos altamente disímiles

Una de las características centrales del milenarismo temprano es la emergencia de un líder mesiánico que recibe un tipo de revelación especial sobre el tiempo presente. En el siglo II Montanus declaró ser la encarnación del espíritu santo que anunciaba la venida del milenio. El montanismo, un antecedente temprano de los movimientos milenaristas cismáticos surgidos en la Edad Media y luego en el protestantismo, mostró ser una amenaza para la autoridad de la Iglesia, y fue objeto de persecución.³¹⁹ Joaquín de Fiore, en el siglo XII, propuso una doctrina milenarista que adopta las *formas de vida*, para usar un término de Giorgio Agamben, de la simplicidad y la pobreza monástica en la espera del reino de justicia que durará mil años. El fiorismo tuvo una influencia importante en la doctrina de los primeros franciscanos, aunque quedó asociado directamente a movimientos heréticos (Court 71-79). Edward Irving (1772-1834), reconocido como uno de los milenaristas modernos más importantes, traductor al inglés de la *Venida del Mesías* del teólogo chileno Manuel Lacunza, promovió una lectura apocalíptica de la revolución en Francia. Mientras que la lectura providencialista de Maistre o Donoso Cortés se quedaba en la teología católica tradicional, la lectura de Irving es más bien sismática: la revolución es un signo directo del milenio.³²⁰ Incluso al interior del dogma eclesiástico, las posiciones respecto al milenarismo no son del todo claras: el propio Agustín de Hipona habría defendido la herejía milenarista y luego renegado de ella, y Tertuliano, uno de los más importantes apologistas contra el gnosticismo, fue parte del movimiento montanista quiliástico.

como el fiorismo en Calabria, el nazismo, el comunismo soviético o la era Bush, el islam chiíta, etc., para decir más o menos que “la política moderna es un capítulo en la historia de las religiones”.

³¹⁹ “El montanismo no fue reconocido oficialmente por la Iglesia (...) La Iglesia limitó efectivamente la revelación a la primera centuria del cristianismo. Ninguna Iglesia autorizada y sus amplias jerarquías podían, entonces, permanecer abiertas a la posibilidad de vaguedades futuras. El concepto de una revelación final quedó entonces encapsulado en el canon textual del Nuevo Testamento, que estaba en proceso de definición hasta el siglo II. Por aquella época también los argumentos racionales del Padre de la Iglesia Ireneo difundieron las convicciones antimontanistas entre otros cristianos (Ireneo fue también elocuente en su oposición al gnosticismo)” (Court 2008, 55).

³²⁰ John M. Court señala los lazos de Irving con grupos socialistas ingleses como el de Owen.

Y es que, en definitiva, la doctrina del milenio configura un dispositivo abstracto a partir del cual la época es pensada y sus coordenadas son asignadas al apocalipsis y la revelación como doctrinas cristianas: el anticristo, el mesianismo, el nuevo reino.

Es precisamente la naturaleza abstracta del dispositivo milenarista el que lo hace susceptible de interpretaciones disímiles, y receptáculo de formas de oposición no-sincrónica al presente tanto por izquierda como por derecha, como muestra Alberto Toscano (2017). El marxismo estuvo tironeado durante el siglo XX por las posibilidades que ofrecía este dispositivo: mientras que Ernst Bloch—defensor de las “corrientes cálidas” del marxismo—veía en el quiliasmo una forma posible de no-sincronicidad genuina, es decir, de interrupción dialéctica de la temporalidad capitalista, Gyorgy Lukács rechazó el carácter romántico del movimiento milenarista y su tendencia al irracionalismo (Toscano 2017, 80-81). El problema se complica todavía más cuando revisamos el clásico libro de Engels sobre las guerras campesinas en la Alemania del siglo XVI: su entusiasmo por la figura quilíastica de Thomas Münzer y su versión igualitarista y mesiánica del protestantismo, es apenas ocultable. La obra de Engels está lejos de ser una refutación racionalista del milenio. Más bien puede decirse lo contrario: para Engels, la derrota del campesinado revolucionario quilástico no se dio por algún tipo de limitación doctrinaria, sino por la imposibilidad de encontrar una correlación de clases favorable a la minoría radicalizada de Thomas Münzer y sus aliados (Engels 2006, 82-83).³²¹

De tal manera que el problema del “mesianismo” en el marxismo no debería ser estudiado tan sólo desde sus supuestas raíces judías en el pensamiento de Marx, sino—sobre

³²¹ Véase, por ejemplo, el lugar en el que Engels describe el pensamiento político de Münzer: “Los místicos medievales, en particular los trabajos milenaristas de Joaquín el Calabrés [se refiere a Joaquín de Fiore], fueron sus objetos de estudio más importantes. El milenio y el día del Juicio de la Iglesia degenerada y corrupta son descritos y propuestos por Münzer como eminentes y cercanos” (21). La fascinación que produce la figura de Münzer en Federico Engels es digna de estudio. En mi opinión, hay un resto de violencia que la conspiración campesina mantiene contra la moderación del luteranismo: una “minoría revolucionaria” que debe imponerse (45).

todo—por su relación histórico-política con movimientos disidentes al interior de la fe, que ofrecían el retazo de una radicalización ideológica que no podía encarnarse en un proletariado históricamente existente. Ejemplo de ello es también una obra canónica de la historiografía marxista: *The Making of the English Working Class* de E.P. Thompson. Para Thompson la historia misma de la clase obrera británica se encuentra cruzada por las diversas sectas de *dissenters* anabaptistas, metodistas y cuáqueros que albergaban esperanzas en el milenio y en formas de vida alternativas a la jerarquía eclesiástica tradicional. Los *shakers* asentados en las islas británicas y las colonias americanas habrían prefigurado deseos de igualdad y aspiraciones de justicia más tarde identificadas como parte de la cultura proletaria. Las propias sociedades jacobinas de Londres, perseguidas por la monarquía constitucional británica, habían escrito en 1791: “Urra por el Nuevo Jerusalem y por el Milenio. Y paz y eterna belleza para el alma de Thomas Payne” (Thompson 1966, 111). Uno de los puntos cruciales del libro de Thompson es su debate con Norman Cohn, quien en 1957 publicó *The Pursuit of the Millenium*, un intento temprano por mostrar los orígenes quiliásticos, mesiánicos y apocalípticos del totalitarismo de izquierda.

La tentación de pensar la política a través del prisma de la religión—incluyendo conceptos como el de “religión política” utilizados recientemente—tiene como corolario la reducción inevitable de la política a la teología, como quería Schmitt. Eso sí, ahora en un plano más bien restrictivo: no es que todos los conceptos políticos sean teológicos, sino que los grandes movimientos revolucionarios y las utopías del siglo XX son un renacimiento del redentismo milenarista y el mesianismo quiliástico. John Gray lo dice de modo muy claro: “la política moderna es un capítulo en la historia de las religiones” (2007, 1). Thompson rechazó el libro de Cohn por el tipo de construcción que ofrecía: una selección de episodios del milenarismo

destinada a desacreditar un conjunto de ideologías sismáticas y subversivas como parte del mismo síntoma de *paranoia colectiva* (Thompson 1966, 49-53). El problema de Thompson es específicamente materialista-histórico: en vez de un estudio comparado sobre la psicosis y los movimientos milenaristas, Cohn termina un libro nutrido con materiales conceptuales e historiográficos en una descalificación adjetival de su objeto. En cualquier caso, la reducción del marxismo a un tipo de escatología cumplía funciones políticas evidentes, y permitía lo que con los años se lograría en el plano económico-político: el triunfo del liberalismo—o el fin de la historia. De hecho, para Cohn el calabrés Joaquín de Fiore fue el más influyente pensador escatológico sólo “hasta la aparición del marxismo” (1957, 99). La fantasía joaquinista de las tres épocas, para el autor, reaparece en la “dialéctica marxista de las tres etapas del comunismo primitivo, la sociedad de clases y el comunismo final” (101). Son las consecuencias de que un “movimiento de masas paranoico” capture el poder político (314).

Este repaso sumario por los debates que ha suscitado el milenarismo nos permite leer mejor lo que está en juego con la recuperación que hacen los reaccionarios tardíos en Chile respecto del pensamiento milenarista, y específicamente del quiliasmo jesuita de Manuel Lacunza, expulsado con la Compañía en 1776. Se trata de una radicalización del ideal católico. Lo menciono porque, al fin y al cabo, el milenarismo es una herejía: en 1941 la Iglesia lo vuelve a condenar como inaceptable.³²² De hecho, el sacerdote jesuita e historiador Walter Hanisch reprocha a Jaime Eyzaguirre su activa confianza en esta tradición herética. La influencia de Lacunza se puede analizar desde la perspectiva del pastor disidente Edward Irving. Sus sermones en Londres alrededor de 1820 insistían en la necesidad del apocalipsis para conmover el mundo del pecado e instaurar el reino del milenio: la revolución francesa es un signo de la precipitación

³²² Mario Góngora lo recuerda en su introducción a la edición abreviada del libro de Lacunza publicada en 1969 en Chile.

del mundo hacia la séptima plaga anunciada en la Revelación bíblica. En 1831 Irving comenzó a actuar como un profeta, a través de su propia Iglesia Apostólica, hablando en lenguas y promoviendo la manifestación del espíritu santo en el cuerpo de los fieles.³²³ Condenado por su carácter herético, el milenarismo de Irving deviene un lugar marginal al interior del protestantismo británico, pero expresa la necesidad de traducir la revolución de 1789 y las guerras napoleónicas al lenguaje apocalíptico y el anuncio del milenio (Fulford 2002, 9-11).³²⁴ La traducción de *La venida del mesías* realizada por Edward Irving constituye un documento curioso, sobre todo su discurso preliminar. En doscientas páginas, el pastor escocés explica que encontró el libro durante una estadía como refugiado en España, y se aplicó en el aprendizaje del español para traducirlo; que el libro había sido escrito por Juan Josafat Ben-Ezra, un judío convertido al cristianismo y bien informado de los hechos bíblicos—en efecto, Lacunza utilizó ese nombre para publicar su tratado, escapando a las reglas de la inquisición y el enañoamiento contra los jesuitas. Irving da noticia sobre las peripecias que sufrió para obtener y publicar el texto, y desconfía de la imagen de un Lacunza gentil—prefiere insistir en la idea de que era un judío converso (Irving 1827, xx y ss.).³²⁵

La pregunta que ayuda a responder la obra de Lacunza o Juan Josafat Ben-Ezra es aquella sobre la segunda venida, el apocalipsis o el milenio, que Irving también llama *great revolution*, la “gran revolución” (xiii). Sus vínculos con Samuel Taylor Coleridge, pensador romántico

³²³ Este gesto se verá intensificado más tarde, en la segunda mitad del siglo XX, a través del pentecostalismo, que constituye un auténtica mutación del cristianismo cuya influencia en América Latina ha sido notable.

³²⁴ En esta breve presentación de la trayectoria de Edward Irving, hago uso del libro de Tim Fulford “Romanticism and Millenarianism”. La hipótesis de que la revolución francesa habría sido una suerte de catalizador del pensamiento milenarista se confirma en el mencionado texto de E.P. Thompson sobre la historia de la clase obrera británica. La versión de John Gray en *Black Masses* es un poco más exagerada, porque supone que el milenarismo apocalíptico sería la forma primigenia de toda política, incluida la moderna—hasta la administración Bush y el “fin de la historia” de Francis Fukuyama.

³²⁵ Así lo nota también en el título de su traducción: *The Coming of Messiah in Glory and Majesty by Juan Josafat Ben-Ezra, a converted Jew*. Es importante mencionar que, además, el libro fue publicado íntegramente por primera vez en 1826 en Londres por el publicista R. Ackerman.

inglés y teólogo conservador, dan cuenta del tipo de ambiente intelectual en el que se inscriben los esfuerzos del milenarismo de Edward Irving: un quiliasma contra el terror o, en otros términos, la revolución del milenio contra la revolución jacobina.³²⁶ Al refugio en la interioridad poética de un yo pleno, cúspide del irracionalismo romántico, sucede la racionalidad de una utopía reaccionaria. El lugar de Lacunza en ese viraje de la conciencia cristiana—y no sólo católica—es claro. Se trata de un portador evanescente de una realidad disuelta por la modernidad burocrática y centralista, un jesuita expulsado de las colonias para asumir la identidad robada de un judío converso escatologizado.

En todo caso, el jesuitismo se encuentra tironeado por esta tendencia reaccionaria cuyo extremo es el milenarismo. Entre los intelectuales católicos chilenos el interés por Lacunza forma parte de la necesidad de develar la existencia de la teología en la historia, siguiendo la expresión de Henri de Lubac.³²⁷ Walter Hanisch, sacerdote jesuita chileno, define el pensamiento de Lacunza como un “temblor apocalíptico”. Rechaza el balance apocalíptico del lacunzismo—como lo hará la propia institucionalidad eclesiástica—pero reconoce algunos de sus puntos destacables: la definición del Anticristo como un “cuerpo moral y no un individuo singular”, la importancia de la tradición, la simultaneidad de la resurrección y del juicio final (Hanisch 1986, 356-362). Hanisch es uno de los estudiosos más prolíficos de Lacunza entre los intelectuales católicos. Aparte de “Lacunza o el temblor apocalíptico”, ya en 1969 había publicado una biografía en la revista *Historia* de la Universidad Católica de Chile: “El padre Manuel Lacunza

³²⁶ Cf. El libro de P. Elliot: *Edward Irving: Romantic Theology in Crisis* (2013).

³²⁷ Henri de Lubac es un personaje poco estudiado dentro del panteón de teólogos católicos que fueron influyentes en el reaccionarismo tardío y el catolicismo de derechas. En 1946 publica su obra más importante, *Sobrenatural* en la que defiende la existencia de lo sobrenatural en la naturaleza humana como manifestación de Dios y su misterio. Conocedor profundo de la tradición patristica y la teología medieval, en 1988 salen a la luz sus dos volúmenes sobre el pensamiento de Joaquín de Fiore: *La posteridad intelectual de Joaquín de Fiore*. Mario Góngora reconoce haber leído a Henri de Lubac. Lubac llegó a ser cardenal católico y era sacerdote jesuita: sus posiciones siempre fueron calificadas como conservadoras dentro de la Iglesia, y era escéptico respecto del Concilio Vaticano II y la teología de la liberación—como era de esperarse de un admirador de Joseph de Maistre.

(1731-1801). Su hogar, su vida y la censura española”, que dedica a Jaime Eyzaguirre. Parte importante de este trabajo destaca las prohibiciones que se cernieron sobre *La venida del mesías* en las inquisiciones latinoamericanas y española—que prohibió el libro en 1819 (Hanisch 1969, 229).³²⁸ Pero aún antes, en 1917, el sacerdote franco chileno Emilio Vaïsse inauguró la polémica sobre el lacunzismo, personificando la posición oficial de la Iglesia católica y el rechazo de la doctrina milenarista por establecer una equivalencia entre el Anticristo—o la *gran ramera universal*—y la Iglesia de Roma. Es llamativo que Vaïsse haya dedicado un capítulo de su libro *El lacunzismo* a la recepción de Edward Irving y la “propagación del lacunzismo en los países anglosajones y germánicos” (1917, 32). Vaïsse encarna en este sentido una conciencia institucional preclara respecto a los peligros del pensamiento milenarista de Lacunza, que trastoca la autoridad eclesiástica. El milenarismo católico y su traducción protestante constituyen una amenaza para la autoridad papal.³²⁹ Una teodicea del hijo y de la redención antiedípica. Si sus contenidos abstractos quedan abiertos, es porque están disponibles para una “reocupación” reaccionaria o revolucionaria, para seguir el término de Blumenberg.

No puedo detenerme aquí en la influencia de Lacunza en la teología de la liberación latinoamericana, pero su nombre es una clara muestra del tipo de “guerra de posiciones” que inauguran ciertos nombres y lenguajes teológico-políticos.³³⁰ “Sobre la descomposición de la conciencia histórica del catolicismo”, escrito por Mario Góngora en 1973, intenta de hecho recusar lo que llama una interpretación humanista y postconciliar del catolicismo—lo que con

³²⁸ Cabe destacar que ambos textos son dedicados respectivamente a Góngora, quien murió en 1986 y Eyzaguirre, quien falleció en 1967.

³²⁹ Vaïsse, aunque reconoce admirar a Lacunza, defiende su inclusión en el índice de obras prohibidas en 1819, basándose en el hecho de que ninguna doctrina que establezca una equivalencia entre la Iglesia de Roma y el mal universal puede ser admitida sin censura en el catolicismo.

³³⁰ En particular, el libro de Juan Bulnes Aldunate, *Manuel Lacunza: contenidos teológicos y filosóficos de su interpretación profética* da cuenta de esta relación. Josep Saranyana escribe a propósito: “Juan Bulnes Aldunate ha llamado la atención de teólogos e historiadores acerca del carácter liberacionista “avant la lettre” de las profecías del jesuita expulso Manuel Lacunza” (2002, 141).

cierta seguridad podríamos pensar como lacunzismo de izquierda. Esta intervención de Góngora es fundamental: ajusta una toma de posición respecto a la situación universal de la Iglesia y de la conciencia católica, una que se declara abiertamente en contra de la ideología “postconciliar”—refiriéndose al Concilio Vaticano II—de las autoridades eclesiásticas, el debilitamiento del poder papal, la relativización historicista de la doctrina y el “nuevo titanismo” humanista (Góngora 2003, 253).³³¹

Góngora parte su toma de posición criticando al catolicismo de su época, y especialmente “a la atracción por el marxismo de buena parte de los católicos” (253). Mediante una cita de Bernanos y la alusión a cierta “invasión modernista” al interior de la Iglesia, el pensador chileno evidencia los presupuestos epistemológicos de la descomposición católica, empezando por el “relativismo historicista de la historiografía profana” (255). La intromisión de esta historiografía profana haría saltar el vínculo interior de la Iglesia con su pasado: “en el preciso momento de las declaraciones ecuménicas y del acercamiento a otras confesiones, hay un ecumenismo que se rehúsa: el de la identidad con el propio pasado de la Iglesia católica” (256). Toda la historia de la Iglesia quedaría entonces atrapada en un discurso de comprensiones lineales en cuyo centro está el hombre y lo que Góngora llama el “titanismo”, la confianza exagerada en sus capacidades, el “activismo, la fe en las fuerzas humanas, la confianza de que mediante ellas se construye el reino de Dios” (262). A esta degeneración eclesiástica en el “espíritu fáustico” del humanismo moderno Góngora opone una historia subterránea de la Iglesia milenaria. Porque, y esto es lo central, si la escatología ha sido reapropiada por la derivación marxista de la institución de la Iglesia, se trata de una escatología distorsionada, de un “escatologismo postconciliar”, un

³³¹ Utilizo aquí no la versión original publicada en *Dilemas* por Mario Góngora, sino, como con muchos ensayos trabajados en el presente capítulo, la versión compilada en el libro *Historia de las ideas en la América española y otros ensayos*, en 2003 en Bogotá, Colombia.

“escatologismo intramundano y secular que distorsiona la imagen de Cristo y también la noción de pobreza en pro de consignas políticas contemporáneas” (262). Figura central de esta escatología distorsionada en humanismo es el cura guerrillero, “resaltado hasta lo pintoresco” (263).

Contra esa escatología postconciliar Góngora vuelve a los motivos de la soledad católica y de la experiencia interior, dejando asomar el tipo de desprecio melancólico por el mundo que queda inexorablemente traducido como forma de vida cristiana:

La imagen cósmica antigua y medieval había sido quebrantada por la ciencia natural del siglo XVII: pero la Iglesia romana, con tenacidad (bien que entonces sin nueva creación) rehusó durante siglos sancionar la nueva ciencia y sus consecuencias nihilistas para el hombre, como diría Nietzsche. A un universo sacral de la poética divina, descubierto a la contemplación y a la sumisión del hombre, sucede un mundo heroico y profano de la conquista del objeto (Góngora 2003, 258).

Si la escatología queda atrapada en el mundo heroico, en la teodicea de una conquista de objeto, el resultado es evidentemente un catolicismo intramundano y secular, que a Góngora no le interesa ni como proyecto católico, ni como proyecto político. Pero ¿qué política puede proyectarse a partir de esta retirada radical en una suerte de nada ética?³³² El problema fundamental que sostiene esta pregunta no es otro que el de convertir el apocalipsis en una posibilidad inminente asociada a un deseo genuino de pobreza. “Lejos de haber continuidad entre una construcción titánica supuestamente cristiana y la llegada de un nuevo orden, está dicho que cuando vuelva el hijo del hombre, acaso no habrá fe sobre la tierra” (261). La estructura social debe quedar entonces compuesta de elementos que exceden el ascetismo tradicional de las clases

³³² Una pregunta fundamental aquí, mantenida en suspenso a lo largo de este capítulo por las desviaciones que sugiere en torno al tema—en el contexto de América Latina—es el de la diferencia sustantiva entre el ascetismo de las sectas protestantes analizadas por Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* y el ascetismo católico de la pobreza material. El ascetismo católico extra-mundano se constituye a partir de un rechazo estricto de lo que Maquiavelo llama “las cosas del mundo”. Mantiene así una relación con la acumulación de capital perfectamente diferenciable: puede derivar, precisamente a partir de esa diferencia en torno a la reproducción social, en formas de anticapitalismo. El propio Mario Góngora era anticapitalista desde un principio hasta su muerte en 1986.

medias capitalistas, tan bien analizado por Max Weber. El principio jerárquico-católico demanda, en otros términos, un ideal ético, un “movimiento de pobreza apostólico”, y un retiro hacia la soledad—una sociedad santa. “Acaso no habrá fe sobre la tierra”: este sintagma de Góngora quiere decir precisamente que la escatología católica auténtica no es la realización de un ideal mundano, sino la vida apostólica que espera el caos—el apocalipsis. De la misma manera que Girolamo Savonarola había propuesto en su prédica en la Florencia pre-maquiaveliana una renovación completa de las costumbres y la emergencias de “nuevas formas” de vida en la espera de la segunda venida, un tipo de retiro de lo que más tarde la tradición maquiavélica entendería como “cosas de este mundo”—como sustento ontológico de la república.³³³ El milenarismo de ultraderecha representado por Góngora—hiperbólicamente anti-humanista, contra-fáustico—configura así una modalidad tardía de lo que podríamos llamar *forma savonaroliana* en política, en tanto posibilidad de un retiro a la vida ética en los lindes de la república como posibilidad de una vida premilenaria y ante-apocalíptica.

Aun en 1986 Góngora reclama contra la “desescatologización de la Iglesia” y, retomando una idea de Henri de Lubac, critica el “pecado capital” de la historia positivista, “confundir el método con la realidad última del acontecer” (2004, 240). Este texto sigue planteando el mismo programa del pensamiento católico de 1973, aunque su anticomunismo es visiblemente más atenuado.³³⁴ En 1980 Góngora publicó un extenso ensayo sobre Manuel Lacunza en el que defiende la tesis de que el milenarista jesuita sería una expresión de la “lucha contra el espíritu del siglo”: la ilustración, el deísmo y el humanismo como “potencias anticristianas” situadas en

³³³ He desarrollado este tema con mayor detalle en mi libro *Los tiempos y las cosas. Ontología y política en Nicolás Maquiavelo*.

³³⁴ Llegando incluso a una valoración no muy crítica de la teología de la liberación: “Me parece que algo tiene de apocalíptico. Me basaré solamente en una frase que leí en el diario. En una reunión en Brasil los cristianos por el socialismo hablaban contra el “dragón apocalíptico” del capitalismo. Me llamó la atención la frase. Ningún marxista que se respete considera el capitalismo como un mal absoluto” (252).

el plano de una batalla escatológica (1980, 8). Refleja en el texto lacunziano su propia concepción sobre la degradación de la conciencia cristiana y la crítica a un cristianismo mundano, sin relevancia: “Anticristianismo: es el odio al cristianismo, pero que toma la forma de religión [...] su profesión de fe es un Dios sin providencia y sin intervención positiva en la Historia” (14). Góngora piensa en el milenarismo de Lacunza como una escatología antiilustrada, que interpreta la filosofía como potencia de la cuarta bestia que invita a los cristianos a “acomodarse al gusto del siglo” (16). Junto con Hervás y Barruel, el jesuita chileno sería en definitiva uno de los pensadores que anticipan la confrontación antimoderna con la revolución y sus ideales.³³⁵ Lo que, en todo caso, no tendría mucho interés. Hemos visto como el elemento antifilosófico constituye uno de los núcleos argumentativos del reaccionarismo, y la filiación electiva de Góngora con esa tradición.

¿Qué es entonces lo que encuentra la intelectualidad católica tardía en el lacunzismo? La crítica a un sacerdocio y a una Iglesias democratizadas, la reivindicación de los valores de la violencia católica: “el lacunzismo ha podido implantarse en un representante característico de la mentalidad de *Guerra Santa* que impregna al clero español de comienzos del siglo XIX” (41). La reunión entre el apocalipsis y la contrarrevolución produce el efecto de una comunidad catastrófica que espera el evento escatológico. La conciencia católica puede y debe devenir asunción radical de las tinieblas. Desde luego, este movimiento incluye un sentimiento de recelo moral que ya señalé a propósito del savonarolismo. Consiste en reponer la intensidad de la fe en el núcleo de una subjetividad de espera. En este sentido, lo más probable es que a través de la figura de Lacunza y su lectura del reino de mil años que derrotará al Anticristo—interpretado

³³⁵ Barruel, uno de los primeros autores de una teoría de la conspiración moderna, escribió su *Memorias para servir a la historia del jacobinismo*, precisamente en el intento de leer el evento revolucionario como el efecto de unas ideas específicas surgidas al interior de la filosofía.

aquí como la sociedad de masas—la esperanza haya podido convertirse en un afecto escatológico. Por otra parte, paradójicamente el escatologismo constituye un auténtico llamado a la vida ética y a la existencia litúrgica.

Jaime Eyzaguirre, lector de Freud.

La preocupación de Jaime Eyzaguirre por el pensamiento de Freud no es arbitraria. Es más: al mismo tiempo que rechaza el freudismo, como veremos, hace un uso deliberado de la idea de inconsciente a lo largo de algunos de sus ensayos. En particular, Eyzaguirre refiere a la idea del “inconsciente chileno”, intentando una reconexión entre el ideal nacional y la posición católica. Para esto también utiliza el pensamiento de Lacunza, que ubica dentro de un intento por recuperar la jerarquía entre la espiritualidad y la materia: “[para Lacunza] la materia, como salida de la mano de Dios, es en sí buena, y si el pecado del hombre pudo producir en ella efectos de desviación, en el final de la historia, al regresar Cristo a la tierra, será purificada y logrará su plenitud” (1962, 84). Refiriéndose al positivismo y al alejamiento progresivo de la espiritualidad peninsular respecto de la ideología nacional chilena, Eyzaguirre recalca que “cuando algunas décadas más tarde el positivismo racionalista llegue de Francia encontrará que sus principios vivían ya hace largos años en el inconsciente chileno” (89).

En este primer enunciado, el inconsciente chileno alberga la predisposición a la materia no-espiritual, a la materia jerárquicamente invertida—que Lacunza habría tratado de subvertir con su escatología—y a las “realidades tangibles que cogen los sentidos” (86). Con posterioridad, sin embargo, hay un uso diferente del término “inconsciente chileno”, proponiendo más bien el sentido de orden frente a la anarquía, la “voluntad de la nación” frente al caos. La imagen de Diego Portales surge aquí tempranamente como una figuración inconsciente de la chilenidad. Una tendencia que, acompañada a la que lleva a un sumergimiento

en la materia tangible y anárquica, contiene los elementos de un orden, de una génesis estatal.³³⁶ “Si Portales hizo aflorar el anhelo de orden del inconsciente chileno, tocó a Mariano Egaña y Andrés Bello elaborar los instrumentos jurídicos de tal común aspiración” (110). Portales habría sido capaz de entroncar su figura—incluyendo su figura física, sus rasgos sensuales, etc.—con una psicología popular conservadora y el instinto de conservación que repele a la anarquía (109-111). Entonces, el inconsciente chileno es esta dualidad dialéctica, el batimiento entre un “instinto de conservación aristocrático” y “la anarquía en su subsistencia” (132).

Freud y el origen de las religiones es un libro que publica Jaime Eyzaguirre en 1942 para enfrentar la teoría freudiana de la religión hallable en *Totem y tabú*—aunque también en el famoso *Moisés y la religión monoteísta*. Eyzaguirre critica la relación que establece Freud entre el asesinato ritual del padre totémico y la conciencia de culpa como origen de la religión patriarcal. Aunque gran parte del libro de Eyzaguirre está constituido a partir de una serie de citas de Freud y de sus fuentes, el historiador católico intenta reconstruir la diacronía del argumento freudiano: la comunidad totémica queda erigida sobre un asesinato primordial que convierte la catexis paterna de los hijos en una colectividad de la culpa. Pese a dicha reconstrucción argumentativa, Eyzaguirre fija sus dardos en el problema antropológico del tótem

³³⁶ La descripción que hace Eyzaguirre de Portales es en este sentido muy decidora del papel que va a jugar su figuración real: “De estatura mediana, rostro pálido, en el que brillaban unos ojos azules de una singular expresión: de nariz recta y punzante y labios delgados, bajo los cuales se advertía una barbilla imperiosa, tenía Portales los rasgos propios del hombre de acción vivaz e intuitivo, sensual, apasionado y resuelto. A la fecha de su ascensión al ministerio frisaba en los treinta y siete años, pero su conocimiento de la vida política, no obstante, lo que a ella guardaba, lo hacía un veterano entre sus lides” (105). Historiadores más o menos profesionales como Eyzaguirre conocían de sobra el prontuario de Diego Portales, sus disputas con la Iglesia y su conducta exageradamente anticristiana, siendo conocido como cliente habitual de los prostíbulos del norte de Santiago y las *chinganas*, lugares de esparcimiento popular que al mismo tiempo reprimía. La biografía de Portales propuesta por José Victorino Lastarria es en este sentido un documento crítico fundamental para captar la estatura del personaje histórico.

como elemento de unificación empírico-trascendental de la comunidad y la hipótesis de la “horda primordial” que Freud desarrolla en *Totem y tabú*:³³⁷

Y qué decir sobre el otro fundamento en el que hace descansar Freud su argumentación: ¿la célebre teoría de Darwin de la horda primitiva? El mismo Freud confiesa: “este estado social primitivo no ha sido observado en parte alguna”. Y a esto podemos agregar que positivamente la moderna etnología ha comprobado que los pueblos más primitivos [...] poseen, sin embargo, nociones claras y definidas de moral, el conocimiento de un Ser supremo creador y legislador del Universo, la familia monógama con respeto y consideración para con la mujer, y, en fin, un gran sentido de cooperación social y de amparo a los débiles, ancianos y niños. La horda primitiva de Darwin, caracterizada por la lucha por la existencia, la selección natural y la promiscuidad sexual, no pasa, pues, de ser una fábula totalmente destruida por la investigación científica (Eyzaguirre 1942, 26).

Desde luego, podríamos hacer el ejercicio de corregir la lectura de Eyzaguirre, y señalar de partida que el concepto de horda primitiva freudiano sólo es útil en cuanto metodológicamente intenta mostrar un caso extremo de prohibición patriarcal del incesto. Sin embargo, más importante es resaltar el tipo de imagen primitiva u originaria que opone a aquella de la horda—signada por la “lucha por la existencia, la selección natural y la promiscuidad sexual”: la idea de unos pueblos primitivos monógamos y monoteístas. Rara vez encontramos la imagen de este mapuche monógamo y monoteísta, sin embargo, en sus ensayos históricos: lo “araucano” es siempre ahí asimilado a una materia informe, divagante, incapaz de nacionalidad, estado o dios.³³⁸ Por tanto, para utilizar una imagen de Rita Ramos, se trata de un “indio hiperreal” que opone directamente a la imagen primitiva de la horda utilizada por Freud, cargada de violencia y pulsión de muerte. Concepción que en todo caso se justifica en la ensayística: como ya he

³³⁷ Así describe la horda Freud en *Totem y tabú*: “La horda primordial darwiniana no deja espacio alguno para los comienzos del totemismo. Hay ahí un padre violento, celoso, que se reserva todas las hembras para sí y expulsa a los hijos varones cuando crecen, y nada más. Ese estado primordial de la sociedad no ha sido observado en ninguna parte. Lo que hallamos como la organización más primitiva, lo que todavía hoy está en vigor en ciertas tribus, son las *ligas de varones* compuestas por miembros de iguales derechos y sometidos a las restricciones del sistema totemista que heredan por línea materna” (2001, 143).

³³⁸ “Este suelo paradójico en que se conjugan aguas, desiertos, valles y cordilleras y que el alma indígena sólo concibió como desintegrado” (2003, 79). También en “La actitud religiosa de don Bernardo O’higgins”: “El mismo anhelo de acceder a los beneficios del cristianismo a sus semejantes menores, demostró O’higgins frente a las tribus indígenas de Chile, que vegetaban en un bajo nivel de civilización” (276).

señalado, la noción de inconsciente empleada por Eyzaguirre soporta esta dualidad entre una hiperrealidad idealizada, compuesta de un catolicismo originario, y una tendencia bastarda a la materia. En el fondo, el inconsciente aparece como traslación de tipos ideales.

Muy a tono con Jung, en todo caso, pero no con Freud. El coqueteo intelectual con el junguismo al interior del reaccionarismo chileno tendrá su expresión más alta en Miguel Serrano—celosamente junguiano por lo demás—pero ya en Eyzaguirre esta idea de inconsciente como “alma colectiva” (“las aventuras del alma colectiva” llama el autor a las mutaciones de la conciencia nacional) responde a modelos que son de suyo arquetípicos. Para Jung, en efecto, el inconsciente es una disposición heredada y heredable, una suma de imágenes primigenias a las que llama arquetipos (2004, 111). Son los arquetipos, para Jung, los que constituyen el estrato psíquico inconsciente, inmediatamente colectivo. El desplazamiento de la sexualidad como motivo primordial de las pulsiones anímicas inconscientes tiene aquí una función similar a la que utiliza Jaime Eyzaguirre: establecer un concepto de inconsciente en el que una sustancia primigenia, originaria, se pueda enfrentar a otra. “Lo inconsciente colectivo es la vida genealógica psíquica desde sus inicios [...] no se trata de la resistencia sexual de Freud, sino de algo mucho más general” (Jung 2004, 116).

En otros términos, lo que aquí leemos es un intento por desplazar el componente negativo que tiene el concepto de inconsciente en el análisis freudiano.³³⁹ La figura del parricidio y la prohibición del incesto que Freud observa en *Totem y tabú* o la memoria de una tradición prohibida (*verdunkelte und entstellte Tradition*) no corresponden a una sustancia universal que se situaría por detrás del sujeto, determinándolo en la forma de un ente—como cree Jung cuando

³³⁹ Desde luego, uno de los modos más productivos de acercarse a este problema ha sido el de la escuela eslovena y lacaniana en general. El concepto de *object a petit a* que utiliza Lacan, por ejemplo, hace legible el inconsciente como el efecto residual de un encuentro del sujeto con el significante.

literalmente dice que los arquetipos son la “disposición heredada a reaccionar *como siempre* se ha reaccionado” (2004, 113).³⁴⁰ Lo que constituyen de hecho estas figuras es la constatación de que la estructura de algo así como el inconsciente se instituye en el seno de los mismos términos que lo recusan, que lo prohíben o que lo conjuran. El “padre primordial” de hecho no es un arquetipo: es la enunciación de un elemento que instituye la represión (Freud 2001, 159). Para ilustrar esta dificultad teórica del inconsciente freudiano podemos recorrer a *La interpretación de los sueños*: el inconsciente no es ni el “trabajo del sueño” (*Traumwerk*), ni el contenido manifiesto del sueño, y ni siquiera propiamente el “contenido latente”. El inconsciente sería más bien un núcleo de significación cuya intensidad es desplazada, condensada, etc., en el sueño. Por lo tanto, su reconstrucción es siempre el efecto de un análisis a posteriori, no el reencuentro con algo que ya estaba ahí (Freud 2010, 560 y ss.). La crítica de Eyzaguirre a Freud puede leerse, finalmente, como un rebatimiento de lo negativo. Al desplazar la sexualidad, la horda y el incesto—al que ni siquiera menciona pese a su lectura detallada de *Totem y tabú*—lo que encontramos es el corazón traumático del pensamiento católico chileno, la evitación del trauma. Sólo así será posible el sintagma conceptual más llamativo del pensamiento de Eyzaguirre: el inconsciente chileno.

³⁴⁰ Los subrayados son míos.

Chapter 4: La Alteridad como Enigma

Sarmiento y el romanticismo como mediación

“The charming landscape which I saw this morning is indubitably made up of some twenty or thirty farms. Miller owns this field, Locke that, and Manning the woodland beyond. But none of them owns the landscape. There is a property in the horizon which no man has but he whose eye can integrate all the parts, that is, the poet”

Ralph Waldo Emerson

Civilización como barbarie

En este capítulo, propongo enunciar una diferencia entre el romanticismo seudopositivista de Sarmiento y el conocimiento efectivo, positivo en el sentido que este término porta en el siglo XIX, de las masas y de su irrupción plenamente visible en la ciudad.³⁴¹ El romanticismo opera como narrativa sobre la otredad latinoamericana y nacional, pero está signado por bordes diferentes a los de la ciudad burguesa que va a aparecer en las postrimerías

³⁴¹ Esta cuestión sobre la visibilidad de las masas reaparecerá décadas más tarde en la filosofía de Ortega y Gasset. Lo menciono porque, de hecho, mientras que la alteridad que describe Sarmiento se caracteriza por constituirse como un campo de invisibilidad y de oscuridad—incluso en los rasgos físicos de Facundo Quiroga como primera personificación de la barbarie—la alteridad de las masas debe destacar por su visibilidad, por volverse presente.

del siglo XIX: las migraciones campo-ciudad, el surgimiento de un paisaje urbano en el que la ciudad patricia ya no se reconoce a sí misma, y la irrupción de las masas. Al exponer la división interna de la nación argentina como un enigma, Sarmiento se rehúsa a producir un conocimiento objetivo de la alteridad. La emergencia del otro sarmientino constituye así lo que Ricardo Piglia llama una mirada escindida, anacrónica, afectada por un estrabismo ontológico (1998, 22). “El bárbaro—dice Piglia—es una sinécdoque de lo real: en sus rasgos físicos se leen, como en un mapa, las dimensiones y características de la realidad que lo determina [...] no es sólo un sujeto o un objeto sino la expresión de un mundo alternativo” (25).

También, Piglia indica que *El matadero* (1840) de Echeverría emplea una técnica similar, pero sumergiendo al narrador en la alteridad que se proponía describir, en un gesto costumbrista que intenta transmitir los dejos de sadismo de la barbarie (24). Tal como el *Facundo*, en todo caso, el libro de Echeverría pertenece al orden de lo que podría llamarse una literatura de la mediación.³⁴² Epistemológicamente, esta tesitura transicional del texto se evidencia al comprobar su diferencia respecto de cualquier psicología de masas en tanto ciencia del otro. Ello porque participa de una fascinación monstruosa con la alteridad enigmática, al mismo tiempo que erige la división traumática entre civilización y barbarie como “emplazamiento originario y simbólico [que] compromete hasta los planos íntimos del vivir” (Jitrik 1970, 96). En este sentido, hay

³⁴² Noe Jitrik (1970) enfatiza el costumbrismo en *El matadero*, señalando el estilo formal de Echeverría, que concatenaría una forma pintoresca, de naturaleza plástica, para retratar una realidad “histórica”—predominante por sobre la función literaria y ficcional del cuento—y una forma propiamente costumbrista. Jitrik enfatiza que el realismo de Echeverría, su intención de retratar los hechos históricos (condensados en la formalización literaria de una serie de elementos materiales: la Iglesia, la carnicería, el matadero, el federalismo y Rosas), termina paradójicamente prestando servicios románticos. Así, califica al costumbrismo como “criatura romántica”—hecho que fuese aplicable a novelas como el *Martín Rivas* de Alberto Blest Gana en Chile, o a *Recuerdos del pasado*, cumbre del costumbrismo chileno, de Vicente Pérez Rosales. Leonor Fleming (1997) señala que *El matadero* constituye un texto de transición. Sin duda que la “fascinación de lo monstruoso” jugará un rol, ese rol de la literatura transicional, de acumulación primitiva, en el que también se encuentra el *Facundo*, a medio cambio entre un compromiso positivista con la realidad histórica y las ciencias de la naturaleza y el fantaseo romántico con una alteridad que se repliega en su misterio y que asalta a la ciudad como enigma.

“algo” en Sarmiento que lo pone al nivel de una prosa de la acumulación originaria, con rasgos que podrían considerarse precapitalistas o al menos transicionales. Al simbolizar la civilización como necesidad de la república, Sarmiento hace de la representación romántica y mistificadora de la alteridad bárbara una necesidad cuasi-ontológica. Ello se explica por cierta modulación romántica, en la que el conocimiento del otro depende de la ficción, a diferencia de un positivismo sobre las masas que, con todo derecho, reclama para el otro no el enigma, sino una ciencia de la alteridad—en autores como José Ingenieros, Ramos Mejía, Alcides Arguedas en Bolivia o Tomás Guevara en Chile. Si Piglia dice que en Argentina la ficción (del *Facundo*, en primer lugar) instituye la palabra política, es precisamente en virtud de esta cesura romántica de la república entre la ciudad patricia y la barbarie.

Se trata de la simetría profunda entre la civilización y la barbarie, de su existencia en un cuidadoso paralelismo en el que, sin embargo, lo otro de la civilización encarna un campo enigmático. Es lo que Piglia llama un “universo duplicado”, en cuyo centro encontramos una figura que le es heterogénea al discurso y a la palabra escrita, la barbarie en persona—encarnada por la dictadura de Rosas. Este campo heterogéneo, constituido como alteridad, tiene efectos residuales en la historia y en la política. Si a la política de Sarmiento se le ha achacado el exterminio y la racialización como consecuencias inevitables de su discurso político y belicológico (consecuencias enunciadas, entre otros, por David Viñas), es innegable que, en la *historia* de Sarmiento, en la historia que nos pinta y en su propia historia literaria y personal, insisten en regurgitar una serie de residuos románticos que conquistan todo el plano teórico.³⁴³

Como enfatiza el historiador Tulio Halperin Donghi:

³⁴³ En un artículo titulado “Sarmiento: Madness or Accumulation”, Viñas propone esta interpretación—más tarde profundizada, como veremos, por Scavino. Para Viñas, “irónicamente, la propia forma del *Facundo*—un cúmulo de páginas desiguales con episodios aleatorios y disgresiones—depende de una ley peculiar y burguesa de acumulación en función de revelar su contenido totalizante al público” (1994, 217). Sin embargo, al mismo tiempo, Viñas ofrece

Ubicar todo un sector de la vida argentina bajo el signo de la barbarie, no es en Sarmiento, como se ha dicho a menudo, el residuo de una tradición iluminista no del todo superada. Es, por el contrario, una hazaña romántica: encierra todos los hallazgos, pero también las no siempre involuntarias limitaciones que trajo consigo el modo romántico de ver la historia (1996, 22).

Asumir que la historia de Sarmiento es romántica, y no positivista, no sólo desmiente una atribución epistémica. También muestra que el *Facundo* está particularmente inmerso en la época transicional que habita, cuya ideología romántica sucede al shock del predominio del capital sobre los viejos valores.³⁴⁴ Para Halperin Donghi son Herder o Guizot, no Le Bon o Comte, los autores que dan vivacidad a la *actitud literaria* de Sarmiento con la historia. Es la vivacidad de un mundo que es capaz de atiborrar la experiencia, de mostrar una estructura siempre más vasta. El corte que propugna entre civilización y barbarie está, de este modo, abrazado a una violencia originaria: la barbarie *tiene* que ser otra cosa, una comprensión prodigiosa que capture el sentido de lo nacional a partir de una representación quebrada de la totalidad geográfica, política y literaria. Situación que, por otro lado, revela un trasfondo: la imposibilidad del universalismo burgués para imponerse en un ambiente singularmente desfasado, en el contexto del intercambio desigual, para usar un término de Ernst Mandel (1979, 337-62).³⁴⁵

Desde otra perspectiva, esta necesidad fundacional está aparejada a una crisis que José Luis Romero leyó en los términos de un tránsito entre dos ciudades: la ciudad criolla y la ciudad patricia, con sus respectivos segmentos ideológicamente hegemónicos. En los términos del

la clave de lectura que intento aquí: “la exposición racional de ideas del *Facundo* permite a Sarmiento retirarse de la cama caliente de la *locura* que da forma al mundo moderno y experimentar la *frialdad* que envuelve la forma ensayística [...] Se puede decir que la locura adscrita a Quiroga es la base de la productividad irrestricta del texto” (218).

³⁴⁴ El *Manifiesto comunista* ya anunciaba este agotamiento de los valores caballerescos producido por una burguesía cuyo amor por la acumulación ahora el romance y las grandes historias. También, para profundizar en la lectura de Halperin Donghi: “Media Argentina está colocada, para Sarmiento, bajo el signo de la barbarie. Se ha mostrado ya cómo esta imagen que Sarmiento da de su patria es un aspecto de su *romanticismo ideológico* y no el resabio iluminista por algunos destacado” (Halperin Donghi, 22-23). Confróntese, también, con el caso del romanticismo estadounidense: Michael Gilmore, *American Romanticism and the Marketplace* (1985).

³⁴⁵ Cf. Mandel, Ernst. “Nacionalismo e intercambio desigual” en *Capitalismo tardío* (1981).

brasileño Gilberto Freyre, se trata de un nuevo patriciado post-independentista, que promueve la proliferación de incipientes capas de “hombres móviles, migratorios” que representan un modelo de fundación horizontal de la sociedad (1944).³⁴⁶ La ciudad patricia empieza a vivir con la campaña, con el interior, una relación de ajenidad proporcional a la “división de la soberanía” que se abre con las independencias.³⁴⁷ Mientras que la ciudad criolla, de signo colonial, se encuentra en una situación de simbiosis ideológica con su reverso agrario, el nuevo patriciado intenta “quebrar las estructuras tradicionales”, aunque sin lograrlo (Romero 1999, 226).³⁴⁸ La ciudad patricia está habitada por una ambigüedad creciente hacia el interior, con una clase dominante “un poco urbana y un poco rural, acaso un poco señorial y un poco burguesa” (239).³⁴⁹ Esta indefinición, vacilación estructural y anacronismo, dibuja el paisaje de fondo de obras como el *Facundo* y *El matadero*. Con la salvedad de que mientras *El matadero* muestra una rajadura interna a la ciudad patricia, que se da en sus lindes, en la “franja limítrofe del

³⁴⁶ Freyre resume el conflicto colonial brasileño en los términos de un conflicto entre una fundación vertical del Brasil, protagonizada por los colonizadores y los estancieros, los dueños de las *casas grandes*, los esclavistas que traían a su vez todo tipo de novedades asiáticas, y los “fundadores horizontales”: “hombres móviles, migratorios”. El capitalismo brasileño estaría signado por el cruce entre estas dos modalidades de fundación (2015, 70-96).

³⁴⁷ Este proceso es también el de formación de nuevas clases hegemónicas, y de un conflicto entre lo que Ruy Mauro Marini llamó, para el caso del Brasil, la “oligarquía latifundista-mercantil” y las burguesías emergentes (1966, 99). Sin duda que ese conflicto termina en un compromiso—que no anula del todo las tensiones. Entrecomillo la idea de “división de la soberanía” por su uso en Jacques Derrida (*La bestia y el soberano*).

³⁴⁸ Tradicionalmente, la historiografía marxista en América Latina (particularmente decidor es el caso de Hernán Ramírez Necochea, historiador comunista chileno fallecido en París en su exilio en 1979), había identificado el ascenso de la burguesía hacia la segunda mitad del siglo XIX. Pese a que el predominio burgués apuntado por Necochea (1956) en Santiago ha sido desmentido por las teorías de la expansión agraria, la existencia de una “nueva clase” de ricos es evidente. Muchos de esos nuevos ricos son inmigrantes o configuran una nueva casta de apellidos ajena a la aristocracia hacendal proveniente de los criollos y la colonia: Lambert, Varela, Eastman, Edwards, Lamarca, Matte, Schwager, etc. Al mismo tiempo, esos ricos se aglutinan alrededor de la actividad minera que se intensificará en el período.

³⁴⁹ Cabe señalar que, pese a esta ambigüedad constatable en el plano “de las ideas”, la clase dominante latinoamericana en el siglo XIX es fundamentalmente agraria. Ello quizás explica mejor todavía el tipo de ansiedad dominante de las capas intelectuales: el campo, fuerza dominante de lo social, aparece como una inmensa extensión que obstaculiza todo. Y sin embargo, es todavía el fundamento de cualquier *ethos* nacional.

suburbio” (Fleming 1997, 68), el *Facundo* hace operar un tipo de fijación con el afuera. Inaugura con ello una alteridad que conserva el misterio y el atractivo.³⁵⁰

Junto a la creciente urbanización y al despliegue de las ideas burguesas, la ciudad patricia ve florecer un choque de temporalidades: el linaje de las antiguas familias de sangre criolla y aristocrática frente a los nuevos ricos, el proyecto de modernización eurocéntrico y afrancesado y la Iglesia hispanista, la vieja oligarquía y las incipientes clases medias.³⁵¹ En ese contexto, un tire y afloja entre el pasado y el futuro signa a la nacionalidad y la divide internamente. Romero pone como ejemplos el rápido ciclo de sucesiones constitucionales entre 1828 y 1833 en Chile, en el que los viejos mayorazgos son abolidos e inmediatamente reimpuestos; las reformas liberales de Gómez Frías en México en 1833, anuladas al año siguiente por Santa Ana (Romero 1999, 249-251). De hecho, Sarmiento retrata este anacronismo con la imagen de una convivencia insostenible de dos épocas al interior de la nación Argentina: “el siglo XIX y el XII viven juntos; el uno dentro de las ciudades, el otro en las campañas” (Sarmiento 2019, 95). En general, este diagnóstico se extiende a toda América Latina, como prueban sus opiniones sobre Chile. Esta oposición también es elevada al rango de lo internacional y lo universal: España y Europa, Córdoba y Buenos Aires, civilización y barbarie, son polaridades asincrónicas. División tensionada que constituye la imposibilidad misma de la república, como sugiere la deconstrucción del *Facundo* que emprendió Jitrik (1983). En el reverso de ese paisaje multitemporal, hallamos momentos penosos: la obsesión con el color rojo, el conteo de los

³⁵⁰ También lo dice Noé Jitrik, quizás de forma más exhaustiva, en “El romanticismo de Esteban Echeverría” (*Historia de la literatura argentina 1: desde la colonia al romanticismo*): “Porque por un lado *El matadero* es lo limítrofe, lo fronterizo, entre la campaña y la ciudad, más aún: es la presencia de la campaña, con sus leyes propias, dentro de la ciudad. Y esa presencia está robustecida por la temática de la carne. Y entre ambos términos se despliega la fundación rosista, a la que simboliza” (261).

³⁵¹ “El régimen de la propiedad de las tierras y de las minas—señala Romero—seguía siendo el mismo, aunque hubiera habido cambios de manos. Era inevitable que subsistiera la vieja interpretación de las sociedad sostenida por quienes, aun habiendo percibido el cambio, no estaban dispuestos a reconocerlo” (246).

hombres que visten de frac en La Rioja, etc.³⁵² En fin, mi punto consiste en conectar el paisaje de la alteridad enigmática en el *Facundo* con el choque de temporalidades de la “ciudad patricia” que observa Romero—o inclusive en términos del marxismo clásico: con el surgimiento de la contradicción campo-ciudad.

La barbarie de Sarmiento

El corte entre civilización y barbarie no constituye, sin embargo, una ruptura esencial y definitiva. Una vacilación permanente sobre los límites de la propia distinción signa a este corte. Debemos evitar, siguiendo esta salvedad, el riesgo de una identificación con el otro enigmático, que opera al interior del *Facundo*. Al leer este otro bárbaro como portador ontológico de propiedades revoltosas, que el libro de Sarmiento no podría controlar, olvidamos que la multiplicación y las numerosas vacilaciones las ha producido el autor—y que, según cierta lectura, ha tomado partido por ellas, no por su anverso supuestamente iluminista y civilizado. Para decirlo con mayor claridad: ha tomado partido por el interior, por lo que él llama la extensión, no por Buenos Aires (Jitrik 1983, 21).³⁵³

La hipótesis de una duplicidad en torno a la imagen de Facundo Quiroga desarrollada por Jitrik muestra como el mito de Facundo como personaje “eminente natural e instintivo, irracional” cuyo rasgo fundamental es la “predisposición a la muerte” existe al lado de otra imagen, la de un gaucho benevolente, que ha sido él mismo víctima de la barbarie representada por el Buenos Aires corrompido de Rosas (Jitrik 1983, 41). Esta tensión imaginal, a su vez,

³⁵² “¿Cuántos hombres visten de frac?: ninguno” dice respecto a La Rioja (119). Más adelante, también: “Cada civilización se expresa en trajes, y cada traje expresa un sistema de ideas. ¿Por qué usamos hoy barba entera? Por los estudios que se han hecho en estos tiempos sobre la Edad Media: la dirección dada a la literatura romántica se refleja en la moda” (197). “Los argentinos saben la guerra obstinada que Facundo y Rosas han hecho al frac y a la moda” (198).

³⁵³ “En el espíritu de Sarmiento la oposición Buenos Aires-interior estaba ya perfectamente formulada, pero no solo eso, que sería un mero capítulo de su intuición sociológica, sino también que frente a ella tomaba claro partido por uno de sus términos, por el interior” (Jitrik 1983, 20).

persiste en torno a Buenos Aires, que ha sido castigada y sometida por la pampa. Que Sarmiento tome partido por el interior que superficialmente el *Facundo* parece rechazar y signar como barbarie, se debe a razones que para Jitrik son “inequívocamente económicas”: la superficie pampeana ha sido caducada por la perversa Buenos Aires (123). Esta situación reaparece con mayor fuerza aún en *Recuerdos de provincia*, de 1850. Sarmiento habla ahí de las viejas lagunas de San Juan y los huarpes, indios que habrían sabido zurcarlas mejor que el gaucho, “blanco embrutecido por el caballo” (1944, 69).³⁵⁴ La figura de Rosas sería de este modo un *leitmotif*, el resultado de una tendencia a la desintegración y a la guerra social, cuyo escenario es paradójicamente urbano. Tendencia de la que el gaucho no es portador inherente: él mismo representa un trozo de historia requerida frente a una capital orgullosa.³⁵⁵

La clave de las dificultades que ofrece el *Facundo* reside en su complicado sistema de binarismos, que confunde al lector, promoviendo una ruptura indecisa entre civilización y barbarie: de este lado el interior, de este otro Buenos Aires.³⁵⁶ Por eso ha sido central la lectura de Jitrik, más allá de su pertenencia o no a una “liturgia” que instaura la idea de un Sarmiento romántico (cf Scavino 1997).³⁵⁷ Sólo a costa de diluir la contaminación específica de los binarismos que opera el *Facundo* puede reconstruirse la imagen de un Sarmiento civilizatorio y

³⁵⁴ “¡Pobres lagunas destinadas a servir, mejor que las de Venecia, a poner en contacto sus lejanas riberas, llevando i trayendo en barquillas, o en goletas de vela latina, los productos de la industria i los frutos de la tierra! El huarpe todavía hace flotar su balsa de totora, para echar sus redes a las regaladas truchas; el blanco embrutecido por el uso del caballo, desfila por los lagos con sus mulas” (69).

³⁵⁵ “Ese es Rosas [...] está cubriendo por todas partes los datos, invadiendo los resquicios que dejan las conductas individuales o políticas de los hombres. Buenos Aires surge en el fondo de la expresión como el verdadero gran culpable, como la “vergüenza de América”, frente a este otro trozo de vida y de historia que es el interior, arruinado, despreciado, barbarizado, esclavizado” (123).

³⁵⁶ “La realidad histórica para Sarmiento parece ser binaria. La aparente claridad del título, “Civilización y barbarie” ha desorientado a más de algún lector, al no haber comprendido esta fórmula a la luz de las claves que el texto mismo ofrece. Como toda fórmula, simplifica reduciendo las dimensiones del texto y sus propósitos. La fórmula civilización y barbarie utilizada con anterioridad en la literatura de viajeros del Río de la Plata, también por Fenimore Cooper, y por muchos estadistas de economía política permitió a Sarmiento nombrar una realidad, aunque él mismo descreyera de opuestos tajantes y absolutos.” (Yahni 2019, 14).

³⁵⁷ “Las lecturas litúrgicas del pensamiento argentino nos dicen: Sarmiento pertenece a la generación romántica” (Scavino 1997, 89).

agente del gran capital contra el goce bárbaro.³⁵⁸ El problema es que para figurar ese goce Sarmiento utiliza un recurso antimoderno: produce una imagen inestable de la barbarie, que funciona como una otredad fetiche y anacronismo. Con ello va más allá de Fenimore Cooper, escritor estadounidense con el que se le suele comparar: Sarmiento no sólo quiere describir una naturaleza cuya virginidad proporcionaría la experiencia de lo salvaje cuando suenan las campanas de la civilización, que parecen arrebatarla de la experiencia.³⁵⁹ También espera que la alteridad bárbara sea la revelación de un secreto.

Goce bárbaro y capitalismo pifiado

En definitiva, se produce una dificultad interpretativa cuando el *Facundo* y Sarmiento aparecen interpretados como el compromiso transparente con las tareas de la civilización y la transformación capitalista-industrial de la sociedad. Dicha lectura no considera, en primer lugar, el tipo de desarrollo del capitalismo latinoamericano en el siglo XIX, su estructura dependiente y su desarrollo desigual. Dardo Scavino, por ejemplo, lee a Sarmiento inscrito casi completamente en la lógica de la modernización capitalista, negando de paso su inscripción en el pensamiento romántico latinoamericano. Que esta denegación se base en errores filosóficos (como situar a Hegel a la cabeza de los románticos) es apenas un detalle informativo.³⁶⁰ En cambio, la

³⁵⁸ Es también la lectura de Grínor Rojo (2012) para quien Sarmiento está a la cabeza de los universalismos oligárquicos de la civilización contra la barbarie.

³⁵⁹ Respecto a la relación entre Sarmiento y Cooper, escojo una muestra literaria más bien sencilla, pero que da cuenta de la situación comparada: un artículo de 1968 publicado por Dorothy Sherman Vivian, titulado “The Protagonist in the Works of Sarmiento and Cooper”. El texto indica claramente que pese a la similitud de personajes y temas entre el autor de *The Prairie* y *The Last of the Mohicans*, las conclusiones de Sarmiento y las de Cooper son antagonistas. Mientras que Cooper ve la civilización como una amenaza, Sarmiento la legitima. Si esto puede ser cierto—Sarmiento no era, de ningún modo, un anticapitalista—no desmiente la afirmación: la estructura transicional del *Facundo*, su pertenencia a un limbo en el que el capitalismo y su avance no puede sino ser percibido desde un paralaje romántico, que es un síntoma del fracaso de la civilización misma.

³⁶⁰ “Para los románticos en general, y para Hegel en particular, las pasiones vienen a convertirse en deberes ya no por el *terror*, sino por el *dolor*” (1997, 90). Pero ¿qué podríamos entonces decir de la obsesión con el *terror* que cruza el *Facundo*?, ¿sobre todo cuando ese terror es situado, no sólo en el corazón de la barbarie, sino también de Buenos Aires, destinada a la civilización, pero imposibilitada de cumplir con sus tareas? La atribución de Hegel al

reducción que hace Scavino del romanticismo a una valorización sentimental de la guerra y a la noción germánica de *Volkgeist* o espíritu del pueblo, constituye un error de apreciación en torno a las características conceptuales del siglo (Scavino 1997, 91). El romanticismo incluyó cierta belicología, pero su inmensa flexibilidad lo hace irreductible a la misma.

Lo que resulta sugestivo de este gesto de lectura, y que al mismo tiempo evidencia el poder creativo de la escritura de Sarmiento, es que se vuelve efectiva mediante una mimetización con la retórica del propio *Facundo*. Se puede decir que asume una línea de demarcación (civilización *versus* barbarie) que está supuesta en el interior de la escritura de Sarmiento:

Si una lucha puede resumir todo el problema del *Facundo*, ésta es el combate entre la *extensión* y la *velocidad*, o entre la naturaleza salvaje y el progreso técnico (44); se dirigirá el exceso de vida del gaucho a la producción del valor de cambio y no a la violencia ciega de la montonera (58); si el goce que provoca la vida civilizada no se confunde con el de la vida bárbara es porque este último se alcanza a través del [...] consumo improductivo (93).

Por otra parte, cabe señalar que esta delimitación estricta de dos mundos cuyas fronteras no se tocan, donde la civilización es industrialismo, acumulación y extractivismo, y la barbarie otra situación molecular e históricamente previa, permite asumir el *Facundo* como una obra moderna y no romántica.³⁶¹ En otros términos: Sarmiento, para Scavino, es lisa y llanamente un intelectual capitalista.³⁶² Promovería un goce de la acumulación, y por tanto las preguntas por el anacronismo o el interiorismo, rasgos románticos por excelencia, no serían pertinentes.

En esta interpretación la propia pregunta por el “goce capitalista” del *Facundo* está planteada desde una perspectiva insuficiente, toda vez que el exceso (“de vida”) aparece como lo

campo del romanticismo, en todo caso, no necesitaría una aclaración más. En su libro clásico, *El absoluto literario*, Lacoue-Labarthe y Nancy dicen que Hegel está “*enteramente contra* el romanticismo” (subrayados en el original).

³⁶¹ Como lo dice muy bien el propio Sarmiento: “La República Argentina tiene por fortuna tanta riqueza que explotar, tanta novedad con que atraer los espíritus después de un gobierno como el de Rosas, que sería imposible turbar la tranquilidad, necesaria para ir a los nuevos fines” (Sarmiento 2019, 374).

³⁶² Podrían multiplicarse los ejemplos: “Sarmiento opondrá al valor y arrojo de los gauchos, la disciplina de los soldados y la capacidad táctica y estratégica del jefe para administrar los movimientos” (92).

propio del goce-otro, del goce bárbaro, que queda definido en los términos batailleanos de un gasto improductivo.³⁶³ Desde luego, alguna recuperación pluralista de la barbarie expuesta por el *Facundo* ha enfatizado su plasticidad molecular para conquistar la vida urbana, en la “alianza entre la multitud rural del caudillo y su descenso sobre la ciudad” (Dabove 2007, 62).³⁶⁴ Con ello se intenta mostrar un tipo de modernización pifiada, en la que Rosas aparece como agente de la paradójica ciudad-barbarie.³⁶⁵ En cambio, al establecer una delimitación entre dos tipos de goce mutuamente excluyentes, Scavino consagra sin quererlo la operación fundamental del *Facundo*. Gesto que instituye una exclusión mutua en un momento de “interpelación ideológica” fundacional. En otros términos: es Sarmiento quien produce al sujeto-gaucha como enigma, exceso de vida o goce y barbarie. Es Sarmiento quien, en un golpe de ficción, inaugura y simboliza la negatividad del goce bárbaro. Lo que, desde luego, también aplica para la imagen de la civilización que nos ha heredado.

Julio Ramos está en lo correcto cuando asume que la tarea fundamental de Sarmiento es la de escuchar la “voz del otro” en la medida en que carece de escritura. Sarmiento produce, en este sentido, un saber del otro, en el doble sentido del genitivo enfatizado por Derrida: del otro en tanto que saber *sobre* el otro, y del otro en tanto que dicho saber no es de quienes lo producen,

³⁶³ Goce que Scavino define como “puro rendimiento”, *feedback*, retroalimentación, stock. Esta definición del goce capitalista ya plantearía varios problemas. El primero de ellos dice relación con la confusión posible entre goce y productividad: el goce sería la circulación de mercancías y la producción de plusvalía. A ese goce se le opondría un goce bárbaro, libre, de “gasto improductivo”. Pero, y este es el segundo problema de lectura, ¿no es precisamente el goce capitalista una variedad del gasto improductivo?, ¿no es el consumo plenamente improductivo la forma más elevada del consumo capitalista? El problema para Scavino consiste en no tener un panorama de lo que Lacan llama “plus de goce”. Y este es el tercer problema: el concepto de goce de Scavino es estándar y tiende a convertirse en sinónimo de placer, productividad, o satisfacción de deseos. Si el concepto de goce, proveniente de la *jouissance* lacaniana, tiene un panorama de desarrollo, es precisamente en tanto proporciona un resto de insatisfacción, un *plus* de gozar—a partir de la propia renuncia.

³⁶⁴ Juan Pablo Dabove ha convenido en una lectura a partir del concepto de “máquina de guerra nómada” de Gilles Deleuze, aunque concentrado en la figura del bandidaje: “Facundo: Banditry and State as Nomadic War Machine” (Dabove 2007, 54-73).

³⁶⁵ “Para Sarmiento el propio estado se convierte en bandidaje, en una máquina de guerra nómada” (63).

sino de la alteridad misma (Ramos 2001, 9).³⁶⁶ Ramos enfatiza esta lógica representacional cuando señala que el reordenamiento de la esfera pública no involucra la “alienación, sino que la incorporación del otro” (11). Sin embargo, la tesis de una incorporación escritural de la alteridad en el saber letrado toca un límite en la figura de la barbarie como exterioridad radical y heterogeneidad del discurso letrado:

Había que representar al otro. Pero la ‘confusión’, la ‘irregularidad’ de la voz, era precisamente una fuerza que resistía a la representación. Porque la barbarie es lo otro de la representación, es el exterior temido del discurso. Por eso no bastaba con ‘escuchar’ los registros de aquella realidad dispersa y amorfa. Había que someterla, ejercer la violencia de la forma sobre la irregularidad de la voz (18).

Precisamente la violencia absoluta de la civilización sobre la barbarie, de la ciudad sobre la pampa, para Ramos, se asienta en la imposibilidad de la representación total del otro al interior del discurso. Así, un resto de alteridad permanece irrepresentable y necesita un sometimiento modernizador que incluya la violencia. Esta torsión hermenéutica post-derrideana es la que permite a Ramos sostener la identidad entre la escritura de Sarmiento y la propia modernización. Junto con ello, esta escritura-modernización expulsa un resto salvaje inasimilable por los medios de la representación.³⁶⁷ Aunque Ramos reconoce la ambigüedad de la estrategia de representación de Sarmiento, ello no le impide leer la operación fundamental como una de “racionalización escritural” favorable a la emergencia del estado moderno (19).

³⁶⁶ Para un estudio del doble genitivo en Derrida, véase tanto *Espectros de Marx* (1994) y el artículo de Gabriela Balcarce, “La decisión de Abraham” (2009).

³⁶⁷ Que este resto pudiera leerse como “subalternidad” en los términos que le ha asignado la crítica y en especial los estudios culturales, resulta otra posibilidad. La pregunta no es, en todo caso, si Sarmiento *inventó* el subalternismo—hipótesis provocadora que podría sobreentenderse—sino qué rol le toca jugar a esa subalternidad residual en la institución del sujeto nacional, y en especial, de su otro fantasmático. Cito la definición de Gareth Williams: “la subalternidad es el sitio negativo en los márgenes externos [outer margins] del pensamiento de la (contra) hegemonía (el punto de fundación negativa o el punto de finitud y ruptura radical de la hegemonía) que fractura sus simbolizaciones naturalizantes en función de irrumpir en el campo de significación como el ‘límite absoluto del lugar donde la historia es narrativizada en cuanto lógica’ (Spivak). Este límite, y la experiencia de finitud que promete, inaugura no la estabilización de la heterogeneidad [...] sino la emergencia de una heterogeneidad radical” (2001, 70).

Lo que falta reconocer en esta dinámica de incorporación y narrativización de una alteridad dañina, es que es al mismo tiempo que introyección del “exterior temido del discurso” (incorporación) una verdadera producción del otro. Esta diferencia entre incorporación y producción no es trivial. Sarmiento no sólo promueve la escritura, el “cuadro vivo” o *tableau vivant* que permite “someter la heterogeneidad de la barbarie al orden del discurso” (2001, 18). Al mismo tiempo, *produce* esa heterogeneidad como fantasma, con su carga de nomadismo maquinal y sus rasgos desestabilizadores para el orden del discurso y la hegemonía eurocéntrica. La “enfermedad de la sangre”, la existencia de las provincias en los términos de una “máquina de guerra”, la familiaridad árabe o morisca del gaucho, etc., son ejemplos de estos efectos de desestabilización inherentes a la barbarie, de su existencia negativa.³⁶⁸ Sin embargo, el hecho mismo de que exista, en la superficie del *Facundo*, una duplicidad tan marcada entre la ciudad y la pampa, entre la ciudad patricia y la ciudad criolla, entre la banda albiceleste y la cinta colorada, etc., es un efecto de producción simbólica del dispositivo que construye Sarmiento.³⁶⁹

Hay una modalidad del *Facundo* que nos recuerda a la lógica lacaniana del fantasma, y sobre todo a la fantasía de una alteridad inaccesible. Toda vez que se asume que el fantasma es una producción interna al discurso. Acaso su formulación más clara sea la demanda hacia el otro con la que se abre el primer capítulo del libro:

¡Sombra terrible de Facundo voy a evocarte para que sacudiendo el ensangrentado polvo que cubre tus cenizas te levantes a explicarnos la vida secreta y las convulsiones internas que desgarran las entrañas de un noble pueblo! Tú posees el secreto: revélanoslo (Sarmiento 2019, 39).

³⁶⁸ Sobre este punto, Nadia Altschul ha desarrollado el problema del orientalismo de Sarmiento en sus viajes por España y África—donde reencuentra los rasgos de la pampa en todo tipo de sujetos: bereberes, moros, musulmanes y andaluces—en “The Chronopolitics of Medieval Argentina in Domingo Sarmiento’s Thought” (2020, 78-93)

³⁶⁹ “¿Sabéis lo que es el color colorado?”, pregunta: “la reacción acaudillada por Facundo y aprovechada por Rosas se simboliza en una cinta colorada que dice: ¡terror, sangre, barbarie!” (Sarmiento 2019, 197).

Como toda demanda, esta invocación involucra un sentido de urgencia respecto a algo que la propia economía significativa no puede cubrir—significa un deseo. Y como todo deseo, depende de la figuración de una imagen que recubra la falta: “monstruo que nos propone el enigma de la organización política de la República” (41). Sarmiento es consciente de cierta distinción rigurosa entre el monstruo temible, la *sombra* terrible, y el enigma de la república, el secreto de la vida nacional, etc. Estos dos regímenes deben ser pensados a partir de una distinción estructural: no es que el fantasma sea el enigma, sino la producción específica de una fantasía que lo recubre. Sarmiento lo llama “enigma de la organización política de la República”, y nos lo presenta en los términos de la barbarie. Precisamente, Freud dice que las fantasías, los fantasmas son productos “mestizos” (1992, 188).³⁷⁰ El monstruo mestizo, incluso “blanquecino” como le llamará más tarde Hernán Vidal (1989), presentado como heterogeneidad y límite del discurso, pertenece a la fantasía de una alteridad cuyo goce no puede ser incorporado en la economía simbólica de la ciudad letrada. En otros términos: es Sarmiento quien resuelve el enigma de la república en los términos de una heterogeneidad escabrosa. Este núcleo enigmático echa a andar toda la querrela de interpretaciones sobre el *Facundo*.

Llegado este punto, mi pregunta es cómo se le llega a creer al *Facundo*, cómo se llega a reposar en una imagen que él mismo (Sarmiento) ha producido por una necesidad epistemológico-política: el corte esencial entre civilización y barbarie. Cómo, en otros términos, una interpretación puede quedar atrapada en el superego de Sarmiento. ¿Podría estar sucediendo otra cosa cuando se acepta la tesis de un goce expropiado que él mismo le atribuye a su supuesto enemigo, el bárbaro? En todo caso, ello anticipa la capacidad histórica de los discursos

³⁷⁰ “Su origen [el de las fantasías] sigue siendo decisivo para su destino. Hay que compararlos con los mestizos entre diversas razas humanas que en líneas generales se han asimilado a los blancos, pero dejan traslucir su ascendencia de color por uno u otro rasgo llamativo, y por eso permanecen excuidos de la sociedad y no gozan de ninguno de los privilegios de aquellos” (Freud 1992, 188).

conservadores para producir una casilla en la que la alteridad se pueda identificar con pleno derecho. Tal fue también el efecto de la producción nacional del *roto* en Chile, figura análoga (al menos estructuralmente) a la del gaucho, y toda la historia del criollismo.³⁷¹ Que esta casilla vacía contenga siempre un núcleo de racialización, es algo evidente no sólo en la escritura de Sarmiento, sino en la naturaleza misma de las identidades latinoamericanas subalternas, producidas a menudo por arriba.

Volviendo a mi pregunta, diría que en primer lugar, la idea de una exterioridad del goce bárbaro, de una heterogeneidad radical de la barbarie, repone el binarismo entre adentro y afuera que requiere una deconstrucción.³⁷² Por otra parte, al eliminar la contaminación mutua, originaria, entre civilización y barbarie, es difícil ubicar la pertenencia de esta heterogeneidad radical, de este goce-otro, a la fantasía racista de la que Sarmiento es un representante eminente.³⁷³ El racismo de Sarmiento, en este sentido, no es el rechazo de una otredad en nombre de una identidad más prístina o más europea, ni tampoco el “narcisismo de las pequeñas diferencias” del que hablaba Freud.³⁷⁴ Su racismo es precisamente la posibilidad de mantener viva la imagen de un goce ilimitado, de un tipo de satisfacción total, la idea de que existen otros

³⁷¹ Como este tema no va a ser desarrollado en el presente trabajo, remito al clásico de Latcham, “Historia del criollismo” (1956).

³⁷² Partiendo por *La Gramatología* de Jacques Derrida: “El afuera mantiene con el adentro una relación que, como siempre, no es de mera exterioridad. El sentido del afuera siempre estuvo en el adentro, prisionero del afuera y recíprocamente” (1992, 81). Me parece que es esa la referencia que tiene a la vista Alejandro Fielbaum (2022) cuando escribe a propósito del *Facundo*: “Contra una lectura simple de Sarmiento que identificase del todo la ciudad con la civilización, este último describe, en su presente cuasibárbaro, ciudades del pasado. Es decir, la barbarie puede mantenerse en los *espacios* de la razón. También en este punto hay que enfatizar el carácter conjuntivo de civilización y barbarie que aparece ya en el título del libro” (102).

³⁷³ “El gaucho, puede decirse, es el indígena convertido en jinete: por eso *no hay racismo en Sarmiento*, ya que las razas nunca se constituyen por filiación sino por alianza o simbiosis, por los dispositivos por los que el hombre se compone para aumentar su poder de acción y por las sociedad que los medios técnicos posibilitan: no habrá feudalidad sin caballo y lanza, no habrá democracia sin armas de fuego y maquinismo. Estos medios liberan al hombre de su servidumbre con relación a la naturaleza o al amo” (Scavino 1997, 84). Los subrayados son míos.

³⁷⁴ Esto es algo que el propio Ramos reconoce, en todo caso, cuando señala que la tarea de la escritura en Sarmineto no es excluir al otro, sino incorporarlo.

que gozan demasiado (McGowen 2022).³⁷⁵ Tal es el sentido del “exceso de vida” que observa Sarmiento en la barbarie. Promueve la *imago* de una alteridad que goza, que dona demasiado el tiempo, que existe mediante una *jouissance* ilimitada, un deseo al que no le falta nada. Precisamente aquí, en esta imagen de una alteridad heterogénea, Sarmiento sitúa el enigma de la república. Y también es en torno a este enigma que es identificable algo así como el romanticismo de Sarmiento, un romanticismo de la acumulación primitiva—y cuya destinación al colapso se encuentra vinculada a cierto desplazamiento de la literatura como teoría de la alteridad, para dar paso a los discursos que Michel Foucault calificó como “biopolíticos”.³⁷⁶ Pero por un momento (1842) Sarmiento vuelve a la vieja dinámica de tomar partido, aunque problemáticamente, por lo que va a llamar incluso, los “subalternos”.

Romanticismo y dialéctica del capital

A mediados del siglo XIX, el sentimiento oligárquico frente a la barbarie podría quedar bien definido bajo el concepto de angustia: la inminencia de una intimidad siniestra, de una “extimidad”, en términos de Jacques-Alain Miller (2010). Lo que he tratado de mostrar hasta ahora es que el goce ficcionado como enigma de la república debe ser pensado como la producción de una alteridad interna al discurso hegemónico del propio Sarmiento, no como su límite exterior, ni como su afuera.³⁷⁷ Blest Gana expone esta angustia oligárquica en su novela *Martín Rivas*, donde uno de los personajes, encargado de representar el conservadurismo pelucón

³⁷⁵ “El racismo se manifiesta ante todo no a través de sistemas de exclusión legal y social que da a unas razas un lugar elevado respecto a otras. La manifestación primaria del racismo es la fantasía racista [racist fantasy]. [...] Esta fantasía se vuelve especialmente necesaria en el universo capitalista. Sin la fantasía racista, la gente de la sociedad capitalista perderá la fe en esta imagen de satisfacción total. La imagen de una satisfacción ilimitada viva al erigir al otro racial social como una barrera para ella” (McGowen 2022, 20-21).

³⁷⁶ Especialmente en *El nacimiento de la biopolítica* (2007).

³⁷⁷ Zizek, en una insospechada coincidencia con la dialéctica o el zizagueo entre adentro y afuera descrito por Derrida en *De la gramatología*, señala que este tipo de goce ficcionado funciona ideológicamente como un límite *aparentemente exterior* al discurso, pero “estrictamente interno a lo simbólico, en cuanto previene a lo simbólico coincidir consigo mismo” (2008, 112).

del XIX chileno, exclama: “yo no sé a qué temerle más, si a los liberales o a los bárbaros araucanos” (2017, 151). En una escena propia del ideal mesocrático que encarna Blest Gana, este personaje es contestado irónicamente por una de las mujeres de la casa: “parece que esos pobres liberales fueran como los bárbaros del Norte de la Edad Media” (152).³⁷⁸ Precisamente lo que indica esta escena familiar son los límites de una reversibilidad entre el liberalismo como amenaza interna a la oligarquía, los araucanos y la barbarie. Todos los elementos de la estructura asociativa que se pueden leer aquí están presentes en el *Facundo*, aunque organizados de una forma radicalmente distinta: la Edad Media, la barbarie, y desde luego, los *araucanos*. Blest Gana, seguramente, conocía a Sarmiento. En 1842, tres años antes del *Facundo*, el futuro presidente argentino había hecho fama en una polémica sobre el romanticismo en la prensa nacional de Valparaíso y Santiago. Esta polémica constituye un documento sobre la diferencialidad interna a las intelectualidades burguesas en América Latina. La reacción chilena frente al “romanticismo” de los emigrados argentinos puede ser pensada, de hecho, a partir de una paradójica reacción antirromántica que la crítica no duda en tildar de grosera cuando se encarna en figuras nacionales, como la del dictador Diego Portales.³⁷⁹

La importancia de esta polémica, que tiene lugar en la prensa de Santiago portaliano, reside precisamente en la vivacidad con la que evidencia cierta actitud populista-romántica interna al pensamiento de Sarmiento. La deriva posterior, burocrática, de varios de los emigrados argentinos no dejaría ver, seguramente, su pertenencia a cierto “socialismo romántico”, como le

³⁷⁸ Blest Gana, a lo largo de la novela, apoya cautelosamente la figura rebelde de la *Sociedad de la Igualdad* liderada por Francisco Bilbao. Jaime Concha ve en el *Martín Rivas* los elementos de una descripción de la inscripción en la mentalidad burguesa de las nacientes clases medias y su ideología oficial, el liberalismo romántico, en su artículo a estas alturas ya clásico “Martín Rivas o la formación del burgués” (1972).

³⁷⁹ En particular el *Portales* de Benjamín Vicuña Mackenna (1863), a la postre defensor del romanticismo que hiciera suyo— aunque de forma claramente hiperbólica y expedita— Francisco Bilbao. Una revisión reciente de este rasgo pragmatista de la república chilena puede leerse en Jocelyn-Holt, *El peso de la noche* (1997).

ha llamado Horacio Tarcus—siguiendo a la tradición marxista (2016).³⁸⁰ También es más o menos insólito que la defensa del “dogma socialista” (como le llamará Echeverría en 1846) se sostenga en una relación líquida con los gobiernos conservadores que se impusieron en Chile en el ciclo de 1830-1861. Incluso más: cuando se produce la revolución liberal de 1851, sostenida por el patriciado pipiolo (inspirada precisamente en lo que más tarde Engels llamará el “socialismo utópico” francés)³⁸¹ contra el gobierno de Montt, “Sarmiento estuvo entre los primeros en llegar al palacio de gobierno, a caballo y provisto de un arma [...] Lo que llevó a José Victorino Lastarria a comentar que Sarmiento era capaz de defender con su vida al gobierno que había defendido con su pluma” (Jaksic 1994, 49). Situación que da cuenta, en cualquier caso, de lo que la palabra socialismo era capaz de portar en la “contracoyuntura” (Romano 1993) sudamericana de la época: una protesta simultánea contra la secularización y el catolicismo, contra el individualismo y las fuerzas retardatarias.³⁸² En la jerga del Sarmiento dicha protesta emula el sueño de una civilización capitalista pacífica, o lo que es lo mismo, de un camino de justicia hacia la acumulación. Confirmando con ello una tesis clásica defendida por Lenin respecto al romanticismo de Sismondi³⁸³, con quien Sarmiento y otros emigrados argentinos eran

³⁸⁰ En *El socialismo romántico en el Río de la Plata (1837-1852)* Tarcus informa precisamente la ligazón entre una serie de autores (Echeverría, Vicente Fidel López, el propio Sarmiento) con el sainsimonismo francés, más tarde inscrito por la tradición en el marco de lo que fue llamado “socialismo utópico”. Para estos románticos ha habido además un aprendizaje doble entre el Río de la Plata y Chile: primero, que Rosas, el dictador, comprende mejor. Ha llegado, como queda claro con Alberdi, a un conocimiento más cabal de su propio pueblo y por tanto puede interpretarlo con mayor efectividad. Y, en segundo lugar, la experiencia del exilio chileno parece delinear un desplazamiento hacia el pragmatismo. Sarmiento, pese a su filiación con Echeverría y la idea de un “Dogma socialista” y la Asociación de Mayo, va a apoyar activamente a los gobiernos conservadores (véase: Tarcus 2016, 101-191).

³⁸¹ Cf. *Del socialismo utópico al socialismo científico* (1972). Particularmente interesante resulta que los emigrados argentinos, como muestra el señalado libro de Tarcus, hayan tenido un contacto intenso con las ideas del socialismo utópico, el sainsimonismo, Fourier y Lammenais.

³⁸² El concepto de contracoyuntura americana fue empleado por el historiador Ruggiero Romano para señalar un desfase entre el camino europeo y americano hacia el capitalismo. Aunque la hipótesis central del libro (la existencia de unas “coyunturas opuestas”) no nos servirá en el presente trabajo, algunos de los conceptos (como el de “refeudalización”) podrían ser útiles para entender el romanticismo (Romano 1993).

³⁸³ En su artículo “The Character of the Romanticists Criticism of Capitalism” Lenin define precisamente el error del romanticismo en los términos de una atribución causal: si el capitalismo es una “forma más alta de organización social”, entonces no puede estar poblado de contradicciones. O, en otros términos: el rechazo romántico al

relativamente familiares.³⁸⁴ Esta ilusión de un capitalismo de la paz universal, que no tarda en desvanecerse, es asumida por medio de un dinamismo político contradictorio, que defiende al orden portaliano católico y conservador en Chile, pero reivindica, en el horizonte, al socialismo europeo en los términos de una “sociabilidad”.

Es una reivindicación romántica del pueblo lo que compendia la polémica de 1842, y no su mero desplazamiento o abstracción en nombre de una aristocracia europeizante—hipótesis de lectura bastante difundida.³⁸⁵ Si esta reivindicación excluye o abstrae al elemento indígena, como también se ha indicado (Albizú 1998), es algo que debe ser resuelto mirando los efectos del conjunto de la obra de Sarmiento—y del autor al que enfrenta: el chileno-venezolano Andrés Bello.³⁸⁶ En todo caso, la “barbarie” y el “pueblo” funcionan a menudo como significantes interraciales. Incluso en textos tardíos como *Conflicto y armonía de las razas*, publicado en 1883, lo indígena no puede ser extraído de un contexto de conjunto, de un paisaje de perversión urbana y humana mucho más amplio, como lo atestigua la poderosa imagen del gaucho como un “indio a caballo”.³⁸⁷ Para Sarmiento, tan responsable como el elemento indígena de la imposibilidad de una civilización capitalista industrial en la América hispana, lo es de hecho el

capitalismo sólo aparece ahí donde este se manifiesta en su condición violenta estructural, contradictoria. La tesis dialéctica de Lenin anticipa a la lectura de Lukács sobre el romanticismo y su compromiso con una suerte de capitalismo orgánico.

³⁸⁴ No solo en el *Facundo* donde dice que Sismondi “nos descubre el vacío de las constituciones”, sino también en *Recuerdos de provincia* donde señala haberlo leído.

³⁸⁵ Alfredo Torrejón en su artículo “Sarmiento y las controversias literarias en Chile” afirma que al hablar del “pueblo” Sarmiento “pensaba en los miembros de las clases dominantes como lo evidencia el cuidado lenguaje que empleaba en sus obras de opiniones” (1989, 166). Como veremos esto no es exactamente así.

³⁸⁶ Francisco Albizú inscribe lo que llama “la abstracción del indio” en esta polémica literaria (1998, 218). Sin embargo, podría hacerse una lectura que promueva otra diacronía, y que ubique la abstracción del indio en otro momento de la historia intelectual, específicamente chilena, que corresponde con el trabajo de Nicolás Palacios y la historiografía liberal-conservadora.

³⁸⁷ Lo que Sarmiento llama el “desquicio general” es producido ante todo por el encuentro entre dos razas: la raza bovina y equina con la raza indígena. Estas “masas populares a caballo” son las que ponen resistencia a la vida y las instituciones europeas. El caballo realiza la primera liberación indígena, “rompe todas estas amarras [de la civilización católica], y el jinete a campo raso, donde no hay cercos que lo dividan [...] se siente libre en sus acciones” (2019, loc. 5600).

elemento español, que es portador del pasado—o el caballo, que eleva al indio por sobre la tierra. También en 1842, en su período vindicatorio del “socialismo” europeo, Sarmiento conjuga la hispanidad con las fuerzas retrógradas. El pueblo aparece ahí como un porvenir que debe soltarse de las cadenas de España y de la leyenda negra de la que es portadora.

La primera polémica: espontaneísmo y gramática

La primera polémica de 1842 que protagoniza Sarmiento, sin embargo, no alude directa ni teóricamente al problema del romanticismo: versa sobre la relación entre habla popular y gramática. Por un lado, Andrés Bello defiende una posición interesada en una experiencia de disciplinamiento popular de la ciudad letrada. Con ello, en mi opinión, la posición de Bello configura un mejor panorama para la modernidad capitalista. Respecto al disciplinamiento de las masas, Bello fue siempre consecuente con una posición de estructuración por arriba de las virtudes cívicas a contrapelo de las tendencias mórbidas y el imperio de las “impresiones”.³⁸⁸ Sarmiento, en cambio, permanece abierto a la potencia de lo que Bello llama idea-signo y al panorama de las pasiones.³⁸⁹ Ramos, comentando esta polémica señala que este constituiría un “momento populista” del pensamiento de Sarmiento. Sin embargo, relativiza dicho populismo, ya que el autor argentino mantendría un compromiso con la subordinación de la alteridad bárbara a la racionalización escrituraria (Ramos 2001, 36). Ramos dice que Sarmiento y Bello participan de la misma noción de progreso, algo que en este apartado quiero poner en duda. Si algo salta a la vista en esta escena es el reto a todo principio de constricción moral de la sensibilidad humana,

³⁸⁸ Véase, por ejemplo, el libro de Jaksic, *Andrés Bello: Pasión por el orden*. En 1845, unos tres años después de la polémica con Sarmiento, Bello recomendaba la lectura de una literatura didáctica frente a las novelas “llenas de interés sin duda [...] pero de un efecto pernicioso sobre la moral y las costumbres” (Bello 1981, 591). También Bello denuncia la “tendencia mórbida de nuestra sociedad a esas lecturas excitantes, donde sacrifica todo, hasta los más altos intereses sociales, a la fuerza de las impresiones” (592).

³⁸⁹ Nótese que Bello ya anticipaba este poder de la imaginación en el concepto de ideas-signo que emplea en su *Filosofía del entendimiento* (publicada en 1881).

cierta protesta contra la ley, incompatible con la “pasión por el orden” de Bello. Contra Bello, quien seguía de cerca una distinción utilitarista entre sensibilidad y conocimiento, Sarmiento recurre a una productividad plebeya.³⁹⁰

La discusión se abre con un cortísimo artículo de Pedro Fernández Garfías, personaje que ha pasado a la historia con relativa oscuridad, sólo alumbrada por su participación en la polémica. Se trata de un texto que investiga el uso de arcaísmos en la lengua chilena, rápidamente respondido en *El Mercurio* de Valparaíso en mayo de 1842 por un autor anónimo que firmaba como “Un recoleto”.³⁹¹ Este corregidor anónimo efectúa una de las divisiones maestras de la polémica, entre un español del “pueblo bajo”, la “imberbe ralea” y las “personas cultas e ilustradas” (Pinilla 1945, 16). Esta división, retomada también por Bello en otros textos para señalar los vicios de pronunciación de la “ínfima plebe”, debe su importancia al corte vertical que inaugura entre una dialectología de la clase alta y baja.³⁹² Un español patricio y otro plebeyo: división que configura una lucha de clases en el campo de la lengua en la que, de nuevo, la toma de partido de Sarmiento presenta cierta excepcionalidad.

Las razones son, en todo caso, diferentes a las de un compromiso transparente con la barbarie lingüística. Recuerdo al respecto que los discípulos de Bello utilizan la noción de “barbarismos” del lenguaje para reordenar el campo gramatical.³⁹³ Mi pregunta es si la primera intervención de Sarmiento carga con la ambigüedad observada por Ramos, o si es que podría deducirse en ella una noción “hobbesiana” y restrictiva de pueblo, en contraste con la multitud

³⁹⁰ La formación universitaria de Bello lo ponía, seguramente, en una posición de superioridad respecto a las elucubraciones de Sarmiento, más bien eclécticas y teñidas de un tono personal del cual dará que hablar. Sobre esta formación y el pensamiento filosófico de Bello, véase el libro de Arturo Ardao, *Bello filósofo* (1981).

³⁹¹ Norberto Pinilla, a quien le debemos una compilación de los artículos que hicieron su curso en la polémica, dice no poder atribuir a nadie este “curioso e interesante artículo” (1945, 16).

³⁹² Especialmente en sus “Advertencias sobre el uso de la lengua castellana” Bello utiliza el concepto de “ínfima plebe”, como se sabe, de resonancias latinas y maquiavelianas.

³⁹³ “Se equivoca grandemente [Fernández Garfías] al atribuir a los chilenos tácitamente, aunque sea el pueblo bajo, los barbarismos aunque, argullo, Anrique; voces que ni los mamones adulteran” (Pinilla 1945, 16).

desgranada y víctima de sus propias pasiones y violencias, o más bien se trata de una suerte de descenso romántico a la vida social y popular y la productividad del habla vulgar.³⁹⁴

La soberanía del pueblo—escribe Sarmiento—tiene todo su valor i su predominio en el idioma; los gramáticos son como el senado conservador, creado para resistir los embates populares, para conservar la rutina i las tradiciones. Son a nuestro juicio, si se nos perdona la *mala palabra*, el partido retrógrado, estacionario de la sociedad habladora (Sarmiento 1914, 215).

Esta división “populista”, si se quiere, conserva todos los rasgos de un compromiso con la vida social de la plebe que debe saltar por encima de la soberanía de “los gramáticos”. Así lo hace ver el propio Sarmiento hacia el final de esta intervención del 7 de mayo de 1842: “la gramática no se ha hecho para el pueblo [...] mejor es, pues, no andarse con reglas ni con autores” (218).

Sarmiento apuesta ingentemente por el “ejercicio popular” de la lengua: “se arma una disputa, se consulta al libro, i si alguno de los literatos se lleva un par de puñetazos, apostaríamos la camisa a que en su vida se olvida de cómo debe decirse” (219). La lengua debe organizarse al alero de esta espontaneidad de los puñetazos y del uso popular.

La respuesta de Bello confirma la actitud populista de Sarmiento en un movimiento inverso: deja ver quién es quién. No hay entre ambos autores una simetría de fondo operando sobre una divergencia puntual, sino la relación paradójica entre dos tipos intelectuales de la ciudad patricia.³⁹⁵ Andrés Bello es el intelectual burgués por excelencia, con una formación universitaria escolástica e inglesa capaz de entender la intrínquilis del utilitarismo y la “psicología moral” de los ideólogos. Como gramático Bello era ante todo un filósofo confiado en el rigor

³⁹⁴ Esto también me lleva a cuestionar la idea de Julio Ramos de que Bello defiende “la misma noción de progreso de Sarmiento”. En realidad, puede que, en un panorama general, ambos se comporten como intelectuales orgánicos de una burguesía en ascenso. Bello, sin embargo, es un intelectual cuidado. Su preparación universitaria, su conocimiento vasto de autores como Berkeley, James Stuart Mill, Kant, sin mencionar a los “ideólogos” franceses, lo ponen en una mejor situación para entender las tareas teóricas de la burguesía chilena. Véase, por ejemplo, cuando escribe sobre los “bienes representativos”, el poder del dinero y la utilidad del trabajo.

³⁹⁵ Simetría que es la hipótesis del mencionado artículo de Torrejón.

lógico de su propia ideología (Ardao 1986).³⁹⁶ Sarmiento, en cambio, confía lo que Borges (1945) llamó la “eficacia” de su literatura a las posibilidades de penetración de ésta en el enigma de la república, en la materia popular que se configura a la vez como obstáculo y como porvenir de la historia y de la cultura.³⁹⁷ Bello puede reclamar para sí el rol de filósofo, de magistrado patricio de la ley. Sarmiento, a su vez, se erige en tribuno de la plebe—que ambos autores ocupen un lugar dentro de lo que Ángel Rama llamó “ciudad letrada”, no cabe ninguna duda, mi problema particular es el tipo de contradicción que expresa la disimilitud. En efecto, la respuesta de Bello se basa en una doble impugnación: del predominio de la soberanía del pueblo sobre la lengua, y del tipo de invocación particular que hace Sarmiento de esa soberanía: “el pueblo que se invoca no es el que introduce los extranjerismos [...] pues, ignorantes de otras lenguas, no tienen de dónde sacarlos” (Bello 1981, 438). Son los “iniciados en idiomas extranjeros” los que introducen los extranjerismos. Con este gesto, Bello despacha el tipo de invocación demótica de Sarmiento, mostrando que en el fondo de sus reclamos hay un deseo y un capital aristocrático inconfesados. Contra este sector afrancesado, indica Bello,

reclaman justamente los gramáticos, no como conservadores de tradiciones, en expresión de los redactores, sino como custodios filósofos a quienes está encargado por útil convicción de la sociedad fijar las palabras empleadas por la gente culta, y establecer su dependencia y coordinación en el discurso, de modo que se revele fielmente la expresión del pensamiento (438).

³⁹⁶ A este respecto, cabe destacar la obra de Arturo Ardao, *Andrés Bello, filósofo* (1986), seguramente una de las mejores investigaciones sobre las inclinaciones filosóficas de Bello, su relación con Destutt de Tracy, las influencias que recibe en Londres de autores como Berkeley, Brown y sobre todo John Stuart Mill. Ardao tiene razón cuando dice que “el positivismo propiamente dicho, en sus definidas expresiones de escuela militante, fue sólo después de la muerte de Bello, si bien de inmediato, que inició su verdadera penetración en América Latina” (Ardao 1986, 135). Si bien la observación es razonable, Sarmiento ocupa también otro lugar.

³⁹⁷ Este texto de Borges, canónico en cuanto a la lectura que ofrece del personaje Sarmiento, requiere un tipo de deconstrucción aparte, y una reducción del pensamiento de Borges al tipo de sociedad que aspira, a las clases con las que se compromete. “Negador del pobre pasado y del ensangrentado presente, Sarmiento es el paradójico apóstol del porvenir. Cree, como Emerson, que en el centro del hombre está su destino; cree, como Emerson, que la evidencia de que se cumplirá ese destino es la esperanza ilógica. (...) En un incompatible mundo heteróclito de provincianos, de orientales y de porteños, Sarmiento es el primer argentino, el hombre sin limitaciones locales. Sobre las pobres tierras despedazadas quiere fundar la patria” (1945, 13).

Las tareas de la gramática quedan así anudadas a las de la filosofía: el discurso debe ser expresión del pensamiento, como en todo caso habría dejado claro en su trabajo (inédito) *Análisis ideológica de los tiempos de la conjugación castellana*.³⁹⁸ Bello no esconde la sorna cuando cita los versos del padre Isla, para conjurar al español-gálico: “Yo conocí en Madrid una condesa, que aprendió a estornudar a la francesa” (438).

Se ha hablado incluso, a partir de este diferencial patricio entre Bello y Sarmiento, de una proclamación de la “anarquía y el olvido del pasado y de toda regla” por parte del último (Uslar 1981).³⁹⁹ Sin duda esto constituye una exageración “bellista”, pero da cuenta del tipo de filiación maquinal que Sarmiento echa a andar en su concepto del lenguaje. En primer lugar, como teoría expresiva: el idioma es la expresión de cierto pensamiento vivo del pueblo, y cuando la lengua constituye un límite para dicha expresión, los extranjerismos constituyen un “torrente” que pasa llevándose las “telarañas fabricadas por un espíritu nacional mezquino” (Sarmiento 1914, 222). En segundo lugar, y esto parece lo más relevante, en la posición de Sarmiento se advierte una actitud hiperbólica respecto a la fusión, a la mezcla, a la capacidad de confluencia en una sustancia popular: “los idiomas vuelven hoy a su cuna, al pueblo, al vulgo, i después de haberse revestido por largo tiempo el traje bordado de las cortes [...] ennoblecen sus modismos, sus frases y sus valientes figuras” (227). La mirada conclusiva de Sarmiento queda muy bien retratada en su confianza en el “panteísmo de todas las civilizaciones”, en la “mezcla y la fusión de las ideas de todos los pueblos en una idea común, como la que empieza a prepararse”, en fin, en una potencia que:

³⁹⁸ Sobre esto, remito nuevamente al libro de Ardao, especialmente a “La iniciación filosófica de Bello” (1986, 27-93).

³⁹⁹ “Mientras los unos dogmatizaban en nombre de las reglas clásicas, como Hermsilla, y otros proclamaban la anarquía y el olvido del pasado y de toda regla, como Sarmiento, Bello trataba de armonizar lo que había de verdad en ambas posiciones extremas” (XLVIII, énfasis mío).

[adultera] las formas primitivas i excepcionales de cada idioma, i forman un caos que no desembrollarán los gritos de los gramáticos todos, hasta que el tiempo y el progreso hayan sacado al arte como los idiomas, de la crisis que experimentan (228).

Este *espontaneísmo* del lenguaje universal, asentado en la exuberancia de la imaginación popular, en la mezcla universal de las ideas populares, se inspira sobre todo en Herder, y tiene reminiscencias rousseauianas.⁴⁰⁰

Rousseau había conjurado a la escritura (“sustituye la expresividad por la exactitud”) y la gramática como bastardeo de una creatividad y una libertad más profundas, reivindicando una voz natural, sonora, frente a la prisión de la gramática:⁴⁰¹ “la naturaleza inspira a los sonidos, no los acordes; ella habla melódicamente, no a través de la armonía [...] sólo el ser viviente canta” (1986, 62).⁴⁰² Tanto en Rousseau como en Sarmiento, los dualismos se multiplican. Son ellos los que permiten la reivindicación de un mundo contra otro: la voz popular y el “panteísmo de las civilizaciones” contra los límites de la gramática, la naturaleza contra la lógica, la melodía contra la armonía, la civilización contra la barbarie, el interior contra Buenos Aires. Esta formulación de un mundo-otro que asalta el presente y lo desestabiliza constituye, en el fondo, un recurso del espontaneísmo romántico. El único filósofo importante del siglo XVIII que cita Sarmiento en su polémica con Andrés Bello es, de hecho, Johann Gottfried Herder, para apoyar una imagen

⁴⁰⁰ Achaca Sarmiento a los chilenos su falta de espontaneidad: “es la perversidad de los estudios que se hacen, el influjo de los gramáticos, el respeto a los *admirables modelos*, el temor de infringir las reglas, lo que tiene *agarrotada la imaginación de los chilenos*, lo que hace desperdiciar bellas disposiciones y alientos generosos. No hai espontaneidad, hai una cárcel cuya puerta está guardada por un inflexible culteranismo” (230). Subrayados míos: nótese como la lengua chilena está atrapada en cadenas. La particular concepción de la libertad se muestra en Sarmiento como libertad de la lengua, como exhuberancia de la imaginación.

⁴⁰¹ “La escritura, que debería cristalizar el lenguaje, es precisamente la que lo altera. Cambia no las palabras, sino que el espíritu, sustituyendo la exactitud por la expresividad. Los sentimientos se expresan mediante el habla, las ideas en la escritura” (1986, 21). Rousseau también imagina, en una clara filiación naturalista que, en mi opinión, teje su influencia en el tipo de escritura descriptiva de Sarmiento (véase por ejemplo su reflexión sobre las lagunas de San Juan en *Recuerdos de provincia*), un momento, una “edad cuando nada marcaba las horas” (45).

⁴⁰² Este texto, el famoso *Discurso sobre el origen de las lenguas* no cesa de promover un dualismo del que en todo caso Jacques Derrida se ocupará en *De la gramatología*. Rousseau parte instituyendo el dualismo entre voz y escritura, para terminar en otro dualismo entre melodía y armonía.

decidora: el lenguaje saltará por encima de su institución jurídica, gramatical, como una “explosión de la mina” (Sarmiento 1914, 231).⁴⁰³

Los argumentos herderianos en favor de un lenguaje natural pre-escritural son más complicados que los de Rousseau, y favorecen una interpretación metafísica diferente respecto al problema del “origen” de las lenguas, pero pertenecen al mismo horizonte de sentido—la construcción paralela de un contexto viviente, de un universo a la vez fragmentario y total capaz de capturar el sentido.⁴⁰⁴ Respecto al “sonido de los sentimientos” Herder nos lega términos ampulosos y emotivos:

En su contexto viviente [*lebendigen Zusammenhänge*], en la imagen total de su naturaleza pulsátil, acompañada por tantos otros fenómenos, se mueven suficientemente a sí mismos. Separados de todo lo demás, arrancados y deprivados de su propia vida son, seguramente, no más que cifras [*Ziffern*], y la voz de la naturaleza se transforma en un símbolo arbitrario (1986, 90).⁴⁰⁵

Lo que implica separar de nuevo dos campos opuestos, uno del lenguaje original, natural, primitivo (*Sprechen des Ursprungs*), y otro lenguaje metafísico (*metaphysischen Sprache*), gramatical, defendido en este caso por Andrés Bello.⁴⁰⁶ Los caracteres escritos, en efecto, no son más que sombras (*Schatten*). La mirada de Herder es la que proporciona a Sarmiento—como, por lo demás, había observado Halperin Donghi—esta necesidad de recurrir a un dualismo y a la

⁴⁰³ “Hemos querido, en cuanto a las formas, mostrarnos como somos, ignorantes por principios, por convicciones, dejando las cuestiones de palabras, según decía Herder, *para los que no están instruidos sino en palabras*; i como el zapador que pone fuego a la mecha, aguardamos impasibles la explosión de la mina” (Sarmiento 1914, 231).

⁴⁰⁴ Véase el artículo de Karl Guthke: “A Note on Herder and Rousseau”.

⁴⁰⁵ Para los términos en alemán, utilizo la edición alemana de 1981, *Aubhandlung über den Ursprung der Sprache*. La edición inglesa de 1966 se publica junto con el *Discurso sobre el origen de las lenguas* de Rousseau con un relativamente corto aparato crítico que muestra las semejanzas entre ambos textos. Aunque Herder conocía a Rousseau, es improbable que haya utilizado el *Discurso* de Rousseau para su *Aubhandlung*.

⁴⁰⁶ Algo que, nuevamente, deja bien claro Ardao: para Bello el lenguaje es metafísico.

exposición de un lenguaje total.⁴⁰⁷ Detrás del “panteísmo de todas las civilizaciones” encontramos idea de un enriquecimiento natural de la lengua sonora (*tönende Sprache*).⁴⁰⁸

La segunda polémica: por una vía romántica hacia el capitalismo

En la conocida como “segunda polémica” de Sarmiento, el argentino Vicente Fidel López involucra dos problemas, interiormente ligados, definitorios para entender el romanticismo: la expresión y la época. “El romanticismo no sólo abrió una ancha y nueva carrera al arte, sino a la expresión” (López 1941, 24). Para V. F. López esta capacidad expresiva del espíritu romántico se encuentra indisolublemente ligada a la época que restituye y pretende representar, la Edad Media.⁴⁰⁹ Lo importante es que la “tendencia reaccionaria” representada por la “literatura romántica” es aquí concebida como una “tendencia progresiva, no reaccionaria” (22).⁴¹⁰ La paradoja de un reaccionarismo progresista, oxímoron que ya había percibido Lukács como una de las propiedades del género romántico, se basa en la reivindicación de una dirección más original “de los pueblos del norte”, “más nueva, más independiente, más católica, más *moderna*”

⁴⁰⁷ Halperin Donghi muestra, sin embargo, una situación más complicada. El Herder de Sarmiento es *de segunda mano*, él sólo conoce al filósofo alemán por la intermediación francesa: “Ahora bien, no hay duda de que Sarmiento conoció a Herder. A Herder citaba cuando, en lo más encendido de la polémica literaria chilena, se proclamó devoto de las cosas y no de las palabras. A Herder, a su filosofía de la historia todavía cargada de trascendencia, achacaba Lastarria el «fatalismo» que dominaba en las ideas de los emigrados argentinos. Sin duda... Pero Sarmiento conoció a Herder a través de Edgar Quinet, y si es fácil encontrar afinidades entre Sarmiento y Herder es menos fácil hallarlas con ese Herder que Quinet tradujo no sólo a otro idioma sino a otra clave de ideas y aspiraciones. Herder, que a pesar de todas sus anticipaciones no era un romántico, en cuyo pensamiento luchaban y se acordaban tradición cristiana e innovación ilustrada, Herder contemplaba con serena maravilla el curso lento y majestuoso de la historia, las creaciones abigarradas de los hombres. En cuanto a la meta última estaba seguro como cristiano; como hombre de la ilustración era sólidamente optimista” (1972).

⁴⁰⁸ Si entonces la primera lengua de los hombres fue canción, fue canción tan natural para él, como conmensurado con sus órganos y sus impulsos naturales, tanto como el canto del pájaro ruiseñor lo es para sus semejantes [...] y este era, precisamente, nuestro lenguaje sonoro [*tönende Sprache*]. [...] Era la expresión del lenguaje de todas las criaturas en la escala de la voz humana” (Herder 1986, 137).

⁴⁰⁹ “La verdad es que la voz romántica expresa una cosa real y positiva, un hecho existente en la historia de la humanidad, un hecho pasado; pero que es un antecedente indestructible de época presente: la Edad Media” (Vicente Fidel López 1941, 22).

⁴¹⁰ La Edad Media, “eslabón en las edades del progreso humano”, expresa la serie de correcciones que el clasicismo y la era de la revolución francesa requerían por sus tendencias negativas internas: los valores del “catolicismo, la feudalidad y el idealismo” (59).

(65).⁴¹¹ Para V.F. López la modernidad debe admitir la posibilidad de una expresión retardataria, de un núcleo no-moderno, católico y orgánico del capitalismo: el *romance*, el “ideal caballeresco, independiente y caprichoso de los pueblos del Norte” (67). La organicidad medievalizante ha servido “en fin, para moralizar y sociabilizar los resultados de la revolución francesa” (71). Frente al problema de la expresión, que trata de resolver el atractivo de la literatura romántica, se erige también la cuestión de la época, del contexto histórico del romanticismo, y aquí se produce un colapso de la época en la literatura. La literatura romántica no es un artefacto o un aparato de la época, sino su expresión, su verdad: “la literatura es la expresión de la sociedad y de la época” (59).

El sentido de esta cópula entre época y literatura puede ser interrogado a partir de lo que Jean-Luc Nancy y Lacue-Labarthe llaman el “absoluto literario”, “*la teoría misma como literatura*, o, lo que equivale a lo mismo, la literatura produciéndose y produciendo su propia teoría” (2001, 35).⁴¹² Pero ello sería insuficiente si no se capta la complicación dialéctica que hay en este colapso romántico doble, de la literatura en la época y en la teoría, porque si la literatura romántica es no el índice, sino la *expresión* de la época, o de su institución paradójica (progresista-reaccionaria en los términos de V. F. López), es también la teoría que permite un acceso a la verdad histórica. Sarmiento da por sentado esta homología expresiva: primero entre la época y el romanticismo, luego entre la literatura y la época, y finalmente entre la literatura y el socialismo. Por eso el romanticismo aparece superado, no por el clasicismo o las tendencias revolucionarias—frente a las cuales ha sido una “verdadera insurrección literaria como las políticas que le han precedido” (1914, 304), sino por la escuela y la doctrina socialista. De

⁴¹¹ Subrayados míos.

⁴¹² Subrayados de los autores. Véase también: “el romanticismo como *el género de la literatura*: la genericidad, si se acepta esta expresión, y la generatividad de la literatura, captándose y produciéndose a sí mismas en una Obra inédita, infinitamente inédita. Lo *absoluto*, por consiguiente, de la literatura” (2001, 33).

nuevo, el socialismo es la época, y particularmente la época literaria, cancioneril, “cuyas doctrinas no ha hallado escritas en un libro, pero que se le revelan por el espectáculo de nuestras necesidades”, particularmente de la necesidad de favorecer “a todos los que sufren” (305).⁴¹³ Sarmiento efectúa en este punto un desplazamiento espectacular, que ofrece con toda su viveza el verdadero sentido del socialismo romántico denunciado por Marx y Engels en el contexto europeo: se trata de un anudamiento del socialismo a los deseos de ascenso social, a los suyos propios y a los que ve reflejados en la posibilidad de un término para renovar los “despojos” del romanticismo, que deja desamparada su tarea (305).⁴¹⁴ El socialismo, en efecto, parece una sucesión genérica del romanticismo. De ahí la capacidad de este último, observada entre otros por Frederic Jameson, para “enmascarar” el antagonismo social y el drama edípico, particularmente la lucha de clases, mediante la creación de un nuevo marco, un mundo completo instituido como *Gestalt* o alteridad total (Jameson 1980, 124-126).⁴¹⁵

Sarmiento expresa entonces esta reivindicación anacrónica de una modernidad corporativa, acogedora, meritocrática y aspiracional—la paradoja final, en este sentido es que la alteridad de la civilización debe excluir una barbarie de la que también es portadora, las tendencias antisociales de la acumulación. Parafraseando a David Viñas: el capitalismo puede ser la barbarie, o puede ser la civilización, la locura o la sociabilidad, etc.⁴¹⁶ Hay un capitalismo

⁴¹³ “El *socialismo*, es decir, la necesidad de hacer concurrir la ciencia, el arte i la política al único fin de mejorar la suerte de los pueblos, de favorecer las tendencias liberales, de combatir las preocupaciones retrógradas, de rehabilitar al pueblo, al mulato y a todos los que sufren. De esta escuela puso en Francia la primera piedra Beranger, combatiendo por el pueblo, i en España, Breton de los Herreros que ha combatido en el teatro a los carlistas, a las preocupaciones retrógradas, hablando el lenguaje que adopta hoy la España” (305).

⁴¹⁴ “[El romanticismo] ha destruido todas las antiguas barreras que se creían inamovibles, lo ha revuelto i destruido todo. Pero no construyó nada tampoco, i desapareció el día que concluyó su tarea. ¿Quién ha sucedido en el lugar que dejó desamparado?, ¿quién aspira al menos a sucederle? El socialismo” (305).

⁴¹⁵ Particularment en “Magical Narratives: Romance as Genre” (publicado luego como “Magical Narratives: On the Dialectical Use of Genre Criticism” en *The Political Unconscious*). Jameson ensaya aquí varios problemas para leer el romance, que requerirían un tratamiento aparte. Uno de ellos es la relación con la comedia, de donde proviene la idea de enmascaramiento o encubrimiento del conflicto edípico y la lucha de clases (1980, 124).

⁴¹⁶ En este sentido cabría interrogar el corte entre locura y acumulación. ¿No es la acumulación otra formulación posible de la locura?

civilizado y otro bárbaro. Por eso no sorprende que Sarmiento reclame la consigna sismondiana: “*a cada uno según sus obras*, esta es la lei que rige en la república de las letras i la sociedad democrática” (1914, 229). “A cada cual según su necesidad” se traduce en la escritura de Sarmiento; eso sí, como figuración de su propia situación social y su propia voluntad de ascenso, frente a un clasismo desenfrenado de la sociedad que lo acoge—la república de las letras portaliana de Chile en 1829-1861. Una república que ha tratado al sujeto popular del romanticismo y el socialismo, al “vulgo”, al pueblo, al “roto” inclusive, como simples “lacayos” (307).⁴¹⁷ “No—ironiza contra los chilenos; [ustedes] son gente rica i acomodada, llevan una vida decente i recogida, i sobre todo son caballeros de mui alta alcurnia” (320-21). El socialismo aparece entonces como literaturización del sueño romántico, como posibilidad de un democratismo capitalista.⁴¹⁸ Sarmiento evidencia aquí el núcleo romántico de la mentalidad mesocrática, la copertenencia confusa, aunque continuada, entre una defensa del capitalismo moderno y una mentalidad o una psicología anticapitalista de las clases medias, como afirmará un siglo más tarde Ludwig von Mises.⁴¹⁹

Parece confirmarse teóricamente en las intervenciones de Sarmiento y V. F. López, no sólo el “absoluto literario” y la revuelta herderiana y rousseauiana contra la *ley* figurada como gramática, sino también la poderosa intuición de Lukács respecto al romanticismo como una gran confusión ideológica, como el deseo de alcanzar una modernidad capitalista que no aniquile

⁴¹⁷ “Este literato ha tomado al lacayo nada más que por el lacayo. No ha visto que un lacayo es el peón, el artesano, el marino, el bodegonero, el roto, el hombre, en fin, que se halla mal colocado en la sociedad i que sin embargo puede ser un hombre extraordinario” (307).

⁴¹⁸ Respecto a un movimiento similar en la Alemania del siglo XIX: Michael Löwy, *Georg Lukács: From Romanticism to Bolshevism* (1979).

⁴¹⁹ En su libro *La mentalidad anticapitalista* von Mises, en efecto, va desentrañando las variadas formas en que cierta “mentalidad anticapitalista” se manifiesta en diversas clase sociales, incluyendo sectores acomodados. Lo que von Mises no llegó a resolver es cómo esa propia mentalidad anticapitalista es, por así decirlo, el núcleo negativo del capitalismo. Sólo hay sostenimiento discursivo de algo así como la “mentalidad anticapitalista” en la posibilidad de que haya *otro* capitalismo más acorde a esos deseos mesocráticos de justicia y equiparamiento social. En Sarmiento, dichos sentimentalismos están bien presentes.

las propias “relaciones sociales”—lo que Sarmiento y otros llaman precisamente *sociabilidad*.⁴²⁰ Que esa sociabilidad haya sido envilecida por la contrarrevolución monetarista del capitalismo tardío, dice mucho respecto de las ilusiones sobre un capitalismo “social”, sobre una sociabilidad capitalista, denegada ahora en nombre de la barbarie “neoliberal”.⁴²¹ Es romanticismo, por otra parte, el que trasunta en la reivindicación que hace Vicente Fidel López del “espíritu caballeresco” de los pueblos del norte, toda vez que en él se fragua el sueño de un capitalismo orgánico—con sus expresiones culturales idealistas, caballerescas. También es romanticismo el que pervive en los viajes de Sarmiento, incluso cuando más abismado en la experiencia del capitalismo estadounidense:

No es aquel cuerpo social un ser deforme, monstruo de las especies conocidas, sino un animal nuevo producido por la *creación política* [...] De manera que, para aprender a contemplarlo, es preciso antes educar el juicio propio, disimulando sus aparentes faltas orgánicas, a fin de apreciarlo en su propia índole, no sin riesgo de, *vencida la primera extrañeza, apasionarse por él, hallarlo bello, y proclamar un nuevo criterio de las cosas humanas, como lo hizo el romanticismo* (Sarmiento 1942, 20).⁴²²

La posibilidad de una recepción romántica del capitalismo norteamericano queda enunciada claramente. Seguramente este y otros momentos operan una transformación en el pensamiento de Sarmiento, de la que el presente trabajo no puede dar cuenta. Se trata más bien por ahora de mirar el límite de una interpretación en la que Sarmiento es un intelectual orgánico neto, un burgués ascético—e incluso weberiano.⁴²³ Y de enunciar cómo, en cualquier caso, la prosa y la literatura de Sarmiento no está en condiciones de renunciar a una fascinación enigmática con la

⁴²⁰ Si hay algo propio al marxismo y a la “ruptura epistemológica” que constituyó en los términos de Althusser, de hecho, es la clara conciencia de esta imposibilidad, del carácter intrínsecamente antisocial del capitalismo. De nuevo, por medio de una composición social dialéctica, el capitalismo sólo se constituye como esta “sociable insociabilidad”, en los términos de Kant.

⁴²¹ Recuerdo a este respecto la famosa frase de Tatcher: “there is no such thing as a society”.

⁴²² Cursivas mías. Sobre esta situación, puede consultarse la relación de Sarmiento con Emerson y Mary Mann, a quienes visitó en Concord. En *Recuerdos de provincia* la prosa emersoniana ya se deja entrever cuando habla de los huarpes y de los paisajes de su natal La Rioja.

⁴²³ Ha sido la sugerencia de Dardo Scavino hacia el final de su libro.

barbarie, el vulgo, el pueblo—incluso ahí donde ese segmento erróneo y obliterado es denunciado, necesita ser liberado de la experiencia que representa la dictadura de Rosas, un capitalismo esquizoide, inorgánico, insocial, bárbaro. En cambio, el capitalismo de Sarmiento será uno contaminado (o higienizado) por la experiencia del romanticismo, adquiriendo de hecho la categoría de “creación política”. Confianza en la subjetividad creadora que también denuncia Lukács un siglo más tarde. La vacilación de este cuerpo textual será muy bien percibida por los intelectuales chilenos que le enrostran su condición social “lacaya”. Salvador Sanfuentes no dudará en decir que Sarmiento “ha estrujado su mollera para producir desatinos expresados en un lenguaje campanudo e ininteligible” (1941, 37). Sólo una interpretación que no enigmatice a la alteridad, que asuma frente a ellas una distancia postromántica, podría calificarse de orgánica en el sentido de su pertenencia a las necesidades del capitalismo.

Vanishing mediator: hacia la alteridad de las masas

Cuando el teórico y crítico literario chileno Grínor Rojo dice que Sarmiento representa, o que incluso, “ha sido fundamento teórico” del *modus operandi* de las oligarquías latinoamericanas desde el siglo XIX hasta hoy, lo que se efectúa es un síncope conceptual que achata las posibilidades que ofrece una deconstrucción dialéctica de la historia de las ideas (Rojo 2012, 169). Para dicha lectura, Sarmiento reflejaría una doble marca de nacimiento de la intelectualidad orgánica de la oligarquía: la subordinación al naciente imperialismo norteamericano—denunciado, en contraste, por Martí, héroe de un latinoamericanismo más prístino y más revolucionario—y al universalismo europeo, colonial, que impone una visión progresista de la historia.⁴²⁴

⁴²⁴ “Estas oligarquías actuaron siempre [...] justificando sus actuaciones con el argumento universalista. Como Sarmiento, dieron por sentado que nosotros (*vgr.* Ellos) pertenecíamos (pertenecían) a la misma familia que los habitantes de la metrópoli y que nuestro (su) *fatum* no era otro que recorrer el camino que ellos habían recorrido (...)

Por el contrario: la comprensión de Sarmiento en el contexto de cierto romanticismo, de la “ley del corazón” rousseauiana, y la dramática necesidad de encontrar un tipo de alteridad más vasta que reviente por dentro la estructura del discurso, apareciendo como aquello que *altera* la continuidad de la palabra (el *alter*-ego de la ciudad letrada), de la letra, de la gramática: todo eso indica una polaridad en una tensión ideológica decimonónica más compleja, cuyos elementos constrictivos deben ser enunciados si se quiere una comprensión adecuada del “universalismo” oligárquico, o del pensamiento conservador. No es que Sarmiento esté fuera del pensamiento burgués ni del conservadurismo, es que representa un vértice de desarrollo diferencial, al menos hasta 1850. Mediante cierta torsión argumentativa, el afuera de la civilización, la barbarie, aparece ya contenida en este otro adentro, que sólo puede ser descrito y ponderado como fascinación con la otredad, con una alteridad que expresa al ser, que asedia y circunvala las tentativas de progreso y de industria. Althusser describió con elocuencia (en un contexto mucho más filosófico) la forma en la que el romanticismo concibe la razón como un retorno “en círculos” a cierto núcleo irracional.⁴²⁵ Es una vía a la razón por medio de sus bordes. Situación casi develada en una cita de *Recuerdos de provincia* en la que Sarmiento describe una vieja pirámide, signo de la revolución americana de 1810: “dos veces la he visto por las tardes [a la pirámide] rodeada de dos o tres vacas que iban a buscar abrigo bajo su sombra contra los rigores del sol. La pirámide es la tumba de la revolución, muerta en la infancia, ruina ya a los treinta años de erigida” (1945, 73). Ubicada en el centro de la metáfora, la razón es una ruina

Porque estaban y siguen estando convencidos de que la historia del mundo es una sola y que en ella hay algunos que van más adelante y otros que van más atrás” (Rojo 2012, 169).

⁴²⁵ Para Rousseau la razón, en efecto, solo podría ser encontrada “retornando al sí mismo para encontrar, en el corazón, la naturaleza fuera del círculo [de la razón], que continúa hablando en el corazón. Es un escape [de la razón] por la vía del adentro: *uno deja el círculo por la vía del adentro*” (59). Sarmiento, se puede decir, a la inversa, sólo deja el círculo de la barbarie por la vía del adentro y, simétricamente, sólo es capaz de instalarse en el círculo de la razón por la vía de su afuera: Facundo Quiroga, la extensión, el “interior”.

enterrada en la pirámide, a la que tenemos acceso paradójicamente, por medio de un paisaje costumbrista y bárbaro; las vacas que toman el sol en ella.

La exagerada inclinación con la que Sarmiento concibe su propia tarea es, sin embargo, el síntoma de una transición.⁴²⁶ Jameson, en un artículo de 1973, entendió la naturaleza de estas figuras (ideologemas) transicionales a partir del concepto de *vanishing mediator*, mediación evanescente. Se trata de una intensificación singular de rasgos aparentemente sancionados por la época. Una mediación que no puede sino desaparecer en su propia constitución hiperbólica, porque intensificando rasgos ideológicos de un todo-complejo anterior, asume ser un pivote para el agotamiento de ideologías quebradas. No es casual que Jameson se explique con ejemplos tomados del romanticismo: precisamente porque hay algo del trabajo del duelo en aquello que se desvanece al interior del romanticismo, algo cuyo resultado puede ser la recomposición del sujeto o su hundimiento en la melancolía.⁴²⁷ Es un agotamiento, casi una extinción de la existencia total, orgánica, del sujeto respecto a su vida social y sus fuerzas productivas—algo que Marx señala de paso sobre las ideologías precapitalistas.⁴²⁸ El romanticismo de Sarmiento

⁴²⁶ Esto con independencia de las formas en que una literatura filosófica posterior reivindica a los gauchos y a los bárbaros. En primer lugar, la prosa de Lugones, la recuperación del *Gaucha Martín Fierro* de José Hernández, la posterior construcción filosófico-literaria desde Martínez Estrada hasta Carlos Astrada.

⁴²⁷ Este artículo es uno de los más ricos de Jameson. Y parecería que las tres partes del texto podrían tratarse como problemas independientes (romanticismo/restauración, *vanishing mediator* propiamente tal y finalmente el problema de la relación edípica de Weber). No puedo hacerme cargo de su exposición completa en el contexto de este ensayo, pero es claro que al lado del problema del *vanishing mediator* se encuentra para Jameson la interpretación del tránsito europeo hacia las ideologías individualistas, postrománticas, a las que Weber les dará tanta importancia. Weber mismo, eso sí, se sitúa en una situación paradójica: es un intelectual cuasi-romántico—como enfatizará después Michael Löwy (1979). “Podemos quizás sugerir sobre todo que el objeto del duelo del romanticismo es el mundo aristocrático mismo, que ni siquiera la restauración es capaz de traer de vuelta a la vida [...] Podríamos entonces describir el romanticismo como el retorno a la conciencia de una pérdida en *shock* e ira, un intento vano por recuperar el objeto asumiendo y proponiendo la fatalidad propia en vías ‘interesantes’. Pero en el mediosiglo [XIX] este *shock* es ya anticuado, y el propio objeto del duelo está perdido” (1973, 56). Este tránsito del romanticismo a la melancolía podría ser también investigado en las elaboraciones “sucedáneas” al romanticismo del criollismo, lo que podría calificarse como una “jerga de la autenticidad” sudamericana.

⁴²⁸ Marx observa, sobre todo, la correspondencia entre el poder político y la explotación económica, y su consecuencia más evidente: el patriarcalismo. Lo que Marx entiende aquí por rasgos precapitalistas es, de hecho, una serie de elementos que también pertenecen al orden capitalista, como la identificación de las clases dominantes con sectores emergentes, o sobresalientes, de las clases dominadas (Marx 1946, 562).

parece pertenecer a este tipo de “instituciones mediadoras que pueden dar cuenta del pasaje temporal e histórico de una etapa a otra” (Jameson 1973, 75).

El concepto de mediación evanescente es inaugurado por Jameson a partir de la “ética protestante” weberiana, que muestra cómo la intensificación de valores religiosos y precapitalistas, su desplazamiento a un “reino de los medios” de acentuación generosa, cumple la función paradójica de permitir el tránsito hacia ideologías post-religiosas. La ironía dialéctica es que la “religionalización” de la actividad ética funciona como agente del propio proceso de secularización.⁴²⁹ Dialéctica que, para Jameson, también permitiría explicar el rol de la superestructura no como un tipo de sustancia jurídico-política separada, sino como un lugar de contra-efectuación ideológica.⁴³⁰ La pregunta que se abre aquí inevitablemente es si la mera presencia del romanticismo, en todo caso yuxtapuesto con una ideología del progreso y la industrialización, sería un elemento suficiente para afirmar que Sarmiento forma parte de una mediación que luego se desvanece. Afirmación que requeriría, al menos, inscribir a Sarmiento en el conjunto de ideogemas y estructuras sociales que su escritura contribuyó a extinguir. La historiografía se ha encargado de mostrar que, en todo caso, al “momento” de Sarmiento en la historia de las ideologías no le sucede, ni con mucho, una etapa de aceleración de la acumulación capitalista urbana: ocurre más bien una suerte de refeudalización “capitalista”, una persistencia del régimen hacendal, el rentismo y sus métodos de subordinación ascética de la fuerza de

⁴²⁹ “Este momento hace más que sugerir que la religión no es, como el análisis marxista vulgar ha sugerido, el mero reflejo de una transformación infraestructural: ciertamente, cambia el énfasis desde la relación y los fines conscientes, superestructurales, y nos lleva a poner atención al hecho de que la religionización cambia la organización misma de los medios” (74).

⁴³⁰ Žizek establece una hipótesis de lectura sobre el concepto de Jameson con la que, sin embargo, podríamos estar en desacuerdo: el *vanishing mediator* implica una inversión de la relación entre estructura y superestructura. En realidad, para Jameson lo que está en juego es más bien el carácter de estructura de mediación de toda superestructura, su rol de condensación contradictoria de situaciones que son orgánicamente estructurales pero que se presentan como literatura, jurisdicción o estética.

trabajo campesina, al lado de un predominio abrumador del capitalismo agrario.⁴³¹ Lo que daría cuenta de una bifurcación de los efectos de Sarmiento: su prosa es el síntoma no de un tránsito efectivo hacia el capitalismo urbano y su consiguiente utopía, la ciudad burguesa, sino de su imposibilidad. Así, a las ilusiones de un capitalismo *social*, orgánico, le sucede un pragmatismo tosco, que se desentiende del afrancesamiento y de las metáforas revolucionarias como aquella de la “vieja pirámide”. Inversamente, ocurre también un cambio de estatuto dramático de la alteridad: el otro ya no es una vastedad ni un enigma, una estructura de sentido anudada al paisaje contra-urbano de la barbarie, sino una aglomeración, ya sea denunciada como “dictadura del número” (hispanismo reaccionario) o convertida en el objeto de una copiosa literatura sobre las multitudes y las masas.⁴³² Es el tránsito de la ciudad burguesa a la ciudad masificada, experimentado también como aparición de unos nuevos bordes urbanos.⁴³³

Con todo, ello no quiere decir que Sarmiento no haya sido el objeto de una continuidad no sólo en lo que Josefina Ludmer llama “literatura gauchesca”, sino también en el “aguafuertismo”; el ensayismo nacional que, paradójicamente, abandona el sueño capitalista de Sarmiento para abrazar una noción de argentinidad irónica, criolla, campestre. Ahí tenemos al *Mito gaucho* de Carlos Astrada, la *Radiografía de la pampa* de Exequiel Martínez Estrada y, en cierta manera, retóricas autenticistas como la de *El hombre mediocre*, del médico José

⁴³¹ Claudio Robles discute en 2009 las tesis clásicas sobre la hacienda latinoamericana, y particularmente la chilena, que sostenían que el campo representaba un espacio atrasado de la sociedad. La hipótesis de Robles es que, al contrario, es el campo el motor del desarrollo económico y que, inclusive, el agro cumple aquí una doble función en el sentido de proletarianizar la fuerza de trabajo y al mismo tiempo expandir la hacienda como territorio rural (Robles 2009).

⁴³² Nos referimos sobre todo a autores como Lagarrigue, el Ramos Mejía de *Las multitudes argentinas*, al Nicolás Palacios de *Raza chilena*, a ciertos pasajes centrales de Euclides da Cunha y a novelas como *Raza de bronce* o ensayos como *Pueblo enfermo* de Alcides Arguedas. En la literatura esta transformación tendrá expresiones vastas, sobre todo en el naturalismo. Quizás la novela más representativa de este cambio de estatuto de la alteridad sea *En la sangre* de Cambaceres, aunque también hay visos de la misma situación de “interregnum” epocal en la novela chilena *El roto* de Alberto Edwards—mucho más tardía.

⁴³³ Concepto también tomado de Romero (1992).

Ingenieros, discípulo de Sarmiento, o *El payador* de Leopoldo Lugones. Incluso más allá, de forma quizás inesperada, Sarmiento se vuelve inspiración para una generación de comunistas liderados por Aníbal Ponce, quien no dudará en calificar al riojano como “constructor de la nueva Argentina” contra la plebe rosista, sistemáticamente dictatorial, antidemocrática, autoritaria y antisemita. Sarmiento estará al centro de estos debates, aunque siempre ocupando ese lugar insterticial del que no es, todavía, un intelectual plenamente burgués—ve más acá o más allá de los deseos de acumulación de la clase dominante argentina—ni tampoco un criollista mítico—su rechazo a la figura misma de Facundo Quiroga y los caudillos gauchos lo imposibilita de ocupar ese lugar. La continuidad de su pensamiento revela acaso lo difícil que es subsumirlo en la idea del estadista burgués cuando incluso proto-anarquistas como Ingenieros o comunistas como Ponce codifican su pensamiento en un sentido tan diverso.⁴³⁴

El escritor Vicente Pérez Rosales, “amigo” de Sarmiento, expresa un tipo de transformación en la ideología sudamericana que ya no consiente al romanticismo, o que al menos lo cambia de situación al interior de la narrativa. Su escritura funciona entonces como un borde crítico de la mediación evanescente sudamericana. *Recuerdos del pasado* constituye un ejemplo de cómo una prosa más cómica que bella es erigida en novela nacional. Desde temprano, la elite chilena, partiendo por el intendente de Santiago, Benjamín Vicuña Mackenna, convertirá esta novela de viajes en un libro nacional.⁴³⁵ A esa misma necesidad de encontrar en una pieza de aventuras la fraseología representativa del ser chileno, le corresponde el mito, difundido por uno de los críticos más oficiales de la literatura chilena, Alone (seudónimo de

⁴³⁴ Al mismo tiempo, cabe recordar lo que *todas* las retóricas pro-sarmientistas tendrán en contra: la reivindicación revisionista y nacional-popular de la dictadura de Rosas hecha por autores como Jauretche, Puiggrós y otros.

⁴³⁵ Sobre esta conversión y transformación de *Recuerdos del pasado* a la altura de un clásico, véase el informativo artículo de Rafael Sagredo, “La invención de un clásico: los *Recuerdos del pasado* de Vicente Pérez Rosales” (2013).

Hernán Díaz Arrieta), de que Miguel de Unamuno habría afirmado de *Recuerdos del pasado* que era “el mejor libro chileno”.⁴³⁶ El crítico Luis Oyarzún, famoso por sus lecturas espiritualizantes de Gabriela Mistral, dirá de Pérez Rosales que era “radicalmente español, a la manera unamunesca, discontinuo y variable en la epidermis del espíritu, pero vitalmente fiel a una filosofía central que era en él sino la fe en la vida” (1967, 97). “Pragmático” y “realista” también han sido epítetos para calificar esta obra (Pinedo 2021, 268).

Habilitada por una narrativa de la que *Recuerdos del pasado* constituye una fuente inaugural, la ideología chilena, cada vez más germanófila y espiritualista, verá en la crónica de Pérez Rosales la ruptura con una cierta ideología romántica. Sin embargo, esta novela funciona, más allá de la colección de curiosidades que implica, como un vértice crítico del *vanishing mediator* sudamericano. Porque, en efecto, si lo que abre la novela es una curiosa nostalgia por la vida de ayer, por los recuerdos de la colonia y las peripecias de las familias patricias de Santiago que apoyaban la causa de la independencia durante la reconquista, etc., lo que la cierra es una celebración neta de cierto anti-galicismo: “¿es mucho que se nos afrancese hasta la médula de los huesos?” (2019, 418).⁴³⁷ Pérez Rosales no duda en quejarse de la arrogancia argentina, y de su “amigo” Sarmiento:

Los argentinos en general no sabían hacerse estimar en el país que los asilaba, porque si bien es cierto que algunos entraron en las excepciones de esta verdad, también lo es que a cada paso nos encontrábamos con flojos y descomedidos [...] Sarmiento cuando vino por primera vez a Chile, tenía más talento que instrucción y menos prudencia que talento [...] conciencia. Pues al mismo tiempo que elogiaba la pureza del lenguaje, la propiedad de los giros y la perfección artística del canto elogiado, que arrancó a la culta pluma de don Andrés Bello la funesta catástrofe del templo de la Compañía, ocurrida el 13 de mayo de

⁴³⁶ Nótese que la investigación literaria reciente ha desmentido casi del todo esta atribución unamunesca, véase “*Recuerdos del pasado*: la invención de un clásico” (Sagredo 2012, 56).

⁴³⁷ “Nosotros que nacemos ahora a la francesa, que paladeamos bombones franceses, que vestimos a la francesa y que apenas sabemos deletrear cuando no vemos otra cosa escrita sobre las portadas de las tiendas, sobre las paredes y hasta sobre el mismo asfalto de las veredas: peluquería francesa, modas francesas, sastrería francesa, y que al remate, a penas pinta sobre nuestros labios el boso cuando ya nos hemos echado al cuerpo, junto con la literatura francesa o su traducción *afrancesada*, la historia universal y especialmente la francesa escrita por franceses, ¿es mucho que se nos afrancese hasta la médula de los huesos?” (Pérez Rosales 2019, 418).

1841; se le vio salir en las mismas columnas de El Mercurio, donde con audaz despropósito señaló que era un desatino estudiar la lengua castellana, porque el castellano era un idioma muerto para la civilización y otras herejías literarias de este tipo, intercaladas con descomedidos insultos a nuestra pobre literatura patria. Nos trató de tener entendimientos bobos (196).

Esta diatriba contra los emigrados argentinos, y particularmente contra la figura de Sarmiento, hace juego en la novela de Pérez Rosales con una particular facilidad para el chisme, característica de una literatura de masas y sobre las masas que lo sucederá al finalizar el siglo XIX y principiar el XX.⁴³⁸ Figura del chisme atajada en la imagen del *cagüineo*, un chilenismo proveniente del mapudungun que señala la voluntad de destruir al otro a sus espaldas: “Sarmiento en literatura era más loco que pedante” (197).⁴³⁹ Además está mencionar la defensa cerrada de Andrés Bello y de la lengua española, que servirá a la crítica literaria nacional para forjar la ecuación de Pérez Rosales como perteneciendo al arsenal de autores del hispanismo.⁴⁴⁰ Finalmente, trasluce en este retrato la necesidad de romper con toda vanidad del espíritu, la denegación burocrática de la invención literaria.

Al lado de esta denegación anti-romántica, que ya deja ver los rasgos de un racionalismo erguido contra la locura, surge la constante necesidad de cifrar en el relato los negocios, las aventuras comerciales en el norte de Chile, el viaje aurífero a California, los incidentes en el desierto americano, las empresas y los recursos perdidos, las “ferias de aventureros”, y finalmente la colonización de Valdivia, el sur austral de Chile, por parte de un puñado de alemanes que Pérez Rosales se encarga de instalar en ubicaciones estratégicas. Resalta una visión

⁴³⁸ Se ha señalado, por ejemplo, que la novela de Cambácères, *En la sangre* es una obra de chismes.

⁴³⁹ Formas más vulgares de esta tendencia del libro se encuentran, por ejemplo, en el relato de Vicente Pérez Rosales sobre su viaje en barco a California, donde un sujeto obeso y “con abultadas caderas” recibió el sobrenombre de “Culatus”, y casi provoca un accidente: “nos precipitamos derribando asientos y quebrando platos, hacia la puerta de la cámara, y como esta se encontraba obstruida por el gordo Culatus, que con el susto olvidó que debía perfilarse para pasar por ella, el impulso combinado de todos nosotros despidió como taco de cañón sobre la cubierta al endemoniado promontorio que nos obstruía el paso” (245).

⁴⁴⁰ El mencionado Luis Oyarzún recuerda una escena en la que Pérez Rosales recuerda con nostalgia la “tranquila y patriarcal comunidad extinta”, es decir, la colonia. “Hay en él un acento de nostalgia” (Oyarzún 1967, 97).

del material humano diferente a la de Sarmiento y sus viajes, sin ningún ensimismamiento en la barbarie, sin espacio para el enigma. Contrata indios para mover embarcaciones, para quemar bosques, y castiga otros “despreciables indígenas” en su desacato contra los colonos alemanes. Produce una economía literaria acorde a la acumulación capitalista de datos, nombres de minerales, técnicas de producción del oro y anécdotas extractivistas en California, en Mendoza, y en el pueblo de Chañarcillo, hoy extinto, que Vicente Pérez Rosales acompaña con chismes escabrosos: el “gordo Culatus”, el cura Aldao, la historia de un minero traicionado por una zamba adúltera.⁴⁴¹ Y sin embargo, al lado de esta mentalidad burocrática, prolifera una rebelión contra la ciudad, un criollismo anti-urbano. Acusa irónicamente a la “cultura ciudad de Santiago” de difamarlo a propósito de la colonización alemana, se entrevista con el dictador Rosas, el alter-ego gaucho de su “amigo” Sarmiento y destaca en él los rasgos de la honradez, “los hermosos ojos azules, [la] nariz aguileña y un par de labios, aunque finos, perfectamente diseñados” (399). Toma mate con el dictador durante seis días y sirve, en *Recuerdos del pasado*, como ventrílocuo del revisionismo rosista, dando a entender que los emigrados argentinos han difamado a un “hombre excepcional” (400). También comenta emocionado como en España besa la “espada real de la soberana católica, doña Isabel I”, y se abraza a una hispanofilia incondescendiente con el resto de la Europa culta, ni con su “natal” Francia (416).⁴⁴²

El romanticismo de Sarmiento, en fin, es el síntoma de una imposibilidad cultural y estructural, un reflejo *invertido* de la persistencia de ideologemas que consagran la

⁴⁴¹ El estremecedor relato de un hombre al que su mujer le es infiel reiteradas veces, y a la que azota con inusitada violencia, acompaña esta escena de Chañarcillo.

⁴⁴² Pérez Rosales habría sido educado de hecho en el francés, idioma que aprendió primero que el español. Sobre España, también afirma: “Como hijos de esa madre patria que tan poco conocemos, después de recorrer Europa más con ánimo de instruirnos que con el de buscar alegres pasatiempos, cuando llegamos a España nos parece que hemos llegado a Chile. Cielo, producción, idioma, costumbres, todo nos parece nuestro. Dos veces he estado en la Península y las dos me he ausentado de ella con verdadero sentimiento, lo que no me ha sucedido al separarme ni de la misma Francia, en cuyo idioma todavía pienso (414).

refeudalización. Invertido, digo, porque resiste a la barbarie (la refeudalización) por medio de una hipertrofia literaria que convierte al otro en enigma. Pérez Rosales, en el otro vértice de un mismo sistema de mediaciones evanescentes, consagra una prosa burocrática y al mismo tiempo hispanizante, capaz de convivir con la acumulación capitalista chilena y sudamericana, mercantil y hacendal al mismo tiempo.⁴⁴³ Es el síntoma de una transformación epistemológica; un nuevo conocimiento del otro, ya no concebido como alteridad ni como enigma, al alero del concepto protoideológico y protocientífico de las “masas”. Este nuevo lenguaje intentará retomar, ya despojado de aspiraciones románticas, las tareas de expurgación y estructuración de la otredad a las que pertenece el *Facundo*—no sin experimentar, en determinados contextos, el mismo fracaso. Mientras Sarmiento representa el momento de mayor intensidad del sueño romántico, con sus rasgos espontaneístas y populistas, Vicente Pérez Rosales constituye una suerte de colapso en la narrativa empresarial-hispanista. Posteriormente las masas, las “multitudes argentinas” de Ramos Mejía o el “pueblo enfermo” de Alcides Arguedas, así como la novela naturalista, ayudan a dibujar otro paisaje ideológico en el que Sarmiento es en realidad completamente irreconocible, salvo como un residuo o resto pampeano.⁴⁴⁴

⁴⁴³ Al respecto: Salazar, Gabriel. *Mercaderes, empresarios y capitalistas* (2018).

⁴⁴⁴ Cito aquí evidentemente a Horacio González, *Restos pampeanos*.

Chapter 5: Psicología de Masas y Jergas de la Autenticidad

El miedo a las aglomeraciones y la génesis del fascismo en Sudamérica

“Negra leche del alba te bebemos de noche
te bebemos al mediodía la muerte es un maestro de

Alemania”

Paul Celan

“Se precisa pues, hoy día, convertir a la masa en pueblo nuevamente”

Oswaldo Lira

Conceptos tendenciales

Retomo la idea central del capítulo anterior: la literatura de Sarmiento constituye un ideograma del agotamiento de las tendencias románticas al interior del pensamiento post-independista en América Latina. Sus artículos contra la posición de Andrés Bello, escritos en 1842, así como obras cumbre de su estilo como el *Facundo* o *Recuerdos de provincia*, se ubican en el romanticismo, pero también evidencian los límites de una enigmática interpretación fetichista de la alteridad nacional, del gaucho. Son intervenciones donde priman el aglutinamiento del sentido del mundo en torno a la “barbarie”, con su núcleo de intraductibilidad (“heterogeneidad radical”, dice Julio Ramos), cierto espontaneísmo del lenguaje de inspiración

herderiana y rousseauniana, y la reivindicación de un paisaje original, primigenio que habría sido dañado de forma irreversible por el Buenos Aires rosista. En contraste, *Armonía de las razas*, escrito décadas después en 1871, anticipa una preocupación positiva por la alteridad bárbara que, en vez de fetichizarla en los términos del “enigma de la república” que hallamos en el *Facundo*, promueve su comprensión, a la altura de la dignidad científica.⁴⁴⁵

Ello no implica que Sarmiento anticipe, de forma a menudo dramática, el tipo de lenguaje racializante que en *Conflicto y armonía de las razas* se convertirá en tono generalizado de su prosa. De hecho, en otro famoso episodio de confrontación con Andrés Bello, escribe que “Arauco es una tierra fronteriza, una nación extraña a Chile y su capital, un enemigo implacable que Chile debe absorber, destruir y esclavizar”; y que “para nosotros, Colocolo, Lautaro y Caupolicán, a pesar del hecho de que Ercilla los vistiera con ropajes civilizados, no son más que indios asquerosos” (1909, 219-220). Lo que da cuenta, en todo caso, de la disposición enteramente singular, de la etnicidad ficticia chilena, tempranamente comprometida con una reivindicación blanqueada, criollista y autenticista del “pueblo originario” que sin embargo deniega al elemento mapuche.⁴⁴⁶ Sarmiento, en otros términos, se opone a esa forclusión: quiere que lo mapuche se presentifique como tal, como salvajismo, para luego eliminarlo.

⁴⁴⁵ Aun así, en *Conflicto y armonía de las razas* todavía se pueden percibir los elementos de una comprensión romántica de las edades históricas. Por ejemplo, en la concepción que tiene Sarmiento de la “edad del caballo”: “Ha debido haber una edad del caballo, que permite al hombre desligarse del suelo, aspirar otra capa de aire más pura, mirar a los demás hombres hacia abajo, someter a los animales y sentir su superioridad por su dilatación del horizonte, por la ubicuidad de morada, por la impunidad obtenida sustrayéndose a la pena. En América marca de tal manera una época la introducción del caballo, que puede decirse que suprime dos siglos de servidumbre para el indígena, lo eleva sobre la raza conquistadora, aun en las ciudades, hasta que el ferrocarril y el telégrafo devuelvan a la civilización del hierro su preponderancia.” (Sarmiento 2019, 321)

⁴⁴⁶ Forcluye: es decir, convierte el núcleo del discurso en algo invisible. Distingo aquí el término forclusión de su familiar inmediato en el discurso freudiano, la represión. La represión deja un resto de lo reprimido en el inconsciente. La forclusión hace que ese elemento reprimido simplemente no esté, deje de existir. La denegación, a su vez, es una suerte de represión consciente.

En Sarmiento y sus contemporáneos, en definitiva, nos encontramos con una tensión característica de las formaciones ideológicas temprano-capitalistas, entre una apología de lo medible y lo cuantificable (una “ideología de la ciencia” en términos de Georges Canguilhem), y un estilo que busca en la naturaleza y la sensibilidad no-civilizada una respuesta a las imposibilidades del desarrollo industrial. Es una tensión entre industrialismo y romanticismo, entre mercantilismo y escapismo moral. Tensión hallable no sólo en Sarmiento, sino también en el estilo literario que hereda del romanticismo estadounidense, y su relación ambigua con la commodificación de lo social (Gilmore 1988).⁴⁴⁷ La psicología de masas difiere de la operación romántica, que fetichiza la alteridad haciéndola relucir como enigma, para proponerse una explicación, a menudo al nivel de la metáfora médica, de la totalidad de las aglomeraciones sociales y los fenómenos de aglutinamiento urbano. Se puede decir que hay una diferencia epistemológica, pero sobre todo una honda ruptura en el estilo. Sin embargo, eso no exime al psicologismo del halo de misterio que lo recubre cuando, por ejemplo, en la prosa contrainsurgente de *Os sertões*, Euclides da Cunha coincide con la mistificación monumental del paisaje y el medio geográfico, del cataclismo y la mesología, que había tenido su expresión más prístina y lograda en el *Facundo*.

En cualquier caso, el agotamiento del romanticismo no responde a una modificación históricamente verificable, que ajusta la génesis terminológica y conceptual a la génesis histórica y temporal. Este ajuste genético fue la apuesta de Foucault para pensar la sucesión, superposición y crisis de diferentes “paradigmas”. Por el contrario, las crisis de las formas de la imaginación y

⁴⁴⁷ No es este el espacio para ahondar en esta relación. Sin embargo, si se considera la traducción que hiciera de Sarmiento Mary Peabody Mann, viuda de Horace Mann, y el haber entrado en contacto con Emerson y Thoreau durante su visita a Concord en Estados Unidos, puede hacerse la relación y la genealogía entre Sarmiento y el romanticismo americano. José Ingenieros trató la relación entre Emerson y Sarmiento en su libro *Hacia una moral sin dogmas* (1919).

las interpelaciones ideológicas sólo invitan a pensar sus reincidencias. Esta estructura tendencial del concepto no desmiente su génesis histórica, sino que la utiliza para evidenciar su composición con el presente. No resulta casual, en este sentido, la reemergencia reciente de diversas psicologías de masas, la “persistencia” de lo teológico político en términos de Claude Lefort (1996), y la respuesta abiertamente romántica a diversas revueltas contemporáneas.⁴⁴⁸ Los sinuosos procedimientos por medio de los cuales una clase dominante fragmentaria y asincrónica produce sus propias interpelaciones ideológicas en América Latina, constituye una oportunidad para leer la “filosofía espontánea” de la literatura y el ensayismo señorial, conservador y burgués. Al menos, en su institución tendencial.⁴⁴⁹

Resulta particularmente enriquecedor para una perspectiva de estos conceptos tendenciales e interpelaciones ideológicas que instituyen el pensamiento “hegemónico” latinoamericano, la clarificación de las psicologías de masas y su persistencia. Horacio González definió dichas tendencias como “psicología social de las multitudes”, y abarcó en ellas un arco que va desde Sarmiento hasta Rozitchner, pasando por Ramos Mejía (1999, 325). Encontramos

⁴⁴⁸ Véase, por ejemplo, Herrera, Hugo: *Octubre en Chile* (2019). Sobre una interpretación psicologicista de la revuelta de 2019 en Chile, Peña, Carlos: *Pensar el malestar*. Eugenio Tironi también ha retomado los motivos lebonianos para entender la revuelta chilena en *La irrupción de las masas y el malestar de las elites* (2020). Lo que resulta característico es el análisis de las formas de irrupción y violencia popular, para utilizar un término de Gabriel Salazar, que se basa en la supuesta neurosis social, la histeria, el contagio. La persistencia de la metáfora médica también se deja sentir en Arturo Fontaine (2019).

⁴⁴⁹ La naturaleza tendencial de los conceptos fue resaltada por Louis Althusser, quien en *Para leer El Capital* clarifica el modo en que un concepto es “adecuado a su campo de inadecuación” (2001, 90). Paradójicamente, el concepto procede espoloneando la realidad, estableciendo sobre ella los jirones de una interpretación limitada por un campo que no se le termina de parecer. Los conceptos son, como dice Jacques Lezra, “muletas gastadas” (2015). Al mismo tiempo, sin embargo, la metáfora más o menos spinozista de Althusser debería dejar espacio para la problemática de la “abstracción real” o concreta identificada por Alfred Sohn-Rethel, para explicar la génesis de las categorías en el intercambio mercantil y el fetichismo de la mercancía (2017). Y es que al decir que la realidad “tiende” al concepto, para utilizar una fórmula plenamente hegeliana, decimos que es su articulación coyuntural la que lo produce. Su reincidencia, de esta manera, está no sólo vinculada al deseo de ciencia, sino también a la situación en la que se incardina. De tal manera que la relación problemática entre concepto e historia se vuelve un engorroso pero necesario procedimiento clarificador—no para reducir, sino para indicar las posibilidades materiales de enunciación de un término, de una idea, de un sistema de representación literaria, etc. El propio Sohn-Rethel, en un libro menos trabajado, ha debido partir de una dialéctica singular, históricamente situada, de la crisis de la república de Weimar y su relación con el “socialismo del estúpido” (*den Sozialismus der Dummen*) constituido por el antisemitismo alemán—el término es de August Bebel (Sohn-Rethel 1987).

la psicología de masas de izquierda a derecha, seguramente, pero ¿cómo se representa a las masas, a la plebe o a las multitudes, y cuál es el índice de legibilidad de cada uno de estos conceptos? O, mejor dicho, ¿cómo se produce una representación adecuada de la alteridad a los límites y funciones estratégicas dominantes? Finalmente; ¿cuáles son las derivas, consecuenciales o no, del psicologismo burgués en Sudamérica? Lo que parece olvidar una teoría de la cultura comprometida con un salvataje nacional de los textos emblemáticos es que ellos no son producidos fuera de lo que el marxismo entendió bajo la violenta figura de la “última instancia” (Althusser 1967). Aunque sea bajo unos índices de sobredeterminación que hacen ilegible la lucha de clases en la literatura, la necesidad dominante de articular una teoría inteligible sobre la irrupción del proletariado urbano le es consustancial a las psicologías de masas. Lo que en todo caso no implica un retorno al marxismo vulgar y los determinismos clasistas, sino una enunciación del nudo traumático con el que todo psicologismo intenta lidiar, que bien podría merecer el nombre de revuelta, amenaza plebeya, lucha de clases.⁴⁵⁰

En particular, aquí me interesa la relación contradictoria y solidaria entre dos tradiciones intelectuales, entre dos “dispositivos”, en el sentido no sólo foucaultiano, sino también althusseriano del término; como producción de una estructura conceptual específica que permite la “unidad del ver y del no-ver”, es decir, la coherencia sistemática de un campo terminológico y

⁴⁵⁰ Esto, que podría parecer una obviedad o incluso una nimiedad, es lo que está ausente de un modo “salvaje” en el libro de Horacio González que ha servido a este capítulo como modelo de articulación de un problema—*Restos pampeanos* (1999). González, con todo el genio teórico que poseía, efectúa un redescubrimiento de los textos para rescatarlos de su incardinación, ya sea de los lindes del marxismo vulgar, o de lo que llama el “dispositivismo”, es decir, la inscripción de los autores en la historia de paradigmas inaugurada por Foucault y seguida en Argentina por autores como Hugo Vezzetti y su versión local de la *Historia de la locura*. Sin duda que este capítulo vale como homenaje al trabajo de Horacio González, pero advierte también la imposibilidad de desmarcar la dialéctica de los textos de un teatro de operaciones que el marxismo japonés ha descrito como “dialéctica del capital”. Una dialéctica sin historia, sin subtexto, parecida al espíritu del mundo. Si ese espíritu existe o no, no es mi problema: se trata más bien de su modulación en el capitalismo tardío. Por poner un ejemplo: la pregunta fundamental del marxismo de postguerra fue sin duda por las condiciones económico-políticas que hacen posible el fascismo. Si ese esquema interpretativo está abandonado, todavía queda por ajustar cuentas con la imposibilidad de que Hitler hubiese escrito *Mein Kampf* sin el escenario de profunda desincorporación del campo proletario alemán en la República de Weimar y el ascenso de la burguesía industrial en un contexto atrasado.

comprendido.⁴⁵¹ Primero, la psicología de masas, que traduce los sucesos históricos, la emergencia de los personajes y los hechos de violencia social a una serie de metáforas médicas, biológicas, psiquiátricas e inclusive psicoanalíticas sobre la neurosis social, el contagio y el “malestar”. Segundo, lo que he decidido llamar “jergas de la autenticidad”, siguiendo un término de Theodor Adorno. Si bien Adorno restringe este concepto a un tipo específico de filosofía, la jerga constituye un sistema alternativo al psicologismo, aunque por otra parte sólo sea epistemológicamente posible partiendo de éste.⁴⁵² Lo que es singular, en definitiva, es la relación de unidad y ruptura de ambos dispositivos.

En el fondo, la psicología de masas y la jerga de la autenticidad podrían ser definidas como un “double bind” dialéctico.⁴⁵³ Se trata de la unidad contradictoria, y al mismo tiempo del sistema de pinzas de un área predominante del pensamiento burgués, constituido a partir del positivismo y del espiritualismo. Este zigzagueo también expresa un tipo de trueque que György Lukács, en su polémico y denostado trabajo, *Die Zerstörung der Vernunft*, identificó como la deriva irracionalista del viejo ideal burgués de la ciencia europea.⁴⁵⁴ Porque si el asalto o la

⁴⁵¹ Como muestra el artículo de Agamben, “Qué es un dispositivo”, el sentido foucaultiano del término lo acerca a la posibilidad de entender mecanismos y prácticas. Para Althusser, en cambio, se trata de una definición epistemológica que permite entender la constitución de un ideologema. El concepto foucaultiano, como bien muestra Agamben, tiene un sentido arquitectónico y hasta sociológico: pretende capturar la filigrana de disposiciones estratégicas de lo que llamamos la “sociedad” (Agamben 2011).

⁴⁵² Adorno utiliza el concepto para analizar la filosofía de Martín Heidegger en el momento en que escribe *Dialéctica negativa*.

⁴⁵³ Véase, por ejemplo, el texto de Jacques Derrida: *Who is Afraid of Philosophy* (2002). Lo que aquí se enuncia también tiene relación con esta relación identificada por Derrida entre una tecnociencia y una filosofía: “double bind of techno-science (formalization)/philosophy (mother/natural tongue)” (106).

⁴⁵⁴ Lukács parece utilizar este mismo modelo para analizar el surgimiento del expresionismo y el surrealismo como un mero cambio de perspectiva sobre lo que se identificaba como fundamento irracional de la conciencia de masas, y que aparece en el capitalismo tardío (para el autor húngaro “época del imperialismo”) como asunción de la narrativa en el lugar que antes se denostaba. Si el naturalismo de Zola estaba comprometido con mostrar el fundamento psicológico desviado de las clases desposeídas, el surrealismo y el expresionismo asumen esa desviación como deseo de encarnar la esquizofrenia y paranoia. Sin duda esta posición llevó a Lukács a muchos equívocos, como su intolerable compromiso con la denostación de Kafka. Al mismo tiempo, empero, le permitió mostrar el realismo como una tendencia literaria (de Thomas Mann, en particular) distinguida respecto de esta relación reversible entre positivismo e irracionalismo. Véase: *Realism in Our Time: Literature and Class Struggle* (1978).

“destrucción” (*Zerstörung*) de la razón provienen, para Lukács, de algún lugar, este es el de la reversibilidad entre cientificismo biologicista e irracionalismo. Lo que de hecho confirma la hipótesis de la que parte este capítulo, a saber, la relación de aquiescencia política mutua entre las psicologías de masas, cargadas de metáforas biológicas, y las jergas de la autenticidad que se lanzan en búsqueda de los arcanos del ser nacional y el telurismo político.

Si bien este capítulo convoca autores bolivianos como Alcides Arguedas, así como al brasileño Euclides da Cunha, el énfasis permanece puesto en los intelectuales argentinos y chilenos que, abiertos a la afluencia del conservadurismo europeo, llegan sin embargo a resultados disímiles. Mientras que las masas argentinas quedarán signadas por la barbarie, incluso para ser reivindicadas bajo ese estigma en los fueros de la *gauchipolítica* y el revisionismo “nacional-popular” de autores como Osvaldo Puiggrós, el “pueblo chileno” es enconadamente incorporado a una etología del orden y la uniformidad del mestizaje. Simultáneamente: el mito de Diego Portales se instituye como imago del orden nacional, y en cambio el personaje histórico del dictador Juan Manuel de Rosas, encarna la vivacidad del miedo a la plebe. Miedo intensificado por la inmigración latino-europea y el peronismo.

Consecuencia central de la imago del orden nacional y la ideología del mestizaje en Chile, es la belicología burguesa y el compromiso de toda la casta dominante con ideologemas militaristas que regulan no sólo la vida institucional, sino también la narrativa racial sobre el ser chileno como unidad y mezcla de dos pueblos guerreros. Se halla en *Raza chilena* de Nicolás Palacios una suerte de génesis ideal del fascismo belicológico, un prelude de la doctrina jungeriana de la “movilización total” y el concepto de “guerra total” de Ludendorff que será fundamental en las ontologías de la guerra del ejército chileno. Por otra parte, cuando la literatura social intente componer una imagen menos benevolente, más salvaje del “roterío” y las

capas marginales que acechan la ciudad burguesa en Santiago, es autocorregida por su actitud depravada. Mi única intención, a lo largo de este capítulo, es proveer claridad epistemológica adicional sobre los filosofemas de la intelectualidad orgánica de las capas dominantes en América Latina, y su inevitable deriva en el fascismo. Mostrar la forma inadvertida en que la literatura del izquierdismo se instituye como espejo de esta últimas, requeriría otro trabajo subsecuente, que el presente ensayo anticipa como riesgo, mostrando las casillas vacías que deja toda hermenéutica conservadora, dispuestas a ser ocupadas por ideologemas nacionales de toda índole—incluyendo el liberacionismo.

Psicología de masas: antecedentes teóricos

Aunque popularizada en el contexto del positivismo francés, especialmente después del libro de Le Bon (*Psychologie des foules*, publicado en 1895), la psicología de masas tiene una larga data. Varias décadas separan el libro de Le Bon de sus antecesores románticos (Víctor Hugo, Balzac), y se puede decir que pertenece a un lenguaje de ruptura, el psicologicismo, que cristaliza de forma efectiva y directa. Incluso antes de Le Bon, la literatura de Zola en su novela *Germinal*, la historiografía conservadora de Hippolyte Taine, y la sociología de Gabriel Tarde, perfilaron la psicología de masas como punto de atracción de una serie de ejercicios intelectuales, convirtiendo el juicio de las mentalidades y las enfermedades psiquiátricas en el verdadero centro de todo diagnóstico político y social.⁴⁵⁵ Como señala Foucault en su *Historia de la locura*, el contagio es el concepto de fondo de esta retórica sobre la locura y sobre las masas, sobre la multitud enferma y sus “desbordes”, y su reverso lógico es la fundación de toda

⁴⁵⁵ Particularmente en el caso de la literatura debe pensarse en *Germinal*. Parte fundamental de esta suerte de diagnóstico social es el rol que le es asignado a la mujer como factor de inestabilidad y propulsor de la violencia, la imagen de la *femme fatale*, etc. (Barrows 1981, 43-113)

una ideología del confinamiento.⁴⁵⁶ La cuarentena de las mentes enfermas aparece no sólo como una solución médica: implica toda una teoría política sobre el contagio. Sin embargo, el énfasis foucaultiano en la mirada médica avasalla lo que la psicología del siglo XIX traía como herencia del romanticismo; una forma de lidiar con la alteridad. La elipsis latinoamericana hacia el psicologismo muestra muy bien este tránsito, toda vez que la vieja masa racializada de indios que aparecen en la literatura sobre la barbarie como una otredad salvaje, termina dramáticamente transmutada en la negrada urbana, en la chusma o, en el caso chileno, en la fantasía nacional del “pueblo originario”.⁴⁵⁷

El primer núcleo de la psicología de las masas está constituido por la amenaza que supone el goce femenino para el patriarcalismo victoriano. El señero libro de Susanna Barrows, *Distorting Mirrors*, describe en detalle esta torsión antifemenina, constitutiva de la psicología de masas, así como el fondo de nostalgia heteronormado y patriarcalista, y la misoginia inherente de autores como Taine, Tarde o Le Bon: “para la mayoría de los psicólogos de masas, el feminismo significó anarquismo: precisamente debido a esta simplificación, exageraron el poder, el tamaño y el fervor revolucionario de los movimientos de mujeres” (Barrows 1988, 53).⁴⁵⁸ El combustible de la psicología de masas francesa en el siglo XIX es, en efecto, esta misoginia burguesa que imagina la sociedad como un sistema de confinamiento e industriosisidad patriarcal. La doble fantasía del sexo débil y de la mujer nerviosa, sumada al evento real de las mujeres de la

⁴⁵⁶ “El confinamiento traiciona una forma de conciencia para la cual lo inhumano sólo puede sugerir vergüenza. Hay aspectos del mal que tienen tal fuerza de contagio, tal poder de escándalo que cualquier publicidad los multiplica infinitamente. Sólo el olvido puede suprimirlos” (Foucault 1965, 67).

⁴⁵⁷ El término “pueblos originarios” es la forma en que se reconoce a los Mapuche en Chile desde la etimología estatal. La idea del pueblo originario chileno ha sido sucesivamente dotada de fundamentos antropológicos y lingüísticos ya sea en la obra de Tomás Guevara o Rodolfo Lenz.

⁴⁵⁸ Téngase en cuenta que Antecesor directo de la *Psychologie des foules* es la *Psychologie des femmes*, libro publicado por Le Bon en 1887; en 1897 Ryckère publica el artículo “La Femme criminelle et la prostitution”; los mitos de la “virgen roja” y las Pétroleuses, las mujeres que apoyaron la Comuna en la revolución de 1871 combustionan la misoginia psicologicista.

Comuna en 1871, las *Pétroleuses*, contribuye al anudamiento entre el fantasma femenino y la institución de la ideología psicologicista.⁴⁵⁹

En la cumbre de su trabajo, Taine reconocerá abiertamente esta saturación disciplinaria: “no he hecho más que psicología pura, psicología aplicada a la historia—nada más” (1864). Taine es el autor por excelencia del género, pero Le Bon instituye a través de su obra un sistema de popularización que, contra todo pronóstico—y contra su propia ineptitud para convertirse en un intelectual respetado—lo transforma en el amuleto de un lenguaje que se extendió mucho más allá de su nombre, alcanzando el estatuto del paradigma.⁴⁶⁰ La introducción del elemento inconsciente es una de las programaciones agudas de Le Bon, que liga a las masas con cierta preponderancia al estímulo, al contagio, y a la homogeneización. “Nuestro punto de partida será siempre la multitud”, dice Le Bon, añadiendo que “la inteligencia no influye sobre las colectividades siendo que éstas están solamente bajo el influjo de sentimientos inconscientes” (2019, 199). Las masas representan el “estado de barbarie” por su retorno al “mismo” (202), a la homogeneidad nimia que suprime las tendencias heterogéneas de la institucionalidad.

Sin embargo, Le Bon no se deja sorprender por su propio lenguaje. Espera de él una vertiente científica que le permita entender a las masas, no simplemente denostarlas. Por eso se esmera en conectar la “sustitución de la actividad consciente de los individuos por la acción inconsciente” (2) con la “imaginación popular” (73), así como con la “imagen sorprendente que llena y toma posesión del cerebro” (86). Las masas, para Le Bon, actúan determinadas por las imágenes. Su filosofía, entonces, no es simplemente la de un positivista resentido con la

⁴⁵⁹ Para una profundización en las *Pétroleuses*, véase el libro de Edith Thomas, *The Woman Incendiaries* (2019), publicado originalmente en francés como *Les Pétroleuses*.

⁴⁶⁰ Sobre los límites de la obra de Le Bon en el contexto del psicologismo de masas francés del siglo XIX, “Gustave Le Bon and the Popularity of an Idea” (Barrows 1981, 162-89).

violencia política del anarquismo europeo, como piensa Barrows, sino también una teoría de la imaginación popular y la sugestión visual.

Por otro lado, en las masas no hay un predominio neto del instinto revolucionario (Le Bon afirma que las masas son “rabiosamente conservadoras”) ni de las tendencias criminales: exhiben un “sentido moral” retratado en los hechos de la Comuna (210). El psicologismo muestra aquí su veta más compleja, y su capacidad de inspirar a sectores completos de la epistemología social, incluyendo el socialismo.⁴⁶¹ El artificio leboniano no consiste tanto en su impronta científica, inferior a la de autores más prolíficos del psicologismo como Taine o Tarde, sino en su profundo sentido y productividad políticos: la primera advertencia de *Psychologie des foules* es precisamente un llamado terminante a desconfiar de la estupidez colectiva que es el rasgo aparente de la psicología de las multitudes.⁴⁶² Las masas han entrado en la historia como un fenómeno imparabile, cargando con el vicio inoculado del “primitivo comunismo” y su condición pre-civilizatoria (12). Por lo tanto, el domador de masas debe andarse con cuidado, tener una especial precaución: la multitud es controlada por imágenes y sugestiones, y por la variabilidad del contagio. “Todos los grandes estadistas de todos los tiempos y de todos los países han considerado la imaginación popular como la base de su poder y nunca han intentado gobernar oponiéndose a ella” (83).

La experiencia revolucionaria de 1789 y el ciclo de descomposición que abre en el seno de la conciencia católica europea, habían producido como efecto el reaccionarismo—gestándose desde antes, por cierto, en obras como las de Barruel y Zeballos. Pero en términos históricos, la

⁴⁶¹ Probablemente Trotsky conocía a Le Bon a través de Freud, cuestión que demuestran sus notas. Pero es sugerente que en su magnificente *Historia de la revolución rusa* haya planteado fórmulas de corte leboniano, cuando dice por ejemplo que las masas entran a la acción revolucionaria no por su deseo de transformar la sociedad, sino por sus instintos profundamente conservadores (2016, 23).

⁴⁶² “A pesar de la extrema inferioridad mental de las masas—incluyendo asambleas elegidas—afirmo que sería peligroso manipular su organización a pesar de esta inferioridad” (Le Bon 2019, 2).

experiencia de la Comuna es el acontecimiento determinante del psicologismo. Al ponerse en contra de la Comuna, Taine y los psicólogos de masas instituyen una efectivísima retórica del temor.⁴⁶³ Si la facundia del terror como caso político e histórico fue el producto del jacobinismo, los *communards* desataron una elocuencia burguesa cuyo fundamento es el “miedo a las masas”, para usar un término de Etienne Balibar (1991). Paradójicamente, el reaccionarismo burgués tiene ante sí la “conciencia histórica del proletariado”, como habría dicho Lukács, pero no está dispuesto a reconocer la lucha de clases. El término “masa” designa, para recubrir el núcleo traumático de la experiencia burguesa, la amenaza proletaria, capturándola en una metáfora plástica.⁴⁶⁴ Este es el sentido de la imagen de Tarde para describir a las masas; son un “gigantesco gusano pulsátil” (Barrows 1981, 192). Se trata de una capacidad para la mutación y la metamorfosis que incluso suscitará la atribución de rasgos emancipatorios, aun cuando la psicología de masas constituya el tránsito epistemológico de la burguesía hacia el reaccionarismo y los ideogramas del resentimiento moral (Jameson 1981).

Incluso si las psicologías de masas han dejado una estela de apropiaciones constructivistas (piénsese, por ejemplo, en la relación productiva entre el pensamiento deleuziano y la sociología de Tarde), su propensión natural es el autenticismo, la denuncia de los hombres mediocres, el realce de mentalidades aristocráticas o cuasi-darwinistas. Desde José

⁴⁶³ La influencia de Taine no sólo se ciñe sobre las ciencias sociales (Le Bon, Tarde), sino también sobre una serie de novelistas como Emilia Pardo Bazán, Maupassant y Émile Zola. Su libro más importante, la obra magna *Los orígenes de la Francia contemporánea* constituyó una obra maestra de la literatura histórica que inspiró también a la historiografía latinoamericana en autores como Francisco Antonio Encina y José María Mejía Ramos.

⁴⁶⁴ Si Hegel es el filósofo más completo del pensamiento burgués en el siglo XIX es porque está informado, en el sentido de lo que da forma, de la tendencia inherente del capital hacia una subsunción de la vida humana y la proletarización total, que él leyó como división entre una “sociedad civil” (reino de la necesidad) y una “sociedad política”. El acceso privilegiado de Marx a esta problemática de división interna de la sociedad burguesa, división que a la larga se mostrará como escisión clasista, es lo que lo empuja al conocimiento económico—y no, como podría pensarse, un positivismo disciplinario. Si el término “masas” está ausente del uso conceptual hegeliano es porque el filósofo de Jena capturó como nadie la transformación que supone el capitalismo, en los términos de una imposibilidad final para pensar cualquier alteridad en los términos de lo extraño.

Ingenieros a Ludwig von Mises, la institución teórica del psicologismo dibuja magnos esfuerzos por denunciar una tendencia a la estupidez en las conjunciones humanas. Ortega y Gasset, hechizado con el evento de las masas, denuncia el advenimiento de las aglomeraciones al poderío social como un mal de la sociedad moderna: “la muchedumbre, de pronto, se ha hecho visible, se ha instalado en los lugares preferentes de la sociedad” (1983, 142-45). Ortega es, seguramente, el más prolífico de los autores de la literatura sobre las masas; instituye en el “lleno” del capitalismo, el entrelazamiento entre “los servicios de la técnica” y los hombres medios, la verdadera explicación para una época de profundas alteraciones.⁴⁶⁵ En efecto, *La rebelión de las masas*, libro escrito en medio del ascenso del totalitarismo europeo, escruta a las muchedumbres para enunciar una serie de oposiciones binarias ligadas entre el hombre-masa y el hombre-noble, entre las tendencias al esfuerzo y el ser “sí mismo” y la comodidad de la civilización capitalista; en fin, entre lo auténtico y lo inauténtico.

Las masas, para Ortega, constituirían lo que llama una “invasión vertical de los bárbaros”, es decir, el movimiento paradójico en el cual el hombre primitivo se pone en el centro de la civilización, como espectro de una nueva selva (156-57).⁴⁶⁶ Pero el acto fallido por el cual *La rebelión de las masas* procede a manifestar esta fórmula original (la “invasión vertical” de la barbarie) depende de un artilugio frágil; la idea de que la vida “es cada vez mejor [...] pero cada vez más complicada” (203). La formulación de Ortega es que las masas de tan satisfechas, de tan “mimadas” por la técnica y la vida civilizada, consideran las ventajas de la sociedad moderna

⁴⁶⁵ Se puede señalar, a propósito de ello, que Ortega estaba inspirado cuando publica *La rebelión de las masas* en 1921, en cierta interpretación en boga de la filosofía heideggeriana, el existencialismo. Sin embargo, esta lectura constituye ante todo la sobreposición de la mirada ética sobre la filosofía de Heidegger. La técnica representaría no mucho más, para Ortega, que lo que representa para la tradición reaccionaria que podemos leer en autores como Spengler en Europa y Mario Góngora en Chile.

⁴⁶⁶ “Decía yo que asistimos a la ‘invasión vertical de los bárbaros’ [...] ahora se ve que la expresión podría enunciar una verdad o un error, pero que es lo contrario de una ‘frase’, a saber: una definición formal que condensa todo un complicado análisis. El hombre masa actual es, en efecto, un primitivo, que por los bastidores se ha deslizado en el viejo escenario de la civilización” (Ortega 1983, 198).

como una segunda naturaleza, como algo dado y disponible; poseen una “radical ingratitud hacia cuanto ha hecho posible la facilidad de su existencia” (178). Paradójicamente, en definitiva, el hombre-masa se hace primitivo porque para él las grandes urbes con su exuberancia de comodidades, constituyen una realidad que no es fruto del esfuerzo.⁴⁶⁷ La tendencia del hombre-masa hacia un primitivismo tecnologizado y acomodaticio, su lejanía del “ser sí mismo”, empuja a una rebelión contra la civilización que le es esencial. Se trata de un acto caníbal, de una autoinmolación de la nueva barbarie, de una serie de grandes revoluciones de “señoritos insatisfechos” y mediocres mimados (210-12). Ortega anticipa el antiestatismo de las ideologías neoliberales y libertarias, o incluso lo presume cuando señala que las masas actúan a través de su “maquinaria anónima”: la culminación de los binomios autenticistas de la psicología de masas orteguiana es esta reificación del ideologema del resentimiento, la afirmación de ideales aristocráticos, la vindicación de la vida esforzada.⁴⁶⁸ No muy lejos de la “mentalidad anticapitalista” de von Mises, este romanticismo de la autenticidad existencial de lo humano, habilita una filosofía del capitalismo aristocrático.

La constatación histórica de la irrupción de las masas suscita procedimientos diversos. Una tendencia a la identificación con las masas y a su escrutinio se enfrenta a una necesidad de desidentificación anagógica, a una batalla por la elevación que a su vez puede leerse en los términos de una recaída romántica, como observa David Cuneo (1955). Ingenieros representa dramáticamente este deseo romántico en su obra de 1913, *El hombre mediocre*.⁴⁶⁹ Informado respecto de la psicología de masas y la psiquiatría de su época a través de autores como

⁴⁶⁷ “El hombre-masa cree que la civilización en que ha nacido y que usa es tan espontánea y primitiva como la Naturaleza, e *ipso facto*, se convierte en primitivo” (202).

⁴⁶⁸ “Es estatismo es la forma superior que toman la violencia y la acción directa, constituidas en norma. Al través y por medio del Estado, máquina anónima, las masas actúan por sí mismas” (227).

⁴⁶⁹ Aunque también en su obra *Hacia una moral sin dogmas*. En este libro en particular incluye un pequeño apartado titulado “Emerson y Sarmiento”, que confirma la lectura de la presente disertación.

Lombroso y Charcot, Ingenieros muestra la transfiguración del positivismo en autenticismo. Acaso la propia biografía de Ingenieros confirma esta metamorfosis, en su caso hacia el anarquismo: precisamente porque las masas son una “operación aritmética”, un “denominador común” para Ingenieros, ellas empujan al pensamiento a la necesidad de rescindir de ellas, despliegan una pulsión de lo propio, una urgencia por la distinción:

La imitación desempeña un papel amplísimo, casi exclusivo, en la formación de una personalidad social; la invención produce, en cambio, las variaciones individuales. Aquélla es conservadora y actúa creando hábitos; esta es evolutiva y se desarrolla mediante la imaginación [...] La función capital del hombre mediocre es la paciencia imitativa; la del hombre superior es la imaginación creadora. El mediocre aspira a confundirse con los que le rodean; el original tiende a diferenciarse de ellos. (1917, 53)

El hombre mediocre, portador de intereses y entusiasmos oficiales, desprovisto de los atributos de lo sorprendente, hundido en la retórica del sentido común, se opone al hombre ideal, al “hombre superior” de reminiscencias nietzscheanas. El contenido fallido del proyecto de Ingenieros, como el de Ortega, consiste en que la exigencia moral es realizada sobre un sujeto que sólo puede ser excepcional, cuyo destino es prosperar en un aislamiento mudo y que, por tanto, inculca una pasión antidemocrática, una fobia activa a las aglomeraciones.⁴⁷⁰

Los usos de este artefacto conceptual sobrepasan filiaciones políticas. La categoría de masas llega para quedarse, precisamente ahí donde es capaz de recubrir una ansiedad, un nudo traumático frente a la ciudad capitalista. Puede pensarse en textos intrincados como el artículo

⁴⁷⁰ Esta fobia, sin embargo, no es todo aislamiento. Es también la filosofía del porvenir, la posibilidad de una nueva generación de “hombres ideales” con la que Ingenieros sueña. La cooperación aparece, así, como antídoto a las masas, el socialismo como su antítesis. Esto lo distingue fuertemente de Ortega y Gasset, para quien el socialismo es la consecuencia de la rebelión de las masas y el hombre mediocre. Sobre la lectura izquierdista de la obra de Ingenieros, téngase en cuenta: de Néstor Kohan, *De ingenieros al che* (2003); de Juan Mario Castellanos *El pensamiento revolucionario de José Ingenieros* (1972). Sobre un análisis que inscribe a Ingenieros en el positivismo argentino y en la historia de la psiquiatría, el libro de Hugo Vezzetti, *La locura en la Argentina* (1985). Horacio González problematiza la lectura de Vezzetti: si la obra de Ingenieros y Ramos Mejía, incluso la del comunista Aníbal Ponce, es tratada como un mero episodio en una historia de la locura en Argentina, la singularidad de las obras quedaría obturada. González parece tener razón toda vez que estos autores suscitan las apropiaciones más diversas e insólitas. Sarmiento, de hecho, constituye un ejemplo radical de la misma situación—reivindicado por el marxista Aníbal Ponce en *La vejez de Sarmiento* (1937).

“El ornamento de la masa”, que Kracauer escribió en 1921; en su obra sucesiva, *Los empleados*, publicado en 1930, donde el mismo autor describe la atrocidad espiritual de las clases medias en la República de Weimar; en la posterior *Psicología de masas del fascismo* de Wilhem Reich, escrito en 1933, donde el erotismo patriarcal y la correspondencia entre explotación y represión sexual aparece como la conjunción determinante para el surgimiento de una subjetividad dispuesta al fascismo; en el libro de Elías Canetti de 1960, *Masa y poder*, obra cumbre de la literatura sobre las masas y la variabilidad de las aglomeraciones; y por qué no, en la herencia que esta literatura tiene para el proyecto antiedípico de Deleuze y Guattari. Son problemas que el presente trabajo no puede asumir cabalmente. Cruzados por lo que desde el psicologismo francés llamará “contagio”, metáfora fundante de la categoría de masas, estos conceptos señalan la dificultad de una herencia teórica, y las posibilidades de una reversibilidad epistémica. Porque, ¿no es la psicología de masas, como intenté señalar, un salto al vacío de la intelectualidad burguesa al reaccionarismo?, ¿no está la categoría misma, “masas”, configurada como respuesta al concepto de proletariado, al borde de un pomposo protagonismo teórico en el siglo XIX?⁴⁷¹, ¿no hicieron de hecho, los populismos posteriores una suerte de desvío retrocesivo de una política proletaria a una “política de masas”?⁴⁷²

⁴⁷¹ Ejemplo de una situación como esta es la obra no traducida al español de Willy Hellpach, *Völkerpsychologie* que habría tenido algún nivel de influencia en zonas oscuras de la psicología de masas latinoamericana. La tesis de Hellpach, quien sigue una tradición anterior de Moritz Lazarus y Heymann Seintal, intenta compatibilizar su teoría psicológica, de tintes liberales, sobre las multitudes, con la ideología nacionalsocialista. La *Völkerpsychologie* fue una tradición completa que venía del siglo XIX, y constituye una versión alemana de las *Psychologie des foules* de Le Bon. En Chile, la promesa alemana trajo a intelectuales como Rodolfo Lenz, pero también este tipo de elucubraciones sobre una “psicología del pueblo”.

⁴⁷² Kracauer, por ejemplo, entendía la diferencia entre las masas y el proletariado del siguiente modo: “La masa de empleados se diferencia del proletariado por el hecho de estar espiritualmente desamparados. De momento no pueden hallar el camino que lleva hacia los camaradas, y la casa de los conceptos y sentimientos burgueses que había habitado dicha masa se ha derrumbado, porque la evolución económica le extrajo de raíz sus fundamentos” (2019, 203). En sus *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, el concepto de proletariado aparece definido no desde la metáfora médica del contagio y lo que Ortega llama el “lleno”, sino desde la falta. El proletariado se instituye precisamente como una negatividad.

Si el repertorio conceptual de la psicología de masas, y ello incluye al ultraderechista Le Bon, resulta útil para entender el fascismo, es porque en el devenir-masa de las aglomeraciones hay una violencia que se infringe al deseo de singularidad que, sin embargo, retorna como identificación con el otro. Es precisamente esta condición dialéctica y contradictoria de las masas lo que percibió Freud, sin ser muy entendido por algunos de sus seguidores—como los freudomarxistas Reich, Otto Fenichel o Erich Fromm.⁴⁷³ La operación teórica freudiana consiste en dar un paso atrás respecto del concepto de “masa” que maneja el psicologismo: si bien reconoce una descripción “brillante” de las aglomeraciones en la teoría leboniana, efectúa una torsión dialéctica en el análisis (1999, 73). Dicha torsión consiste, como señala Balibar, en el desplazamiento desde el examen patologizante y negativo de las masas como muchedumbres de pura sugestión imitativa, irracional, hacia instituciones abiertamente positivas, lo que él llama “masas artificiales” (*künstliche Massen*): la Iglesia y el ejército (89).⁴⁷⁴ Este desplazamiento permite a Freud leer, no la “invasión vertical” de la barbarie, como en Ortega, sino más bien el trasfondo anticivilizatorio de toda cultura.⁴⁷⁵ Freud ve en los elementos elevados de la cultura, la subordinación militar y el amor religioso, formas de desmedida crueldad: el lazo de masas está fundado sobre una exclusión (94).⁴⁷⁶

En fin, lo relevante de la teoría freudiana sobre las masas es que efectúa un lanzamiento desde el psicologismo hacia una teoría del deseo y la libido social, proceso que dispone a las

⁴⁷³ Para un análisis del freudomarxismo, véase: “Del revisionismo al freudomarxismo: los marxistas freudianos en los orígenes de la revolución cultural occidental” de David Pavón Cuellar (2017).

⁴⁷⁴ Para el notable análisis del texto realizado por Balibar, además particularmente bien informado sobre la psicología de masas en el contexto francés del siglo XIX, véase: “The Invention of the Superego: Freud and Kelsen (1922)” (2019).

⁴⁷⁵ Cuestión que, por otro lado, Freud desarrolla con mucho mayor detalle en “El malestar en la cultura”, en 1930, cuando las campanas del fascismo ya sonaban en Europa.

⁴⁷⁶ Lo mismo sucedería con el “narcicismo de las pequeñas diferencias” sobre el que escribe en 1931: “Podemos considerarlo como un modo para satisfacer cómoda y más o menos inofensivamente, las tendencias agresivas, facilitando la cohesión entre los miembros de la comunidad” (1998, 56).

aglomeraciones a la identificación con el otro: “por el psicoanálisis averiguamos que existen otros mecanismos de ligazón afectiva: las llamadas *identificaciones*” (98). Las masas son posibles, en otros términos, por medio de una introyección del objeto de deseo: son el efecto de un síntoma, la transformación del objeto en ideal del yo—lo que más tarde Althusser llamará “interpelación ideológica de los individuos como sujetos” (cf. Freud 1999, 102-7). El fascismo, en consecuencia, y a diferencia de lo que plantea Reich, podría ser precisamente lo contrario de una mera coacción patriarcal del goce; podría ser un llamado a la transgresión sádica.⁴⁷⁷ Freud establece una complejización del panorama harto difícil, y los malos entendidos han primado al punto de imputarle a su teoría una continuidad con la mentalidad victoriana y represiva.⁴⁷⁸ Por el contrario, sólo a riesgo de plantear una discontinuidad radical entre la naturaleza y el deseo, sólo al enfatizar como el mundo simbólico emerge creando “su propio pasado” (Lacan 2001, 36), podemos entender a las masas en el momento en que son interpeladas como sujetos, incluso a partir de una ficción. Finalmente, cabe señalar que la teoría freudiana no sólo desincentiva el psicologismo, sino que también nos hereda la clave para entender la forma ideológica primordial del capitalismo tardío, el identitarismo.

Invenções del geopsiquismo: raza y paisaje

La psicología de masas refleja un desplazamiento sistémico y global. El devenir mundo del capital termina con la alteridad como enigma: priva a la otredad de su condición de incognoscibilidad, destruye la fetichización del paisaje y de los objetos, ahoga el misterio de lo salvaje en “las aguas heladas del cálculo egoísta” (Marx 2018, 23). Sobre este misterio, habría que recordar que el paisaje americano fascinó tanto a Henry Thoreau como al Sarmiento de

⁴⁷⁷ Sobre esta convocatoria al desorden al interior del fascismo ha escrito particularmente el curso de Vladimir Satafle *Psicologías do fascismo* (2019).

⁴⁷⁸ Véase: Foucault, *Historia de la locura* (1965).

Recuerdos de provincia.⁴⁷⁹ De sur a norte, en otros términos, el mundo aparecía dividido entre la “maldición del intercambio” (*the course of trade*, según dice Thoreau en su famosa novela, *Walden*) y la promesa extravagante de un capitalismo natural, de una vía romántica a la acumulación capitalista: “el paisaje encantador que vi esta mañana está hecho de unas treinta granjas. Miller posee esta; Locke esta otra, y Manning los bosques que están atrás. Pero ninguno de ellos posee el paisaje” (Emerson 2011, 5). Estas palabras de Emerson, que alguna influencia deben haber tenido sobre Sarmiento, como insiste Borges, evidencian una armonía que el fin de siglo daña irremediabilmente.⁴⁸⁰ La naturaleza pierde su continuismo agrario con la actividad material; el proceso de producción, incomunicado, alimenta esa fuente de angustia que el marxismo intuirá como alienación; los binarismos del capital imponen un quiebre sobre la imagen humanista de un paisaje inmanente (“la naturaleza, en su ministerio sobre el hombre, no es sólo el material, sino también el proceso y el resultado” decía Emerson en 1832).⁴⁸¹

Paradójicamente, a esta economización completa del paisaje se le opone una deseconomización irracionalista de la crítica (Lukács 2019), empujada por la misma invasión vertical de los bárbaros que preocupa a la psicología de masas; la aparición de una verdadera turba de desplazados que asedian la ciudad burguesa desde sus orillas.

Ya en 1872 el intendente de Santiago, Benjamín Vicuña Mackenna, antiguo dirigente liberal y pipiolo, vinculado a la causa republicana y emancipatoria de la *Sociedad de la igualdad*

⁴⁷⁹ La fascinación con el aura campestre, denominada “costumbrismo” por una historia de la literatura muy dada a las clasificaciones, también tendría exponentes literarios en Chile, en Colombia (Jorge Isaacs), y en todo el Cono Sur. Hay algo en el campo que retiene la magia de una virginidad amenazada.

⁴⁸⁰ Ver el texto señalado más arriba: “Emerson y su medio”. Las relaciones que Ingenieros encuentra, si bien evidentes (ambos pensadores, Sarmiento y Emerson, se habrían preocupado por problemas como la educación universal y la consecución de los grandes ideales), constituyen una duplicidad romántica que podría ser investigada en los diversos textos que Sarmiento escribe sobre Emerson.

⁴⁸¹ “Todas sus partes funcionan incesantemente sobre las otras para el beneficio (*profit*) del hombre: el viento siembra las semillas; el sol evapora las aguas; el viento sopla los vapores sobre el campo; el hielo, en el otro lado del planeta condensa la lluvia; la lluvia alimenta las plantas; las plantas alimentan a los animales; y esta circulación interminable de la caridad divina alimenta al hombre” (2011, 8).

llama a estos nuevos arrabales—como se les conoció hasta bien entrado el siglo XX—“tolderías de salvajes”, estableciendo una división estricta entre el “Santiago propio, la ciudad ilustrada, opulenta, cristiana, y la “inmensa cloaca de infección y de vicio, de crimen y de peste, un verdadero potrero de la muerte” (Vicuña Mackenna 1872, 24). Los límites de la ciudad ilustrada reciben, efectivamente, a una turba que modifica el horizonte y destruye la ensoñación con los límites de la vieja ciudad colonial y criolla: detrás de la ciudad se asienta ahora, no el idílico campo en el que la oligarquía urbanizada deleitaba sus veranos (cf. Blest Gana), sino los “aduares de beduinos, en que se ven millares de hombres, mujeres y aun niños reducidos al último grado de embrutecimiento y de ferocidad, desnudos, ensangrentados, convertidos en verdaderas bestias y esto en la calle pública, y a la puerta de *chinganas* asquerosas, verdaderos lupanares consentidos a la luz del día por el triste interés de una patente” (1873, 25).⁴⁸² Esta superabundancia humana constituirá un paisaje ominoso, que más tarde obrará la distribución del proletariado santiaguino.

En todo caso, si la genealogía del psicologismo muestra el rol instituyente del lupanar humano en torno a las grandes urbes capitalistas, su disciplina se extiende más allá del borde proletario, llega a darse ínfulas de ciencia; es el arcano que descifra las aglomeraciones en momentos de peligro para la vida burguesa.

Mediante una retórica a ratos irónica, a ratos irrisoria, Mario Vargas Llosa, muestra la superioridad disciplinaria de la psicología de masas en un episodio dramático de la historia latinoamericana, la guerra de Canudos (1896-97), que enfrentó a un reducto de milenaristas

⁴⁸² Pese a ser políticamente un opositor del régimen portaliano, Vicuña Mackenna comparte el sueño de Diego Portales de una ciudad ordenada. Recuérdese que Portales había censurado las *chinganas*, lugares de esparcimiento y recreo popular, hacia mediados del siglo XIX. La eliminación de las *chinganas* va a ser uno de los procesos de disciplinamiento social más intensos del siglo XIX, la formación del “estado en forma” portaliano—siguiendo la terminología spengleriana con la que fue cualificado por un sector de la intelectualidad oligárquica—y la destrucción de la democracia de los pueblos.

empobrecidos del sertón bahiano con el ejército de la naciente República del Brasil.⁴⁸³ En *La guerra del fin del mundo* nos encontramos con una literatura que denuncia las posiciones en torno a Canudos, por estar involucradas en la derrota de una masa inerte. Izquierda y derecha, republicanismo y anarquismo, circulan libidinalmente interpretando lo que sucede en el sertón brasileño. Vargas Llosa sitúa el psicologismo y el positivismo en la izquierda: Galileo Gall, personaje europeo, idealista, heroico, aunque a ratos patoso, escritor y “frenólogo”, lee en los “jagunços” (los habitantes rebeldes del sertón) la psicología del ideal, la rebelión contra el estado y la realización del comunismo. El escritor peruano no puede dejar de situar en el centro de la complejidad de su personaje la herencia de la Comuna de París, pero al lado de una fe religiosa en la ciencia: “creía que el destino era en buena parte innato e iba escrito sobre la masa encefálica” (2003, 165). Pese a la ridiculización y simplificación impuestas por la prosa conservadora de Vargas Llosa, el personaje Galileo Gall ejemplariza una tendencia a la empatía en las formulaciones izquierdistas frente a las masas.⁴⁸⁴ Gall tiene ideas radicalmente distintas a las del líder de la rebelión en Canudos y los jagunços que lo siguen, hombres y mujeres primitivas, pero no puede evitar el gesto humanista; devenir cómplice y sufrir por los otros.⁴⁸⁵ Acaso esta metáfora burlesca muestra la tensión interna en el izquierdismo del siglo XIX, entre

⁴⁸³ La cantidad de interpretaciones que ha suscitado el escenario milenarista en Canudos es abrumadora. Véase el clásico de Adriana Campos Johnson: *Sentencing Canudos: Subalternity in the Backlands of Brazil* (2010).

⁴⁸⁴ Ridiculización presente sobre todo en las cartas que Gall dirige a Europa, donde dice que quizás la revolución comenzaría en lugares atrasados y no “como profetizara Marx” en los países adelantados, entre otras delicias y lugares comunes con los que el escritor peruano intenta claramente desacreditar una posición mediante su excesiva simplificación.

⁴⁸⁵ Para otra interpretación del rol de Galileo Gall como sintagma de Europa y del eurocentrismo en la novela de Vargas Llosa: “Galileo Gall as Archive in Vargas Llosa’s ‘La guerra del fin del mundo’” (Weatherford 1997). En cualquier caso, esta ínfula eurocéntrica del personaje confirmaría las intenciones de Vargas Llosa de mostrar el talante europeo de la izquierda latinoamericana, la ideología eurocéntrica de nuestros emancipadores.

una mimetización epistémica con el positivismo europeo y una vocación hacia la teología política del prójimo.⁴⁸⁶

La figura de Antonio Conselheiro evidencia una transformación espectacular de la psicología de masas en autenticismo, en una gnoseología telurista que ya se anunciaba en el *Facundo*: la tesis de la continuidad entre el sujeto y su paisaje. Pero mientras que Sarmiento escribía sobre la vida de Facundo Quiroga inspirado en la pampa como misterio de la república, incluyendo ese enigma en la solución misma de la argentinidad, el telurismo que se desprende de la psicología de masas vuelve a un sistema de determinaciones espirituales. Las multitudes son un atributo del paisaje, surgen de él, y deben adecuarse a él. De esta manera, el apartado psicologista y el positivismo pueden quedar perfectamente eliminados de esta ecuación hermenéutica, sobreviviendo únicamente la subsunción del sujeto en el clima, la geografía, el horizonte, los accidentes naturales y las catástrofes geológicas. Son las “geografías oscuras”, como dicen Barnes y Minca, de las que el nazismo depende ideológicamente.⁴⁸⁷

En todo caso, no se le puede achacar a *Os sertões* de Euclides da Cunha el mote de nazismo. Pero esta obra, surgida en los albores del siglo XX, anunciaba—como Sarmiento—la metamorfosis interna de las ideologías de la ciencia temprano-capitalistas en el autenticismo tardocapitalista.⁴⁸⁸ Metamorfosis que quizás se incubaba ya en la obra reaccionaria de Hyppolite Taine, pero que queda des-contenida una vez que la fobia a las masas converge en una fetichización romántica del material humano: el gaucho, el roto, el jagunço. En la primera parte

⁴⁸⁶ Teología política del prójimo de la que se ocupa Reinhart—recuérdese, en este sentido, la apropiación de Antonio Conselheiro surgida al interior de la teología de la liberación Véase, por ejemplo, el libro de John Lynch: *New Worlds: A Religious History of Latin America*

⁴⁸⁷ Véase, por ejemplo, la importancia que este tipo de subsunción tiene en la configuración de la ideología nazi a partir del artículo “Nazi Spatial Theory: The Dark Geographies of Carl Schmitt and Walter Crustaller” (Barnes y Minca, 2013). El modernismo reaccionario sería la condición crucial del nazismo, la necesidad de conectar la geografía y el paisaje con el *Volksgemeinschaft*.

⁴⁸⁸ Remito al famoso texto de Mandel, *Late capitalism*, para una investigación sobre el término.

de *Os sertões*, titulada “A terra”, da Cunha muestra la sujeción del material humano a los parajes: “as condições estruturais da terra lá se vicularam à violência máxima dos agentes exteriores para o desenho de relevos estupendos” (Da Cunha 2019, 57). El aspecto “atormentado” de los paisajes configura una incidencia fatalista sobre el habitante de la *caatinga*, abierto a la “sugestão empolgante” del medio (60). La vida en la tierra del sertón parece “saltada e extinta pelas energias revoltas de um cataclismo”, la existencia subjetiva asaltada por una metamorfosis repentina, ocurrida en minutos ruidosos en que la lluvia transforma el paisaje desértico en verdor: “é uma mutação de apoteose”, una mutación apoteósica del paralaje (88). La excepcionalidad del desierto sertanejo desmiente, según da Cunha, la geografía hegeliana. El sertón es sólo aparentemente un desierto; en él se incuban los elementos de una geografía cataclísmica: “aos sertões do Norte, porém, que a primera vista se lhes equiparam, falta um lugar no quadro do pensador germânico” (92). El sertón, que produce el oxímoron de lo bárbaramente estéril y lo maravillosamente exhuberante, es el choque no-dialéctico, irresuelto, entre dos geografías contradictorias (93).⁴⁸⁹

Raimundo Nina Rodrigues había usado la psiquiatría en boga, inspirado en Pinel, para analizar la guerra de Canudos, y en particular la personalidad patológica de Antonio Conselheiro. En un artículo de 1897 diagnostica a Conselheiro como un delirante crónico, un psicótico progresivo y un paranoico (2006, 41-45). Nina Rodrigues comparte con da Cunha una preferencia por las metáforas socio-patologizantes del contagio, la “locura epidémica” y la sugestión colectiva.⁴⁹⁰ Pero es la recurrencia fatalista a la mesología como condición explicadora

⁴⁸⁹ “A sobrevir das chuvas, a terra, como vimos, transfigura-se em mutações fantásticas, contrastando com a desolação anterior. Os vales secos fazem-se rios. Insulam-se o cômodos escalvados, repentinamente verdejantes. A vegetação recama da flores, cobrindo-os, os grotões escancelados, e disfarça a dureza das barrancas” (92).

⁴⁹⁰ Para un estudio pormenorizado sobre la paranoia, concepto que efectuó una amplia influencia en esta serie de legos de la psiquiatría latinoamericana, véase el artículo de Gerardo Herreros: “De la locura razonante al trastorno delirante” en <https://www.acheronta.org/acheronta2/paranoia.htm> (consultado el 10 de marzo de 2023). Cabe destacar, al mismo tiempo, que Nina Rodrigues diagnosticará los eventos de Canudos como una suerte de delirio

de los eventos de Canudos lo que proporciona al análisis de da Cunha su textura singular y su delicada prosa, que intenta transferir la exhuberancia empalagosa del paisaje en la narración de los hechos. *Os sertões* constituye una formulación ejemplar del colapso del genio psicológico en el óleo geológico del medio: “nossa história traduz notavelmente esas modalidades mesológicas” (123). Todo el esquema depende aquí del poderoso influjo geográfico, del atenazamiento del sujeto sertanejo entre el océano y el desierto, situación que produce una “evolução regressiva” (120). La metáfora geográfica, predominante a lo largo de toda la prosa extenuada del autor brasileño, da cuenta también de esta dialéctica geopsíquica: “é natural que estas camadas profundas da nossa estratificação étnica se sublevassem”, “da mesma forma que o geólogo, interpretando a inclinação e a orientação dos estratos truncados da antigas formações”; geología política que descubre los motivos de una insania mental colectiva en las diversas capas geográficas del paisaje. Su maniobra, en definitiva, no es la de meramente describir las alteraciones mentales de la guerra de Canudos, sino sobre todo producir una hipótesis de correspondencia entre el sujeto histórico y el paisaje.⁴⁹¹ Correspondencia que toma la forma presencialista de una ontología.

Para da Cunha, los jaçunzos expresan el oxímoron climático del sertón: la sucesión “sin transición sensible” entre las grandes lluvias y la sequía, la exhuberancia y el desierto, el lenguaje cataclísmico de la naturaleza en el interior de Bahia: “reflete, nestas aparências que se contrabatem, a própria natureza que o rodea—passiva ante o jogo dos elementos e passando, sem trasição sensível, de uma estação à outra” (163). A partir de esta dialéctica geopsíquica entre el

colectivo azuzado por Antonio Conselheiro, lo que lo pone cerca de da Cunha, aunque en un registro de formulación mitopoética de las soluciones sociales bastante alejado.

⁴⁹¹ Dialéctica que retoma a Hegel no sólo por sus referencias explícitas al “pensador germánico”, sino también por un rechazo de las formas degradadas del positivismo decimonónico, como la frenología. Lo que, en cualquier caso, no desmiente el intenso flirteo con el positivismo que cruza *Os sertões*, en lugares esenciales de la obra como la descripción del mestizaje. Los mestizos, para da Cunha, serían formas de la inferioridad racial: el autor descarta cualquier resultado positivo de la mezcla de razas (151 y ss.)

sujeto y el paisaje, entre las multitudes y la mesología, podemos entender que para da Cunha la figura de Antonio Conselheiro sea sobre todo una síntesis dialéctica del medio. Por sí solo, el personaje nada vale; “se perde na turba dos nevróticos vulgares. Pode ser incluido numa modalidade qualquer de psicose progressiva” (191). Es el medio el que produce a Antonio Conselheiro, el líder milenarista, el sebastianista fanático y la epidemia de locura con él: “é uma diátese e é uma síntese”. Diátesis y síntesis, disociación y asociación; el oxímoron de un apostolado extravagante, absorbido en la neurosis colectiva y el misticismo.⁴⁹²

Prologado por el pensador falangista Ramiro de Maeztu—quien, por otra parte, bien puede considerarse un antecedente directo de Ortega en lo que respecta a la rebelión de las masas—el estudio del boliviano Alcides Arguedas, *Pueblo enfermo* (1910), efectúa una remisión similar a la de da Cunha: el indio aparece como una extensión de la meseta andina y de la pampa, su identidad es la de una masa “petrificada”. Lo que preocupa a Arguedas, en todo caso, como al autor de *Os sertões*, es la aptitud de las masas campesinas para la sublevación: “ahora se ha sumergido en la conciencia colectiva ese vehemente anhelo de trastornar el orden” (Arguedas 1910, 10). Su título, tan sugestivo, anuncia un malestar que no se puede achacar simplemente a la composición racial, modelo ultra-positivista que le resulta insuficiente: la raza es ante todo un vector psicológico (42). Como tal, este vector proviene, una vez más, del medio geográfico—especialmente de la pampa:

La pampa y el indio no forman sino una sola entidad. No se comprende la pampa sin el indio, así como este sentiría nostalgia en otra región que no fuera la pampa. En esta región—ya se ha dicho—nada convida a las expansiones ni a la alegría. El alma se encierra en ella misma, busca sus propios elementos de refugio as sus afanes y

⁴⁹² El sertón es una tierra propicia a la propagación epidémica, “los anacronismos palmares”, la prédica apocalíptica y reaccionaria: “Canudos era a Vendéia” (247). Diferentemente de Galileo Gall, el personaje nuclear de la obra de Vargas Llosa, Euclides da Cunha lee los eventos de Canudos como una versión local de la guerra de Vendée, la insurrección anti-ilustrada y realista que azotó a Francia desde 1793.

aspiraciones. El maridaje entre el azul intenso del cielo y el gris barroso del suelo no incita al ensueño ni a la poesía. [...] Allí lo único bello es el cielo, pero no la claridad solar, sino de noche, cuando se enciende fuego en los hogares indígenas y en el firmamento saltan a lucir los astros. [...] Siéntese el hombre en esta región abandonado por todas las potencias [...] Llégase a una concepción siniestramente pesimista de la vida. No existe sino el dolor y la lucha. Todo lo que nace del hombre es pura ficción. (45-46).

La identidad entre el indio y la pampa recuerda a la situación del gaucho respecto de la planicie argentina. Sin embargo, existe una diferencia entre el riojano y la tesis altiplánica de Arguedas: mientras que las metáforas de Sarmiento son terrestres, Arguedas recurre al predominio de fuerzas aéreas, a una cercanía siniestra (incluso en el sentido freudiano de lo *Unheimlich*) con el cielo, a una pujante fuerza depresiva del cielo que obliga al sujeto a un retraimiento. En el fondo, a la melancolía, como situación ontológica del indio.⁴⁹³

Trayendo a colación las insinuantes citas a *Mein Kampf* de Hitler que se encuentran en la edición tardía de *Pueblo enfermo* en 1936, Michael Aronna señala que la recurrencia de Arguedas a la psicología, en su definición de la categoría de raza, es una sutileza puramente superficial o retórica.⁴⁹⁴ Sin embargo, lo que esta lectura relega es la reversibilidad epistemológica entre la psicología de masas y el espiritualismo, entre la dependencia fehaciente respecto del positivismo y la emergencia amortiguada del mito en medio de la ideología científica. Transformación problemática que se acentúa cuando *Pueblo enfermo* invoca en el mismo hilo argumentativo a las “masas femeninas” de Le Bon y el análisis de *Don Quijote* de Miguel de Unamuno (Arguedas 1910, 83). Como prueban estas caracterizaciones, el indio “en tonos menores” (refiriéndose a la música aymara), el caciquismo, el “quietismo netamente

⁴⁹³ Que es, precisamente, un retraimiento del sujeto en su incapacidad de completar el duelo. Esta imagen del indio altiplánico ha predominado incluso en literaturas izquierdizantes. Posteriormente cierta monumentalidad recuperará una definición similar para los fines de la revolución indígena.

⁴⁹⁴ “La problematización aparente de Arguedas respecto a la categoría de raza y su relación con la disciplina más aceptable de la psicología puede ser vista sólo como un ejemplo de discurso defensivo. El tipo de psicología étnica y antroposociología practicada por Arguedas estaba basada en un modelo biológico de la raza. Lo que Arguedas señala como los trazos psicológicos de las diferentes razas son directamente explicados a través de referencias a procesos biológicos de degeneración racial” (Aronna 1999, 143).

animal” (51), son propiedades marcadas por una incorporación del indio al panorama abigarrado de las grandes ciudades: Cochabamba y La Paz. Peligrosidad que alcanza su clímax en el surgimiento del mestizaje, el “cholaje” de las ciudades, y la cultura indígena de las minas, pero sobre todo en una clase política que Arguedas califica como “zumbido monótono e incansable” (93). La denuncia de la sociedad híbrida engendra, a su vez, una crítica del cholaje como institución pervertida, “megalomanía nacional” (Aronna) cuyo escenario catastrófico no es meramente la pampa altiplánica—de la que, patentemente, proviene la tragedia—sino la ciudad y “ese mito llamado opinión pública”. Situación que informa una codependencia, ya hitleriana, entre el psicologismo, el espiritualismo racial y el antiparlamentarismo.⁴⁹⁵

Esta síntesis entre las multitudes y el medio geográfico será decisiva en las jergas de la autenticidad en América Latina: situaciones epistemológicas y literarias posteriores como las del “mito gaucho” de Carlos Astrada, la glorificación de la pampa de Martínez Estrada, la emergencia de la literatura criolla, nativista y paisajística, o el telurismo poético, muestran la preponderancia fundamental que adquiere el medio geográfico—el fetichismo del “nomos de la tierra”—para la imaginación nacionalista.⁴⁹⁶ Esta imaginación criollista origina, sin embargo, motivos diferentes a los de la psicología de masas; ya no asume la dignidad racional de una ciencia de la alteridad campesina, ni la necesidad de una explicación positiva de su atraso, de las “masas neurasténicas”, como vimos con da Cunha y Arguedas, sino que abraza el campo popular para incubar en su nombre el aura provinciana de la raza.

⁴⁹⁵ Los parlamentarios, para Arguedas, son sujetos degradados que se “dejan aplaudir por las turbas”. “La psicología del diputado bolviiano es especial [...] surge de centros absolutamente nulos para la acción [...] son abogadillos de vasta clientela mestiza; empleados o parientes de empleados oficiales; escritores vacuos y rimbombantes cuya sola habilidad consiste en dejarse halagar por los instintos de las muchedumbres y atraerse su simpatía” (126-27).

⁴⁹⁶ Sobre la literatura criolla en Chile, Latham afirma: “la literatura criolla fue, en gran parte del siglo XIX, una literatura de carácter campesino o nativista, en la que predomina el paisaje y el enfoque del ambiente y los coloridos locales. Se creyó que en el campo se conservaban mejor las costumbres primitivas, sin la contaminación de la ciudad, que era más cosmopolita y con tipos más parecidos a los europeos” (1956, 11).

En este sentido, la maniobra teórica de *Os sertões* y *Pueblo enfermo* es crucial en la medida en que propicia, incluso sin quererlo, una catexis campesina de las etnicidades ficticias en el Cono Sur.⁴⁹⁷ Situación favorecida, además, por una serie de textos que valdría la pena mencionar, como *Nuestra América* de Carlos Octavio Bunge (1903), uno de los modelos privilegiados de la literatura psicologicista en América Latina; o la más desconocida *Psicología del pueblo araucano* del chileno Tomás Guevara (1908). Immanuel Wallerstein ha señalado asertivamente que la categoría de raza es instituida a partir de la división axial del trabajo en la economía-mundo capitalista entre centro-periferia, y su modulación local como contradicción campo-trabajo (1981, 79). Consecuentemente, puede pensarse cómo esta antinomia habilita la psicología del paisaje rural (lo que Willy Helpach llamará años más tarde, en 1935, “geopsyche” y “geurgia”, en un libro traducido al español en 1940), y el consecuente autenticismo criollista, nativista y provinciano.⁴⁹⁸ La expansión narrativa de estas disciplinas y su consecuente monumentalidad literaria es el anverso reactivo de la violenta transformación de las ciudades; pensada a menudo en los términos de una invasión, o del mito de un gran monstruo (el Leviatán para Schmitt, aunque antes el “gusano pulsátil” para Gabriel Tarde) cuya tendencia al contagio y la depravación amenazan a la civilización mundial completa.

La plebe ultramarina: Lugones y Schmitt

No es casual que esta necesidad de un escrutinio positivo de las masas coincida con un borde antiproletario, una suerte de fobia autoritaria a las aglomeraciones. En torno a este lugar de

⁴⁹⁷ La definición del término que provee Balibar: “Ninguna nación, esto es, ningún estado nacional tiene una base étnica, lo que significa que el nacionalismo no puede ser definido como un etnocentrismo, excepto precisamente en el sentido de una etnicidad *ficticia*” (1981, 49).

⁴⁹⁸ El libro de Hellpach parece haber tenido cierta influencia en círculos chilenos. Su retórica es autoevidente en ideas como la de la “angustia ante la tempestad” y las presiones psicológicas de la atmósfera. El libro de Hellpach termina con una invocación de la *Geurgia*, una ciencia que estudie la producción del clima y del paisaje, para hacer tributaria a la tierra de nuestro habitar en ella.

contacto entre la psicología de masas y el espiritualismo antiproletario, y a menudo antiparlamentario y antiburgués del siglo XX, se teje quizás uno de los nudos más importantes del pensamiento de la derecha en América Latina. Leemos, por ejemplo, en el prólogo de Leopoldo Lugones a las conferencias reunidas en *El payador* (1916):

De estar a los autos, había delinquido yo contra la cultura, trayendo a la metrópoli descaracterizada como una nueva Salónica, esa enérgica evocación de la patria que afectaba desdeñar, en voltario regodeo con políticos de nacionalidad equívoca o renegada. La *plebe ultramarina*, que, a semejanza de los mendigos ingratos, nos armaba escándalo en el zagúan, desató contra mí al instante sus cómplices mulatos y sus sectarios mestizos. Solemnes, tremebundos, inmunes con la representación parlamentaria, así se vinieron. La ralea mayoritaria paladeó un instante en el quimérico pregusto de manchar a un escritor que nunca habían tentado las lujurias del sufragio universal. (Lugones 1916, 15).

Destaco el término “plebe ultramarina”. Nos encontramos con la clave de un rechazo antimoderno a la urbanidad; gesto antimetropolitano que involucra la depreciación racista de los habitantes periféricos, el “zagúan”, la desafección antiparlamentaria, la fobia a las masas; “la ralea mayoritaria”, “las lujurias del sufragio universal”. La plebe ultramarina sucede a la que, como veremos, es la plebe bonaerense por excelencia, las multitudes argentinas, la “plebe rosina” como le llama Ramos Mejía.⁴⁹⁹ Sucede, digo, porque el adjetivo refiere a una cualificación específica, posterior a la dictadura de Rosas; la inmigración europea. Elevado a mitología nacional, el *Martín Fierro* de José Hernández (1872) autoriza para Lugones un retiro criollo hacia el gaucho, en oposición a la turba de inmigrantes de una Europa empobrecida. La lectura de la expresión ha enfatizado esta oposición de Lugones al gobierno de Yrigoyen y la inmigración, encontrando ahí un gesto “aristocratizante”.⁵⁰⁰ Sin embargo, la idea de lo ultramarino, del ultramar, refiere al mismo tiempo a una turba invasiva cuyo medio es el mar—el

⁴⁹⁹ Para un análisis del término en la cultura argentina, el texto de Jorge Panesi: “La plebe ultramarina y los bachichas literarios. Borges y la cultura italiana en la Argentina” (1996).

⁵⁰⁰ Confróntese: <https://auno.org.ar/el-martin-fierro-una-novela-sobre-el-origen-de-l>

creciente proletariado porteño. Puede rastrearse esta asociatividad entre las masas y el mar con un término freudiano, el “sentimiento oceánico”: la necesidad de “ser-uno-con-el-todo” (1991, 96). En otro registro, Elías Canetti ha visto en el mar a uno de los símbolos persistentes de las masas: “la densa cohesión de las olas expresa algo que también lo sienten los hombres que forman parte de una masa: una ductilidad hacia los demás como si uno fuese ellos, como si ya no se estuviese limitado en sí mismo” (Canetti 1962, 80). A este deseo de perdurar se le suma en el mar su universalidad, “es él el que baña toda la comarca” (81). La plebe ultramarina es portadora de lo que Joseph de Maistre llama los “disolventes universales”; por eso, la identidad nacional debe instituirse en su contra, invocando un material humano terrestre; el payador.

Entre 1937 y 1941, Carl Schmitt elabora dos textos sobre la oposición entre tierra y mar a partir de la imagen hobbesiana del Leviatán, el monstruo marino. En 1938 escribe su famoso texto *Die Leviathan in der Staatlehre Thomas Hobbes*, para responder a uno de sus discípulos, Helmuth Schilsky, quien pareció indicar que Schmitt no entendía la doctrina hobbesiana sobre la acción política. Desde luego, el aspecto más controversial del libro es su tenebroso antisemitismo. Schmitt estaba obsesionado con mostrar que detrás de la empresa hobbesiana había un germen judío, más tarde desarrollado en Spinoza y Stahl-Jolson—quien, en una terrorífica imagen, según Schmitt habría “emasculado el Leviatan” (Schmitt 1981, 112). Estas imágenes antisemitas están en el corazón del texto; pero ¿qué es lo que nos dice Schmitt, más allá de su evidente filiación política con las cámaras de gases, en este libro y sus violencias? La anfibia de Schmitt funciona, precisamente, haciendo imposible una distinción epistemológica entre el libro de Hobbes, el *Leviatán* escasamente citado por el autor alemán, y el diagnóstico de *época*: la subsunción de Hobbes en su contexto epocal convierte el mito en un solvente capaz de resolver la lectura del mundo. Por eso puede efectuar una lista de nombres

judíos liderados, paradójicamente, por un no-judío como Hobbes: “Rotschild, Karl Marx, Börne, Heine, Mayerbeer y muchos otros”, todos exponentes del “frente judío” (149). Para Schmitt, el linaje que va desde la imagen del Leviatán como *Deus mortalis* (la imagen es de Hobbes) al bolchevismo es uno solo, capaz de explicar la disolución moderna del estado en un régimen comunista.⁵⁰¹ Para Schmitt, el mito del Leviatán contenía ya la disociación entre la forma jurídica y la forma natural, entre el derecho positivo y derecho “de gentes”, entre legislación y tradición; este mito de una separación judía originaria, leída en el título de Hobbes, sería la base de lo que llamamos modernidad.⁵⁰²

Sin embargo, es en el ensayo *Land und Meer*, publicado en 1942, aunque basado en una serie de charlas que Schmitt dicta en el París ocupado por los nazis, donde el estatuto trascendental del mito del estado moderno adquiere los tonos de una historia escatológica del mundo. La idea schmittiana de una “revolución espacial” ocurrida en la modernidad, con un predominio de los pueblos marinos por sobre los terrestres, se encontraría vinculada a la presentación de la modernidad como prevalencia de un monstruo marino, el Leviatán, por sobre el Behemoth coligado a la tierra (2021, 46). Tierra y mar constituyen así las figuraciones espaciales, geofilosóficas, de una lucha que trasciende el marco jurídico europeo, abrazando el conflicto religioso entre protestantismo y catolicismo.⁵⁰³ La revolución planetaria espacial, como

⁵⁰¹ Así, la desincorporación del estado comienza con un mito judío que efectúa una “separación entre interno y externo” (141), y el aparato estatal se rige por el divorcio entre contenido y forma, entre meta y carácter (148).

⁵⁰² Schmitt sólo concentra su lectura del *Leviatán* de Hobbes en una suerte de elipsis especulativa alrededor del título (y la portada) del libro. Esto puede leerse también como un *outburst* antiintelectualista schmittiano: descansa en el mito para tarjar del derecho al análisis a la teoría. Ello parte de un procedimiento por el que Schmitt concibe una historia y una antropología *teológicas*. Esto podría explicar la apropiación de un pensador de la talla de Schmitt hecha por simplistas como Alexander Dugin, o provocadores públicos como Alain de Benoist, en el panorama intelectual de la derecha contemporánea. Precisamente aquí, la trascendencia aparece como la pura inmanencia del mito a sí mismo.

⁵⁰³ “Hay algo más esencial que la cuestión jurídica. Todos los Rochellois, los bucaneros, tenían un enemigo político, a saber, el poder católico de España. (...) Se reunían en un gigantesco frente histórico de lo que en ese entonces era el protestantismo mundial, contra el catolicismo mundial” (2021, 38).

la llama Schmitt, llega incluso a plasmarse en las ciencias que, siguiendo la experiencia irrefutable del mar, conciben el cosmos como un “espacio infinito, vacío y decisivo” (55). El artificio schmittiano consiste en señalar cómo las “energías elementales del mar” fueron liberadas en la modernidad, constituyéndose en el dominio mismo de la “historia política mundial” (71), una historia ahora finalmente desterritorializada y desenraizada de la tierra. Por eso las masas, en una coincidencia con Canetti, ingresan con sus “violentas alteraciones” en la historia, representando las energías marítimas; y su país mítico, representativo por excelencia, es la Inglaterra industrial (88).⁵⁰⁴ Con ello, Schmitt capturaba también una transformación a gran escala, tanto técnica como geográfica y espacial: la irrupción del proletariado europeo en la política global.⁵⁰⁵ De hecho, en 1981, Schmitt desvía ligeramente el sentido de su libro para mostrar la prevalencia de las energías marítimas, cuando cita a Hegel, que afirma que “así como la tierra, elemento fijo de suelo y tierra, es la condición de la vida familiar, el mar es el elemento principal de la industria” (95). Principio que, finalmente, para Schmitt habría sido llevado a cumplimiento por el marxismo.

Puede leerse aquí otro sentido para la expresión de Lugones, “plebe ultramarina”, y una serie de metáforas circundantes sobre el Buenos Aires de principios del siglo XX (como la idea de “Cosmópolis”, esgrimida, entre otros, por Rubén Darío).⁵⁰⁶ Así, al mar interminable de la pampa y la planicie, poblado de gauchos, vacas y pastoreo, le sucede el maremágnum proletario, que la literatura naturalista considera como su escenario cardinal. Simultáneamente, una necesidad por rescatar lo que más allá de este maremágnum proletario aparece como vida

⁵⁰⁴ En su reciente introducción a la traducción inglesa de *Land und Meer* Russell Berman muestra la forma en que el esquema bipartito schmittiano sirve también a los intereses del fascismo europeo, ahí donde hace visible la necesidad de una alianza de los pueblos terrestres contra los pueblos marítimos. En ello, Schmitt es crítico de la estrategia nazi de Hitler, y clama subrepticamente por una unidad de Rusia y Alemania.

⁵⁰⁵ Nótese que Schmitt incluye un nuevo nomos, el del aire, que dominaría míticamente la posteridad europea en la radio y los vuelos, “en una nueva etapa de la revolución espacial planetaria” (89).

⁵⁰⁶ Pablo Stefanoni ha notado este énfasis en su “*Qué hacer con los indios...*” (2010).

auténtica campesina, produce nuevas jergas sobre el gaucho, sobre el indio, desde Lugones (y su “apología bucólica del señorío rural”, como indica Horacio González) en Argentina a Franz Tamayo en Bolivia. Proceso de producción paralelo signado por la empresa hermenéutica de exponer la “ciudad masificada”, que se presentaba como conjunto anómico y miseria decadentista (Romero 1976, 405).⁵⁰⁷

Al exponer esa anomia, el pensamiento conservador se enfrenta con la ductilidad literaria y las ideologías raciales, pero sobre todo con lo que, siguiendo a Stuart Hall, podríamos llamar un significante escurridizo (*slidigin signifier*); una presencia sólida, irreductible, que no sigue meramente los parámetros de la etnicidad ficticia enunciada por Balibar. Porque mientras que la etnicidad ficticia se instituye alrededor de la formación de las “fronteras interiores” que barran al sujeto en su relación con la otredad (en otros términos, alrededor de su propia “ipseidad”, de su autoconstitución como un campo de reunión de tradiciones y épicas), el llamado significante escurridizo ordena las metáforas y las metonimias del discurso a través de la marca racial, de la validez científica del elemento biológico.⁵⁰⁸ Incluso ahí donde ha sido desechado y tachado como pseudociencia, este significante “primordial” ya instituido, persiste como multiculturalismo.⁵⁰⁹ La patologización es el tropo ordenador de una serie de gestas literarias conservadoras tempranas, como la novela de Eugenio Cambaceres, *En la sangre* (1887).

⁵⁰⁷ “Fue la fusión entre los grupos inmigrantes y los sectores populares y de la pequeña clase media de la sociedad tradicional lo que constituyó la masa de las ciudades latinoamericanas a partir de los años de la primera guerra mundial. El nombre con el que se la designó, más frecuente que el de multitud, adquirió cierto sentido restringido y preciso. La masa fue ese conjunto heterogéneo, marginalmente situado al lado de una sociedad normalizada, frente a la cual se presentaba como un conjunto anómico” (Romero 1976, 405).

⁵⁰⁸ La complejidad del argumento de Stuart Hall, que sigue en este punto algunas de las innovaciones introducidas desde la lingüística en el análisis de discurso por Ernesto Laclau, puede sumarse siguiendo esta noción de marca. La idea de que, pese a que la raza funciona como discurso, es ella misma la presentación relativamente ordenada de una serie de significantes y significados, está metonímicamente determinado por lo que Stuart Hall, siguiendo a Du Bois, llama la marca. El elemento biológico-genético “fija la diferencia discursivamente” (2017, 81).

⁵⁰⁹ “El multiculturalismo se convierte en la ingenua desviación, en la oclusión deliberada de las profundas estructuras de desventajas raciales operativas en la vivienda, la educación, el empleo, los salarios, las condiciones de trabajo y el bienestar” (93).

Dejo por un momento la mentalidad paisajística de Lugones y Schmitt, y el consecuente lenguaje del telurismo, para mirar de cerca la captura visual, casi fotográfica, del mundo urbano en Cambaceres.⁵¹⁰ La operación de Cambaceres consiste en mostrar una correspondencia entre la depravación moral del lumpenproletariado y el elemento ingénito, racial. Se trata de un ordenamiento clasista del *locus* literario del arrabal periférico.

Son fotografías de la plebe ultramarina que transmiten inquietud frente a una coyuntura todavía desorganizada, frente a unos gestos de pobreza y unos deseos de ascenso social inevitablemente signados por lo Marx llamaría lumpenproletariado (*rabble Proletariat*), una masa maleable, víctima de sus propias aspiraciones, y sin embargo incapaz de cualquier heroísmo.⁵¹¹ Zola había mostrado en su novela *Germinal* (1885) los visos de una clase que se alzaría como un ejército negro (*armée noire*), para destruir la tierra en su germinación, postulando el vicio racializado como cifra de una novísima barbarie. El modelo de Zola está presente en Cambaceres, pero mientras que en *Germinal* todavía hay sitio para la reinvención heroica de un proletariado disoluto, *En la sangre* enfatiza una genética destinal cuyo único resultado es la degeneración argentina. Genaro, el personaje principal de la novela de Cambaceres, hijo de inmigrantes italianos, aparece como portador de una simiente descomponedora, víctima también de una naturaleza que organiza la vida jerárquicamente: “víctima—dice Cambaceres—de las sugerencias imperiosas de la sangre, de la irresistible influencia hereditaria, del patrimonio de la raza” (1933, 30). Este “ingénito fatalismo” se refleja en la forma seductiva en que el personaje desdibuja los paisajes de Buenos Aires; el teatro Colón, los barrios de las clases acomodadas, pero sólo para incubar en ellos una potencia destructiva, una descomposición cuyo carácter de

⁵¹⁰ Lenguaje repetido más tarde, en 1933, cuando Martínez Estrada publique su ensayo *Radiografía de la pampa*.

⁵¹¹ Véase: “The Dangerous Class of Marx and Engels: The rise of the idea of the *lumpenproletariat*” (Bussard 1987).

clase es inocultable (Jitrik 1972, 29).⁵¹² En efecto, todo el relato de Cambaceres es la lucha de unas “tendencias innatas” del ser genético por imponerse sobre una situación de desventaja social mediante los medios de la intriga, el chisme y el abuso.⁵¹³

La genealogía racial del lumpen que encontramos en la novela de Cambaceres es concebida como uno más de los esfuerzos por descifrar la reproducción capitalista en las orillas de la ciudad: a una relación aristocrática y criolla con el dinero (como observa Jitrik) se le opone un tipo de relación pendenciera, derrochadora y fetichista, la del lumpen. El dinero es el protagonista oculto de la novela de Cambaceres, en la medida en que Genaro manifiesta un deseo ilimitado por su posesión, requiriendo la equivalencia de las cosas y los precios: “todo su afán, su sólo sueño había sido el dinero” (Cambaceres 1933, 140). Lo que esta relación fetichista promete develar, en todo caso, no es una crítica a la sociedad capitalista (en la que predomina, precisamente, el dinero como abstracción universal), sino a la ansiedad aristocrática frente al consumo de masas. Acaso esta crítica al consumo marginal es lo que brilla detrás de la sorna con la que la intelectualidad conservadora, todavía en la actualidad, condena el consumo popular como efecto de una depravación moral de la chusma.⁵¹⁴

Biomultitud: positivismo y transgresión en Ramos Mejía

En su interpretación, ya clásica, del ensayo argentino de los siglos XX y XIX, *Restos pampeanos* (1999), Horacio González llamó la atención sobre estas “alegorías del trastorno

⁵¹² Noé Jitrik ha hecho, de nuevo, una de las lecturas más agudas del texto de Cambaceres, cuando plantea la oposición exterior-interior como fundante de una lógica de crítica a las apariencias. Genaro representa una vertiente italiana del modismo, de la simulación, que descompone a las clases verdaderamente aristocráticas. Ahí donde aparece, incuba una capacidad de destruir. También, Jitrik evidencia que el objetivo último—o más bien su consecuencia—de la obra de Cambaceres es la de instituir una contradicción entre la Argentina visible e invisible, un mundo de ilegitimidad apariencial y un mundo de autenticidad criolla.

⁵¹³ Véase: “Cambaceres, un narrador chismoso” (Panesi 1995).

⁵¹⁴ El análisis de la obra de Lucy Oporto Valencia, *He aquí el lugar en que debes de armarte de fortaleza* mostrará la persistencia de este modelo en los términos “lumpenfascismo” y “lumpenconsumismo”.

colectivo” que, pese a su aparente incompatibilidad epistemológica (romanticismo; positivismo y metáfora médica; vitalismo y gauchipolítica), comparten una familiaridad comprensible a partir de la “transfiguración” (término borgeano que González hace suyo), pero sobre todo la insistencia, de un problema que ocurre detrás de las clasificaciones y diferenciaciones del pensamiento en períodos y epistemologías disímiles. Se trataría de un

ensayismo argentino que examina anómalas entidades psíquicas proyectadas al colectivo psicosocial; [en este sentido] el primer Sarmiento deja paso a Ramos Mejía y este a Martínez Estrada en la elaboración de una saga ensayística bajo signos patológicos, que acaba reuniéndolos—y no sólo a ellos—en un similar estilo que pasa por encima y *de hecho demuele* las clásicas periodizaciones entre positivistas, antipositivistas, espiritualistas y teluristas, que suelen aparecer en brazos de la comprensible comodidad de querer clasificar el mundo (González 1999, 339).

González tiene razón cuando indica que en el ensayo nacional trasunta una constancia, irreductible a las “cómodas” periodizaciones epistémicas. La pregunta que queda es por aquello que persiste: ¿qué motiva a los intelectuales de una época al compromiso con determinados ideogramas conceptuales o literarios? En definitiva, al pensamiento y a la deconstrucción de los ideogramas nacionales le cabe la responsabilidad de no conculcar con los efectos de unidad que produce el discurso sobre la patria, y de mostrar tránsitos y necesidades que, en el fondo, obedecen a eventos situados (incluso históricamente) y coyunturas teóricas. Aquello que, en definitiva, persiste (en el ensayismo de signos patológicos) es la multitud como amenaza, desplegada sobre todo en la obra de José María Ramos Mejía.

Por otra parte, el propio concepto de multitud, recurrente en las últimas décadas para pensar una dimensión que sería (supuestamente) alternativa a un pueblo estadólatra, tiene filiaciones hallables en la psicología de masas.⁵¹⁵ En 1903, J.M. Navarro de Palencia tradujo la *Psychologie des foules* de Le Bon como *Psicología de las multitudes*. Desde luego, la

⁵¹⁵ Véase, por ejemplo, el artículo de Francesca Martínez “La imaginación de las masas: la eficacia de una falsa hipótesis” (2013).

coincidencia terminológica no justifica una filiación teórica, pero si un aire de familia del concepto, ya rastreable en la oposición que Hobbes establece entre *populum* y *multitudo* en el *De cive*, en 1642.⁵¹⁶ Lo que interesa aquí es la posibilidad de una anfibología: la sistemática proliferación de metáforas conceptuales que dan cuerpo a la noción contemporánea de multitud se basa, quizás, en la suposición de que la multitud es una idea relacionada con lo sensible—la multitud sería un caso del concepto viviente, una formulación morosa y subversiva de las *Lebensphilosophie*.⁵¹⁷ Pienso que existe un origen reaccionario del concepto de multitud, inexplorado, que acepta inadvertidamente la distinción hobbesiana para constituir a partir de ella una nueva lectura de las masas. Se trata de un encajamiento en la doctrina de Hobbes, no de su mentada desactivación: sobre todo en cuanto lo que supone la oposición que hallamos en el *De cive*, es la teoría de un corte puro, esencial, una división del ámbito social en dos situaciones presupuestas. Dicho corte de esencia aparece también reivindicado—como vimos—en la filosofía de la historia de Mario Góngora, cuando establece una distinción entre las masas de la época técnica y el pueblo chileno, tallado por el estado nacional.

Constituye una suerte de seguidismo de la teoría, que Derrida enunció en los términos de una prótesis del origen: para que haya multitud tiene que haber algo así *como* el pueblo hobbesiano, real, existente, presente, idéntico a sí mismo. Tomo como ejemplo el libro de Jon Beasley-Murray, *Posthegemony*: al afirmar que la multitud es la perseveración de “muchos en tanto que muchos”, lo que queda denotado es una presuposición de existencia; aquí la multitud, allá el pueblo (Beasley-Murray 2003, 228). Tal es la operación del autor, cuando analiza una

⁵¹⁶ “Es un gran inconveniente que [...] los hombres no distinguan con claridad la diferencia entre un *pueblo* y una *multitud*. El *pueblo* es algo que es *uno*, que tiene *una* voluntad y al cual puede atribuírsele *una acción*. Ninguna de esas cosas puede decirse propiamente de una multitud” (Hobbes 2010, 203).

⁵¹⁷ Me refiero, sobre todo, al uso del concepto de multitud en autores diversos de la filosofía italiana, particularmente spinozista, desde Paolo Virno hasta Toni Negri, pasando por Vittorio Morfino, etc.

fotografía en la que Eva Perón saluda a las multitudes argentinas. Beasley-Murray advierte cómo la multitud estaría ausente de la foto, ocurriendo *à la cantonade*, detrás de la interposición peronista del cuerpo de Evita, en una serie de singularidades que existen “en cuanto tales”, superando el “paisaje político y geográfico del estado” (243).⁵¹⁸ La fotografía falla en la expresión de la “enorme multitud”, subsumiéndola en un “bloque hegemónico”. En fin, toda vez que se indica que la multitud invoca una experiencia sensible, una forma viviente en contraposición al estado, reaparece esta distinción anfibológica, pueblo-multitud.⁵¹⁹

Y es que los rendimientos desbordantes del concepto de multitud y la dotación sensual de las masas han sido una estrategia de presuposición largamente mentada por la hermenéutica conservadora, que llega hasta la anfibología contemporánea sobre el fenómeno aglomerante, la revuelta social, la anomia y las masas sublevadas. *Las multitudes argentinas*, libro de 1899 escrito por José María Ramos Mejía, tachado a menudo como plagio (rechazado, como parte de una “tendencia argentina a la traducción y homologación” de fuentes foráneas, dice Horacio González), constituye una muestra cabal del delirio creativo de las psicologías de masas en América Latina. Más allá del acervo epistemológico foucaultiano con el que Ramos Mejía ha sido interpretado frecuentemente, este material sigue una necesidad teórica e historiográfica precisa, la de leer las exaltaciones de la mazorca, la negrada rosista y las turbulencias porteñas.⁵²⁰

⁵¹⁸ Entrecorriendo el término “en cuanto tal” para seguir otra indicación de Jacques Derrida en *El animal que luego estoy si(gui)endo*. La operación humana por excelencia es la presuposición de existencia del animal “en cuanto tal”, de un acceso a la animalidad que le daría la forma irremediable de una presencia.

⁵¹⁹ Una pista más o menos suficiente para entender la estructura conceptual de esta anfibología, y de su modalidad hobbesiana en la distinción entre multitud y pueblo, es la que hallamos en “Políticas de la amistad”, donde Jacques Derrida utiliza la idea de estrategia de presuposición para referirse al concepto de decisión schmittiano. Se trata de una operación que “siempre demanda la presuposición (Voraussetzung) de una posibilidad real o eventual que está presente en un modo (vorhanden) determinado” (2005, 125)

⁵²⁰ Por supuesto, el enfoque foucaultiano preconizado por Vezzetti es tremendamente eficaz para conectar a Ramos Mejía, José Ingenieros y una serie de otros autores con los paradigmas de distinción y corte entre lo normal y lo patológico (Canguilhem 1991) que dominan los discursos sobre la locura y la insania mental. Sin embargo, estas distinciones, cuyo efecto más visible en el psicoanálisis puede ser el propio de concepto de inconsciente—podrían tener una traducción salvaje.

Las multitudes argentinas corona una serie de otros textos como *Las neurosis de los hombres célebres* (1887), y antecede *Rosas y su tiempo* (1907), cuya elocuencia apenas deja distinguir el psicologismo positivista de la literatura, la ciencia del mito.

La escritura ramosmejiana es proporcional a la “locura de los símbolos” (González 2002), pero también a una necesidad imperiosa por concebir una “metafísica del pueblo” (el término es de Juan Bautista Alberdi); una ontología científica y pluralista de las muchedumbres. Así es que hallamos una tonalidad postmoderna en *Las multitudes argentinas*; el libro compone un ensayo cuya sobriedad científica es permanentemente excedida por metáforas físicas y efectos de multiplicación. Ramos Mejía concibe a la multitud como una propagación heterogénea, regulada por efectos de contagio, desplazamientos orgánicos, territorializaciones morales (“atomicidad moral” de la multitud), y formas liberadas de flujo: “flujo de chispas eléctricas”, “efluvio de la descarga oscura”, “combinaciones atómicas” (1971, 23-24). Ramos Mejía trata de enunciar el núcleo de la formación multitudinaria, caracterizado por un exceso de capilaridad, sumergido en una disposición afectiva pura—precisamente porque ahí donde ese afecto sensible es erigido como sustancia ontológica de la horda, puede recomenzar, de hecho, la vieja distinción de entre civilización y barbarie:

Constituyen los principales núcleos de la *multitud*: los sensitivos, los neuróticos, los individuos cuyos nervios sólo necesitan que la sensación les roce apenas la superficie, para vibrar en un prolongado gemido de dolor o en la vigorosa impulsividad, que es la característica de todas las muchedumbres. [...] Amantes ante todo de la sensación violenta, del color vivo, de la música ruidosa, del hombre bello y de las grandes estaturas; porque la multitud es sensual, arrebatada y llena del placer de los sentidos. No raciocina, siente. (18-19)

Sensación y razón; sensibilidad y raciocinio. Ramos Mejía aparece, en su empresa descriptiva y creadora, confundido por aquella masa que pretende dibujar, atrapado en los contornos de una materia anárquica derivada en tiranía.

Y así todo, esta tiranía solo puede ser, como dice del dictador Juan Manuel de Rosas, el “cuerpo conjuntivo” de las muchedumbres: Rosas es la multitud, el desarrollo muscular de las aglomeraciones “en proporciones que dejaban en reposo evolutivo el cerebro” (146). Exceso de cuerpo que postula una potencia creativa sin límites, ultramarina, oceánica:

La he visto venir y ha echado sus botes al agua [...] La espuma alegre o quejumbrosa, que montada sobre la ola espesa imprime a los objetos inanimados los movimientos de la vida; la nube andariega de un día de viento que alternativamente toma las formas de gigantes cabalgaduras en precipitada fuga [...] Pura alucinación, pura ilusión; troncos y ramas, humo y viento, y multitud de una prodigiosa imaginación creadora (137).

La plebe ultramarina conjunta las tendencias acéfalas del cuerpo, la musculatura social, exhibe una “prodigiosa imaginación creadora” y resume “todos los aspectos imaginables de la visión”, es la multiplicación corporal en su estado más puro. No se trata tan sólo, como sugiere Oscar Terán, de una suerte de equivalencia entre multitud y barbarie. En el corazón de las multitudes palpita también una notoria potencia imaginal, un productivismo de masas.⁵²¹

Para Ramos Mejía el “cuerpo sensual de Rosas” es el fundamento multitudinario de las tiranías “musculares y sanguíneas” que azotan a la Argentina. Cabe señalar que es precisamente en torno a esta dependencia proporcional a una serie de metáforas corporales, fisicoquímicas y biológicas que el concepto de multitud ha sido reelaborado en el pensamiento contemporáneo, incluso más allá de la reticencia al elemento biológico, debido a su estructuración ontologizante: la modalidad de una gramática o de una biopolítica de la multitud en autores como Paolo Virno o Michael Hardt ¿podría recomponer un escenario en el que la multitud ya no sea legible en los

⁵²¹ Hay que ser justos, sin embargo, con el análisis de Terán en su *Positivismo y nación en Argentina*. Aquí me refiero sólo a la siguiente cita problemática: “Empero, a diferencia de Le Bon, Ramos Mejía descrea de la tesis inquietante de que todo hombre puede ingresar en el estado de multitud, y allí alienar sus potencias racionales, dado que la materia prima de las masas está constituida por elementos anónimos, e históricamente el hombre de las multitudes argentinas ha sido el individuo humilde, de inteligencia vaga y sistema nervioso relativamente rudimentario [...] Después de todo, si don Juan Manuel de Rosas triunfó sobre los demás caudillos, ello se habría debido a que en su personalidad se produjo a síntesis de los hábitos urbanos con los instintos campesinos y bárbaros” (Terán 1987, 21-22).

términos de una filosofía de la vida como la que domina el pensamiento ramosmejiano? El ensamble entre vida y filosofía de masas que encontramos en *Las multitudes argentinas* ayuda a comprender la contaminación originaria entre el pensamiento conservador y la anarquía de las masas: la producción de una imagen, la de una multitud alzada y acéfala, es consustancial a un tipo de reacción hacia la corporeidad atomística y retardataria. Porque la multitud es atavismo e innovación, destrucción y creación, conducida por una plebe llena de brujos, vegetación exhuberante e imaginal.

Acaso esta potencia imaginal de las masas es la que confiere a la obra maestra de Ramos Mejía, *Rosas y su tiempo*, la forma inquietante de una ontología sobre la multitud. Aun cuando la referencialidad europea del texto sea rastreable al punto de una suerte de intercalación⁵²², los filosofemas que se desprenden de la obra del médico argentino habilitan una interpretación completa de la historia argentina como historia de la anarquía urbana.⁵²³ La “paleontología histórica o psicológica” de Ramos Mejía se propone no sólo atiborrar los datos y los hechos en un historicismo chato como el que criticara Walter Benjamin; promueve sobre todo la ganancia de un “espíritu sintético”, es decir, una enunciación de la excepcionalidad del tiempo, de la época de Juan Manuel de Rosas (1927, 22-26).⁵²⁴ El análisis de la dictadura de Rosas hecho por Ramos Mejía se distancia del de Sarmiento; aunque hereda su aversión por el Buenos Aires de la mazorca, reconoce la ausencia de una perspectiva psicológica y racional sobre el rosismo en el *Facundo*: la exhibición del tiempo rosista no puede ser una empresa literaria (37).⁵²⁵

⁵²² *Las multitudes argentinas* podría leerse como una versión argentina de la psicología de masas leboniana, y *Rosas y su tiempo* como una versión de la historia psicologicista de Taine.

⁵²³ La referencia a Taine es del propio Ramos Mejía (1927, LIII).

⁵²⁴ “Los deudos de Rosas, están empeñados en empequeñecerle; de un grande y originalísimo tirano, quieren hacer un mediocre burgués que se horroriza del asesinato y de la sangre” (29).

⁵²⁵ “López, aunque artista como Sarmiento, ha sido más curioso y más psicólogo, tal vez porque se ha sentido tentado de aplicar a Rosas los procedimientos de la psicología muy en voga en nuestro tiempo” (37).

El fundamento de la dictadura de Rosas, para Ramos Mejía, está constituido por un amalgamamiento entre la anarquía blanca (“predominio sugestivo del tipo rubio y blanco en sus principales caudillos y apóstoles”) y una heterogeneidad abigarrada producida por el encuentro de razas, neurastenias y costumbres (40). La ciudad, Buenos Aires, configura una anomalía de “alma hebrea”, determinada por una tendencia plenamente judía al intercambio mercantil, tendencialmente unida al dinero, fusionada con elementos migratorios (la “negrada”) y espiritualmente sellada por el elemento gaucha, vaquiano—la anarquía blanca.⁵²⁶ Una suerte de cosmopolitismo averiado por la falta de uniformidad. Al mismo tiempo, en el núcleo de la dictadura de Rosas hay una “democracia mugiente”, una inconsistencia impulsiva de fuerzas colectivas, anónimas, amalgamadas por una disposición natural al goce, al capitalismo mercantil y a la violencia populachera (197). La multitud demótica es el fundamento de la dictadura: “El pobrericó belicoso, protegido y fomentado por Rosas era, como se comprende, democrático, con todo el radicalismo de su pasión” (198).

Ramos Mejía observa, por un lado, el riesgo de violencia que se inocular en toda democracia basada en la intrusión de los pobres. Para el autor, en la dictadura de Buenos Aires existe una peligrosa tendencia igualitarista: “hay en ese estallido de la plebe una verdadera revolución que, sin perder en sus líneas externas y en todo lo demás su carácter bárbaro y sangriento, aspira a realizar un estado de cosas que tiene por fundamento la más absoluta igualdad” (206). De esta plebe, de esta multitud, Rosas será su “reducción a la mitad”: el cuerpo de Rosas, su voluntad “vigorosa y rectora”, multiplica las tendencias heterogéneas de la plebe

⁵²⁶ Sobre el elemento judío: “atraídos por las facilidades y la prosperidad comercial del mercado, perseguidos por la Inquisición de Lima y de Lisboa, venían aquí empujados por su instinto acaparador y codicioso, trayendo además de esa tolerancia proverbial de la raza para las persecuciones, la adaptabilidad a todo clima político, siempre que ese espíritu mercantil tuviera libre expansión” (158). También: “He aquí como se insinúa el alma hebrea dentro de la abigarrada heterogeneidad de aquella población, cosmopolita desde su origen” (161).

porteña. Alrededor del dictador y su cuerpo conjuntivo se agolpan los elementos menesterosos de la multitud, los negros, los mulatos, los campesinos: “Rosas había remplazado la antigua procesión cívica de la fiesta patria por el abigarrado cortejo de negros que iban a clamarlo, [inundando] en esos días a la ciudad multitud de comparsas que, al son de pintarrajeados y largos tambores, cruzaban las calles tocando monótonamente” (260). *Rosas y su tiempo* transmite la imagen de una negrada compuesta de tribus africanas “enloquecidas por el olor de la sangre”, en la urbe festiva y el “Carnaval de Rosas”: sangre y fiesta, democracia popular e igualitarismo violento de gauchos, “hampa campesina” y negros. Buenos Aires multicolor que se deja vejar por una sublevación de la plebe, “revolución saturnal del bajo instinto libre” (263).⁵²⁷ Ramos Mejía muestra una democracia rosista plebeya, que provocará el pavor a las “tendencias niveladoras” (280), pero sobre todo por estar estas últimas amarradas a la ciudad, al estrato urbano. A propósito de la ciudad, el autor afirma que fue ésta la que les “impidió ver la nación” a los argentinos, atrapados en el cosmopolitismo sucio de Buenos Aires y su heterogénea capacidad para reproducirse en la anarquía.⁵²⁸ Esta metáfora, la de una ciudad que impide *ver* la nación, señala precisamente un momento crucial de la hermenéutica sobre las masas, aquel en que el retorno a la tradición destruida por la metrópoli y su estructura “dúctil y amorfa” (179), se vuelve una opción para la reinención imaginaria de los segmentos hegemónicos, vapuleados por la propensión innata a la insubordinación de las aglomeraciones urbanas. Ramos Mejía no lo hace, convencido de la eficacia médica en el curso de las civilizaciones, pero es consciente de ello: la nación debe estar en otra parte, lejos de la chusma urbana.

⁵²⁷ “Las casas de familia percibían en la agitada alegría de la servidumbre las promesas que aquellos días de enajenación ofrecían. Esa revolución saturnal del bajo instinto libre de todo recato, dejaban en el ánimo de la gente culta la sensación anticipada de todas las vejaciones que iba a sufrir, y sin embargo tenía que disimular tras de la plácida fisonomía que en estos casos mandaba la liturgia oficial” (263).

⁵²⁸ “La noción del conjunto, la función de un organismo ideal e intangible penetró con dificultad, pero no penetró jamás dentro de ese cerebro lento y de tan escasa receptividad. La ciudad les impidió ver la nación” (172).

Portales como catexis del roto chileno

Aquí cabe una distinción crucial entre lo que podríamos llamar la operación argentina y la operación chilena del psicologicismo, y los diferentes modos en que el ensayismo psicosocial deviene jerga de la autenticidad. Mientras que en el ensayismo argentino se produce una revalorización hiperbólica, criollista y gauchipolítica de la erupción social, profundamente atravesada por una invariante política del siglo XX rioplatense, el peronismo, en Chile la construcción histórico-figurativa de la nación quedará indisolublemente ligada a personajes históricos como Diego Portales o Balmaceda, incluyendo la dimensión psicológica y hasta frenológica, y la multitud tañida con el doble mito del orden nacional y la raza guerrera (Fabregat 2020).⁵²⁹ Hay una flexibilidad táctica argentina, suscrita en la eventualidad de que la propia multitud plebeya, “rosina” en términos de Ramos Mejía, se vuelva el fundamento de lo nacional-popular; mientras que en Chile una inflexibilidad espiritual, conservantista, define al pueblo como unidad hobbesiana, confrontada con una multitud que sólo aparece como irrupción caótica, anómica, destinalmente lumpen. Este esculpimiento moral del pueblo chileno constituye una hermenéutica de masas singular, cuyo signo espiritualista surge en el hueco de lo que he decidido llamar “psicología de masas” latinoamericana, pero que madura en narrativas belicológicas y esotéricas, en una línea que se perfila claramente desde Nicolás Palacios hasta Hugo Herrera, pasando por autores como el escritor nazi Miguel Serrano.

Situación que puede leerse en la diferencia estratégica que ocupan las dos dictaduras prominentes del siglo XIX chileno y argentino, las de Portales y Rosas, respectivamente. Si el

⁵²⁹ Véase especialmente el capítulo “Los males ocultos de Balmaceda” del historiador Fabregat. Analiza una pieza escrita en Brasil, inmediatamente después de la caída del gobierno de Balmaceda, en el que “se realiza una advertencia de corte epistemológico, cuando señala que el juicio a Balmaceda como político y estadista quedará para la historia; en cambio, corresponderá a la ‘ciencia frenológica’ (aludiendo a la corriente psiquiátrica del siglo XIX que pretendía identificar la locura a través de la cabeza, el cráneo y las facciones del rostro) estudiar las ‘profundidades del cerebro’” (Fabregat 2020, 32).

último encarna el trastorno colectivo, la negrada, la justicia popular y la inconsistencia demótica de las “multitudes argentinas”, el primero, Diego Portales, es la figura histórica que permite establecer un ligamen entre la raza nacional y la “pasión por el orden” del discurso burgués en Chile (Jacsik 2001).⁵³⁰ Se trata, en fin, de una fusión “artificial” entre raza y ejército. Situación que, por lo demás, muestra el carácter absolutamente ficcional del paisaje ahí donde es reivindicado como fundamento del ser nacional: Chile, un país evidentemente costero, queda metafóricamente anclado a la tierra, al acontecimiento “telúrico”, en virtud de la glorificación del ejército como forma de interpelación ideológica (Ibáñez Langlois 1982). Si hay algo así como una plebe chilena, esta es inminente y terrestre. En este sentido la afinidad electiva del conservadurismo chileno, pasando por Góngora y Jaime Guzmán, con el pensamiento de Schmitt, no resulta una casualidad, sino un caso de composición ideacional.

El laboratorio primordial de esta ideología del pueblo en-forma (versus la multitud enferma, posteriormente reivindicada en el ensayismo argentino) es la copiosa literatura del centenario de la independencia de Chile. Parecen cruciales, en ese panorama de ensayos, tratados políticos y ejercicios de especulación historiográfica, escritos desde todos los ángulos del espectro político: “Ricos y pobres”, el artículo de Luis Emilio Recabarren sobre el centenario de la república en el que denunciaba la fractura social producida por la independencia; la obra de Tancredo Pinochet “Inquilinos en la hacienda de Su Excelencia”, en la que mostraba el casi inmutable espíritu señorial y las estructuras de subordinación feudal y de empobrecimiento que predominaban en el campo chileno; y el “Discurso sobre la crisis moral de la república”, en el que Enrique Mac-Iver denunciaba la corrupción electoral y la partitocracia chilena, a tono con

⁵³⁰ Todavía en un estilo intuitivo, al que me referiré más adelante, el crítico literario marxista Hernán Vidal, en su libro *Mitología militar chilena* (1988) percibió la predominancia aguda del militarismo como núcleo traumático de la “conciencia nacional” chilena y sus diversas formulaciones narrativas.

Guillermo Subercaseaux y otros (Gazmuri 2-20).⁵³¹ Todos estos textos, sin embargo, maduran a través de una serie de obras de mayor calibre, influenciadas por el decadentismo de Spengler, que venía a desbancar los ideales del positivismo de la generación inmediatamente anterior, pero de una originalidad sobresaliente. Configuran esta constelación fundacional: *Raza chilena* de Nicolás Palacios (1902), *La fronda aristocrática* de Alberto Edwards Vives (1928) y la *Introducción a la época de Diego Portales* de Francisco Antonio Encina (1934). Separadas en el tiempo por un par de décadas, *Raza chilena*, y lo que podríamos pensar como su progenie, se encuentran intercedidas por toda la imaginación política del centenario. Cabe señalar, por último, que, de toda esta serie de trabajos, la única posición izquierdista es la de Recabarren, quien provenía del antiguo democratismo chileno, el pipiolismo radicalizado heredero de Bilbao y Lastarria, y fue fundador del Partido Comunista.⁵³²

⁵³¹ Para un análisis completo del ensayismo del centenario chileno: *Las estéticas nocturnas: ensayo republicano y representación cultural en Chile e Iberoamérica*, de Gabriel Castillo Fadic (2003). También el mencionado artículo de Gazmuri, “Notas sobre la noción de crisis histórica” (2001).

⁵³² Sobre Recabarren, de Jaime Massardo: *La formación del imaginario político de Luis Emilio Recabarren* (2006). También de Carmelio Furci: *El Partido Comunista de Chile y la vía chilena al socialismo* (2008). Sergio Grez ha escrito una historia monumental del comunismo temprano en Chile: *Historia del comunismo en Chile: La era de Recabarren (1912-1924)* (2011). Si algo caracteriza retóricamente al comunismo chileno es esta inscripción en el ensayismo del centenario, una herencia no siempre reconocida de los grandes debates de la “cuestión social” chilena y finalmente una inscripción en la cuestión nacional como cuestión popular. Partido históricamente nacionalista—al punto de contar, cada aniversario de la independencia de Chile, con un número especial en su periódico más importante, *El siglo*, dedicada a la figura de Bernardo O’Higgins—el PC recogió incluso la herencia de Portales. La paradoja de un comunismo portaliano, apegado al orden y a la institucionalidad, ha sido reconocida entre otros por Rolando Álvarez Vallejo, uno de los historiadores más proliferos del comunismo chileno en *Desde las sombras: Una historia de la clandestinidad comunista* (2005) y en *Arriba los pobres del mundo. Identidad y cultura política del Partido Comunista de Chile entre democracia y dictadura. 1965-1990* (2011). Eduardo Sabrovsky publicó en 1988 *Hegemonía y racionalidad política. Contribución a una teoría democrática del cambio*, donde sistematizaba la posición históricamente racional-nacionalista del PC chileno y su tendencia innata a constituirse como una versión gramsciana y no-guevarista del comunismo latinoamericano. Sólo un curioso interregnum que va desde 1980, después de una masacre profunda acontecida entre 1976 y 1978 (más de tres direcciones clandestinas fueron detenidas y hechas desaparecer, sin contar a miles de militantes de base ejecutados, exiliados y apresados), hasta 1988, año del plebiscito, convierte al PC chileno en una organización radical y armada. Posteriormente, vuelve de manera lenta, aunque sostenida, a la vieja tradición de partido nacional y democrático aliado de la institucionalidad y defensor del parlamentarismo clásico. Sobre el interregnum militarista del PC chileno: Alfredo Riquelme, *Por un rojo atardecer. El comunismo chileno entre la dictadura y la democracia* (2009). “Ricos y pobres” constituye el auténtico documento fundacional del comunismo partidario en Chile.

En un libro poco conocido, publicado en 1989, titulado *Mitología militar chilena*, el profesor de la Universidad de Minnesota Hernán Vidal intentó descifrar la institución troncal del estado nacional chileno, el Ejército, desde una perspectiva que incorporaba el análisis de las instituciones y el psicoanálisis, fundamentalmente freudomarxista. La originalidad de este libro, seguramente el mejor de una profusa producción ensayística de crítica literaria e histórica, consiste en el perfilamiento de algunas tesis preclaras sobre la ideología nacional chilena: la tesis de la “fundación simultánea” de la raza chilena y de su ejército (Vidal 1989, 28); la tesis del “mestizo blanquecino” como fundamento mitológico y simbólico de la espiritualidad nacional; y finalmente la tesis sobre la violencia militar como redención de las masas (60-71). La fuente primaria del texto de Vidal son los diez tomos de la *Historia del Ejército de Chile*, publicados entre 1980 y 1983 por el Estado Mayor del Ejército, durante la dictadura de Augusto Pinochet. No cabe duda de que las tesis de Vidal, hoy día desconocidas debido a un profundo aislamiento intelectual tardío de los intereses del autor, en el contexto de la monserga académica norteamericana, constituyen elementos valiosos para una deconstrucción de la ideología nacional chilena. Sin embargo, habría que retroceder, una vez más, a ese texto fundacional, *Raza chilena* y su progenie portaliana entre los 20’ y los 30’ chilenos.

Médico y veterano de la Guerra del Pacífico (1878-1884), Nicolás Palacios representa un caso excepcional y al mismo tiempo fundacional de las jergas de la autenticidad chilenas, la hipótesis sobre una raza gótico-araucana. La estructura de *Raza chilena* patrocina una dialéctica de autoidentificación nacional, en los términos de la guerra y del encuentro entre dos razas que, junto la épica de su conflicto original, Palacios lee como efectuaciones de una naturaleza trascendental-germánica. *La Araucana* de Alonso de Ercilla es la fuente primaria de esta dialéctica nacional: a diferencia del médico Tomás Guevara, que promueve una lectura

antropológica y positiva de los “araucanos”, Palacios se apoya en una etnología del mito fundacional de Arauco: “El inmortal Ercilla sintetizó en su poema la admiración que esta raza cobriza i bárbara del nuevo mundo hacia nacer en el alma de aquellos insignes conquistadores. Eran pues dos razas de corazón i de cerebro semejantes las que, con su choque de dos siglos, con una epopeya por epitalamio, dieron el ser del roto chileno” (1902, 6). La remisión biológica se encuentra aquí subordinada a la epopeya; un desplazamiento de la función anatómica a la función mítica satura toda la escritura de Palacios.

La explicación del ente primigenio del choque de razas en Chile, el “roto” nacional, ocurre como una remisión a orígenes épicos, por una parte, y raciales por otra.⁵³³ Los españoles que llegaron a Chile, para Palacios, provenían de la costa del mar Báltico, “del sur de Suecia, la Gotia actual” (4). El mestizaje defendido por el autor involucra entonces una suerte de tautología: aquello que reúne el ser chileno, el producto de su mestizaje, el roto, es la unión de dos razas cuya identidad y afinidad fundamental es la disposición a la guerra. Idea confirmada por la estrafalaria afirmación sobre los “signos germánicos de esos indígenas [los mapuche]” (119). Palacios prosigue la demostración de su hipótesis sobre la raza gótico-araucana recurriendo a las singularidades de la lengua nacional.⁵³⁴ La lengua es el reflejo de un mitologema genuino, la raza gótico-araucana, “raza particular, distinta de todas las demás del

⁵³³ La idea del roterío y la noción de “roto” para referirse a los sectores populares, se instala tempranamente en el siglo XIX. Representa un estereotipo ya ubicable a principios del siglo XIX, y que en 1889 fue consagrado a través del “día del Roto Chleno”, cada 20 de enero. Los orígenes del término provienen del siglo XVI. Ubicada en el corazón de uno de los antiguos barrios populares de Santiago, el barrio Yungai, la estatua al roto chileno configura un auténtico homenaje a la figura racializada que Palacios más tarde hiciera suya. El roto habría sido tempranamente convertido en una figura bélica, debido a su relación con el triunfo chileno en la batalla homónima (Yungai) durante la guerra del pacífico. La mencionada estatua tiene, paradójicamente, rasgos europeizantes: un hombre caucásico y erguido con vestimenta humilde y un fusil, mirando al horizonte.

⁵³⁴ Estudiadas en la época, entre otros, por Rodolfo Lenz en su ensayo “El español de Chile”. Aquí Palacios explora e infunde una veta anti-gramatical como la de Sarmiento, analizada en el capítulo IV de la presente disertación. La oposición de Palacios a Andrés Bello sigue términos similares: una reivindicación del elemento espontáneo del lenguaje que, a su vez, inculca las verdades del ser nacional.

mundo” (5); la lengua del roto es una deformación germánica del español.⁵³⁵ El habla chilena es el habla arcaica de los españoles góticos. Esto constituye lo que he decidido llamar *plus de germanismo* del ensayismo conservador chileno.

En fin, para Palacios Chile es el mito de un país predestinado a la guerra, el país ontológicamente bélico, ya que en él se puede situar la única raza precolombina que los españoles no pudieron dominar. Espejos vivientes de la germanidad hispánica colonial, ahora extinta, los españoles de Chile tenían una sangre gótica pura capaz de hacer juego con un alter-ego racial bélico, los *araucanos*. Nótese, en todo caso, lo que este término hace desde *La Araucana* de Ercilla: una forclusión del nombre abyecto, los “mapuche” en el mito de una raza originaria guerrera. Lo relevante del libro de Palacios, más allá del “embrujo alemán” en el que se ve implicado, denunciado entre otros por Eduardo de la Barra, es que inaugura un mitologema del ser nacional; el excepcionalismo de la raza y del genio.

Excepcionalismo del ser nacional simbolizado monumentalmente en la figura de Diego Portales Palazuelos, a menudo descrito como el único estadista sudamericano a la altura de su época, por tanto excepción presentificada como autoridad; como lo confirma, entre otros, la prologuista de Sarmiento en Estados Unidos, Mary Mann.⁵³⁶ Hay una conexión profunda entre el mitologema del roto chileno y la autoridad de Diego Portales; Palacios habría sido el primero en enunciar ese ligamen, cuando indica que el componente frenológico del elemento gótico era el “rucio, ñato, caranton, patullido” y que una idea de esa fisionomía germánica se encuentra en “la

⁵³⁵ “El español chileno es el primero del que subsisten muchas voces arcaicas, algunas de una antigüedad remota, I en mucho mayor número que las apartadas como tales en los diccionarios de chilenismos. Usamos en Chile varias palabras de origen gótico que no se hallan en los escritos castellanos de ningún tiempo, por lo que pasan por chilenismos verdaderos, siendo palabras empleadas por godos iletrados” (121).

⁵³⁶ Cito en inglés a Mary Mann, prologuista de la edición estadounidense del *Facundo*: “It is the cultivated cities of the Argentine Republic, where Europeans find themselves at home in all that constitutes civilized society, and where the high culture of the few is painfully contrasted with the utter want of it in the body of the people, that constitute its difference from the other South American Republics, Chili *excepted*” (Mann 1868, vii-viii).

nariz de don Diego Portales” (1902, 146). Portales representaría, como excepcionalismo encarnado en la autoridad chilena, la virilidad frente a un patriciado latino, liberal y afrancesado.⁵³⁷ La *época* de Portales, el tiempo signado por su presencia republicana, ocupa escasos años de vida pública (1830-1837), pero es erigido a una gravitación que excusa cualquier polémica, incluido un prontuario privado repleto de humillaciones, bromas de mal gusto, escapadas a los prostíbulos del arrabal santiaguino (las “chinganas”), etc. El nombre del personaje recubre lo que se ha llamado una era, un nudo epocal y un tiempo, el tiempo de la mansedumbre popular y el “estado en forma” (volveré sobre ello), pero al mismo tiempo, su psicología se anuda al horizonte mismo del ser chileno: la organicidad portaliana, el devenir-Portales de la república, consume y constituye los rasgos psicológicos del sujeto chileno mismo, del roto, en una variación autoritaria y fantasmática de la jerga de la autenticidad.⁵³⁸

Lo fundamental en la jerga chilena es, precisamente, una suerte de tendencia al colapso de la psicología portaliana en una dialéctica de tipo más hegeliano, sustancial; una doctrina del espíritu, que no es lo mismo que el espiritualismo que hoy reaparece como fundamento de cierto derechismo populista, de baja intensidad.⁵³⁹ *La fronda aristocrática* de Alberto Edwards Vives, en este sentido, constituye la progenie mejor lograda del ensanchamiento que empieza con *Raza chilena*, una consagración del portalianismo como fenomenología del ser chileno, bajo la égida

⁵³⁷ Sobre los rasgos anti-latinistas del germanismo de Palacios, mi propio artículo: “Nicolás Palacios y el problema de la psique chilena” (2022).

⁵³⁸ Problema que ha sido desarrollado entre otros por el filósofo chileno Rodrigo Karmy en su reciente libro *El fantasma portaliano* (2022). Las diferencias con esta intervención las he mostrado en otro lugar, pero su valor sigue estando en poner en juego el lugar del nombre como portador de toda una ontología nacional que es preciso deconstruir. Con derechismo populista y de baja intensidad, me refiero obviamente a la obra de Hugo Herrera, pero también en sentido negativo de Lucy Oporto, o de Luis Mansuy. Son todas formas de reivindicación de un espíritu del pueblo degradado por el consumo de masas y el neoliberalismo. Una derecha antineoliberal que repite la paradoja señalada por Romero, en los 20, de una “derecha volcada a la izquierda”. Al menos, desde luego, ideológicamente.

⁵³⁹ Toda la derecha chilena se encuentra aculturada y agrupada detrás de Portales desde hace más de cien años; ello resulta indesmentible. Incluso en su artículo “Pueblo y estado” el nacionalsocialista González von Marees decía que la época portaliana era la “felicidad de nuestra tierra” (1936, 4).

del influjo spengleriano y la doctrina decadentista. Carlos Keller, fundador del nazismo chileno, defenderá eficientemente esta doctrina y su rebelión contra los “desiertos pétreos” de las grandes ciudades, el cosmopolitismo, la fascinación oligárquica con París, y el parlamentarismo, rasgos que para Keller configuran la base de la “situación cultural” de una América Ibérica decadente. Se trataría de buscar una nueva “tensión espiritual” (1927, 42).⁵⁴⁰ Precisamente, Alberto Edwards verá en la dictadura del general Carlos Ibáñez (1921-1931) una situación propicia para el resurgimiento de esta tensión, de esta dialéctica positiva, en la cual Portales encarnará unas potencias conservadoras y nacionales frente a la “fronda”, noción que adquiere su sentido en los términos de una sustancia que es al mismo tiempo sujeto.⁵⁴¹

Sin ser nazi, como Keller o González Von Marees, Edwards sí era nacionalista, aunque su nacionalismo—como más tarde el de la historiografía reaccionaria—colinde con situaciones ideológicas como el hispanismo, el decisionismo y el principio monárquico.⁵⁴² Representa, quizás, una forma de populismo autoritario que en Chile no llegó a convertirse en doctrina nacional-popular, como en Argentina, sino que derivó en una afirmación neoliberal del principio monárquico, consumada por el “pronunciamiento” militar de 1973 (cf. Cristi 1991).⁵⁴³ Todo el libro de Edwards circula, no sólo en torno a cierto antiparlamentarismo racializado, rasgo

⁵⁴⁰ Carlos Keller Rueff, nacido en Concepción, estudió en la Universidad Libre de Berlín en su juventud, recibiendo la mayor parte de su educación en Alemania. Era un discípulo de Alberto Edwards, reconocido como tal, y de Spengler, con quien trabó intensa amistad. Cabe señalar que Keller, en su afán por buscar una nueva base espiritual para la nación, recae en la metáfora de la España invertebrada utilizada por Ortega.

⁵⁴¹ No resulta casual, en este sentido, que Keller cite a Hegel como inspiración en su artículo, “Spengler y la situación política cultural de la América Ibérica” (1927).

⁵⁴² Sobre *La fronda aristocrática*, consúltese: “Topos y alegorías en el ensayo histórico chileno: *La fronda aristocrática* de Edwards” (Lillo 2006); el completísimo artículo de Cristian Gazmuri; “Alberto Edwards y *La fronda aristocrática*” (2004); Teoría e idea de la historia en Alberto Edwards” (1986); y más tangencialmente la respuesta de Gabriel Salazar a Mario Góngora: “Historiadores, historia, estado y sociedad” (1983).

⁵⁴³ Agradezco al profesor Renato Cristi por la generosa ayuda prestada en torno a este capítulo, particularmente a propósito de la necesidad de trazar una línea de continuidad que va desde Edwards hasta Guzmán. Cristi, sin embargo, no profundiza en la herencia que pueda tener la ontología racial de Palacios en este desarrollo. Con todo, su estudio “Carl Schmitt y Jaime Guzmán” (2022) indica con claridad la primacía del decisionismo schmittiano y del principio monárquico para el “pronunciamiento” militar de 1973 en Chile.

hallable pero no predominante, sino en la “fronda” como un organismo histórico vivo y “trágico” (Lillo 2001). Este organismo determina las tareas del ensayo histórico, que para Edwards no son las de una mera exhibición de los gustos insolentes y decadentes de la oligarquía, sino el despliegue de una evolución espiritual “de la antigua forma política hacia el gobierno de los partidos, hacia la oligarquía parlamentaria” (Edwards Vives 1964, 104). La tesis de Edwards es que, más allá de esta partitocracia también denunciada por sus colegas, Subercaseaux y Encina, existe una propensión de las clases altas chilenas a la identificación rebelde, a la insumisión aristocrática e insolente contra el Poder (Edwards usa las mayúsculas) portaliano. De ahí que en Chile se haya producido el oxímoron de una fusión “liberal-conservadora” cuyo enemigo no era ningún político específico, ningún presidente, ninguna tendencia parlamentaria, sino la propia dirección espiritual de la nación chilena (107). Esta propensión desordenadora que el autor llama espíritu de fronda coincide con el espíritu del siglo, la “religión liberal” que, como honda revolución moral, demuele el “alma colectiva de la sociedad” (123).⁵⁴⁴

Por otro lado, para Edwards, las masas chilenas aparecen como una materia receptiva, se encuentran desprovistas de agencia, no intervienen políticamente: “Portales hablaba de la tendencia general de la masa de Chile al reposo [...] aquel genial estadista no se equivocaba, ni mucho menos, cuando pensaba que esa tendencia, ‘el peso de la noche’, el respeto por el hecho consumado, constituía la base más sólida del orden social del país” (138). En otros términos: las masas no se confunden con la fronda; cuando se impregnan del “espíritu frondista”, de la tendencia oligárquica al desorden partidista y a la destrucción del Poder, es en virtud de su situación como “elemento neutro” (139). Constituyen un polo receptivo de la vida nacional. La

⁵⁴⁴ “El liberalismo o, para hablar con más propiedad, el espíritu del siglo no es en el fondo y principalmente una doctrina política, sino una doctrina espiritual, una creencia, una filosofía que si tiene sus teólogos y doctores, también penetra en el alma instintiva hasta lo más profundo de las masas. Es el alma misma de la sociedad en rebelión contra las ideas y sentimientos hereditarios, y contra las formas históricas de la cultura” (131).

“noche” del poder portaliano surge, precisamente, de una incapacidad metafísica para asumir agencia política de ningún tipo por parte del pueblo. Si bien las masas cuentan como elemento de la vida nacional, no son ellas las responsables de la “crisis moral” chilena apuntada por toda la clase política, desde Recabarren hasta Tancredo Pinochet. La dialéctica nacional funciona por sobre ellas, es una dialéctica de lucha entre dos épocas:

Ese poder oligárquico, que sacaba sus fuerzas de la organización misma de la sociedad chilena, era el único capaz de luchar contra la tradición monárquica, heredera de la Colonia, y que Portales restauró. La política de Chile, desde 1849 hasta 1891, se sintetiza principalmente en el conflicto entre dos elementos espirituales orgánicos, ambos pertenecientes al pasado: la aristocracia y monarquía. Por eso nuestras revoluciones, incluso la de 1891, fueron siembre frondas. (158)

Desde luego, Edwards descansa parte de su argumento en la mitología racial de Nicolás Palacios: el elemento aristocrático, frondista, oligárquico, surge de una ralea castellana-vasca, mientras que Portales y su estado impersonal y autoritario (el principio monárquico) son la imagen de un pasado gótico en descomposición. En segundo lugar, al plantear que son elementos espirituales orgánicos, y no agencias políticas ubicables, los verdaderos responsables de las revoluciones chilenas, Edwards reafirma una ambigüedad sustancial respecto a las masas: su tendencia “al reposo”, su “tranquilidad y obediencia” derivan de un de un retardo (170).⁵⁴⁵ Sujeto destructivo, cuya sustancia espiritual es “orgánica”, la fronda está a la altura del espíritu, es ella la responsable de la decadencia chilena: Edwards llega a decir que su encarnación histórica y partidista es una “negación de la negación”.⁵⁴⁶ Por eso, su apuesta es la de una filosofía de la historia a tono con la dialéctica: las masas son sólo una mediación entre la fronda y el Poder,

⁵⁴⁵ Desprecio que ha sido aceptado, entre otros, por el admirador y estudioso del pensamiento de Edwards, Hugo Herrera. Véase: *Pensadores peligrosos* (2021).

⁵⁴⁶ “Si la Alianza Liberal era una creencia, una fórmula desprovista de significado político práctico, la Coalición fue quizá menos que eso todavía: podría definírsela como una negación de la negación” (183).

entre el parlamentarismo frondista y oligárquico y el principio monárquico reflejado en la utopía retrocesiva del “estado en forma” portaliano.

Se puede afirmar que, mientras en Argentina para Ramos Mejía el tiempo de Rosas es el tiempo de la irrupción heteróclita de la plebe, para Edwards el tiempo de Portales es el tiempo del principio monárquico y del pueblo manso. Su toma de partido es decisionista, es una toma de partido por la soberanía contra la democracia parlamentaria, contra el principio burgués de la política y la intervención ciudadana.⁵⁴⁷ Edwards dice que los “regímenes políticos en forma reposan sobre fuerzas espirituales”: lo importante no es la intervención, una vez más, o la agencia política de los actores sociales, sino las fuerzas que él mismo tilda de “impersonales”, irreductibles a la acción política. Su obra es una filosofía de la historia, no una sociología. Urgente necesidad de mostrar al pueblo como una materia social incapaz de toda acción afirmativa que colinda, de hecho, con una condena unilateral del sufragio universal, “soberanía del número”, que le habría sido regalado al pueblo por fuerzas superiores a su inaptitud. La fronda “regala” al pueblo su acceso al universalismo del sufragio. Lo que hoy llaman, dice Edwards, “con miedo y escándalo, la dictadura del proletariado” es, precisamente, la última forma de este sufragio universal. La decadencia se cierne y avanza sobre la sociedad chilena, ahora habitada por un “pueblo desprovisto de los sentimientos hereditarios y tradicionales de la cultura, que no obedece sino a instintos materialistas de goce y dominación”; es decir, el “proletariado” (274). Este “desquiciamiento” es producido también por el divorcio entre el ejército y las clases dirigentes: “la burguesía, con su desdén *israelita* por todo lo que no es oro o lo produce [...] ha estado muy dispuesta a no ver en los militares sino asalariados de uniforme”

⁵⁴⁷ “Lo que he llamado la Fronda Aristocrática, es decir, la lucha casi constantemente pacífica de nuestra oligarquía burguesa y feudal contra el poder absoluto de los Presidentes, lucha que se inició en 1849 y tuvo su definitivo desenlace en 1891, es un fenómeno idéntico al que en Europa transformó, sobre todo a partir de 1848, las antiguas monarquías de derecho divino en gobiernos parlamentarios, dominados por la plutocracia burguesa” (269).

(276). La muy schmittiana fórmula de Edwards para esta descomposición dialéctica es, no un retorno positivo al principio monárquico y tradicional, que considera una vanidad ideológica, sino la recolocación del principio de autoridad en su forma pura. Sabe que las fuerzas que se ciernen son el último producto del espíritu del siglo, el comunismo, y desconfía de la fronda aristocrática y de su impostación burguesa para solucionar la crisis.

Reducido a la voluptuosidad viril, el “roto” se convierte en la figura central de una trama de imaginaciones ideológicas en el siglo XX chileno. Sin duda, la versión más acabada de esta formulación identitaria se encuentra en *Raza chilena*: producto del mestizaje gótico-araucano, el roto aparece ahí como un personaje cuya tendencia a la vida rudimentaria queda justificada por su antecedente gótico y germánico.

Con su rudeza y disposición bélica, el roto ocupa un momento crucial en las jergas de la autenticidad chilenas. Contrasta, eso sí, con el gaucho, que emerge de la “inmensa monodia panteísta de la extensión”, al decir de Carlos Astrada, refiriéndose evidentemente a la pampa (1964, 27).⁵⁴⁸ El paisaje natural del roto no es el campo, sino la ciudad. Al reducir su constitución al problema de la pureza de la raza chilena, Palacios evita el problema del roto real, de su paisaje o su hábitat. La mejor respuesta a su obra llega con la novela naturalista y proletaria en Chile, primero de la mano de otro Edwards (más progresista, si se quiere: Joaquín Edwards Bello) con *La cuna de Esmeraldo* de 1918 y posteriormente con *El roto* de 1920, y luego en 1940 con *La vida simplemente* de Oscar Castro.⁵⁴⁹ Otra división, ya fuera del ámbito de las

⁵⁴⁸ “También la pampa tiene sus dioses; tiene el Destino gaucho, el *Ananke*—compulsión a andar, a extraviar y perderse—de su piélago sin fin y sus mirajes. Pasaron por ella, asimismo—sin detenerse—los dioses griegos como formas augurales del ser de una gran cultura; pero no vinieron con la aculturación hispana, sino cuando encontraron la apertura cultural propia para ser comprendidos” (Astrada, 28).

⁵⁴⁹ También, a través de una copiosa literatura social (Baldomero Lillo, Manuel Rojas, etc.) de cuyo contenido no podemos hacernos cargo

hermenéuticas conservadoras, repite disputas ontológicas entre una muchedumbre lumpen, santiaguina, y una clase obrera, fundamentalmente minera y nortina, que derrocha heroísmo. La propia historiografía queda signada en torno a esta última división.

La novela de Edwards Bello (personaje de cuño aristocrático: nieto de Andrés Bello y parte de la poderosísima familia Edwards de Valparaíso), *El roto*, derivada de una obra literaria anterior, *La cuna de Esmeraldo*, constituye una inmersión en la vida urbana del Santiago de principios de siglo, aquel espacio de la capital chilena que Benjamín Vicuña Mackenna tildaba de “inmensa cloaca” y que ya comenzaba a ser tachado de arrabal.⁵⁵⁰

Para Edwards Bello, la figura del roto debía decir algo más que la mera épica de la pureza racial chilena, debía sumergir al lector en el arrabal santiaguino, ese “barrio sórdido, sin apoyo municipal” (2022, 64). A partir de la novela, Edwards Bello quiere mostrar que la obra de Palacios y la mitología del mestizaje reprimían también una comprensión más profunda, más antropológico-social, humanista, del “roterío” y del bajo pueblo de Santiago. Conste que Edwards Bello ocupa varias páginas de su novela escarneciendo al controvertido libro de Palacios, en una época en que, como muestran los ensayos de Enrique Mac-Iver y Francisco Antonio Encina, *Raza chilena* gozaba de cierto prestigio polémico.⁵⁵¹ En todo caso, la novela de Edwards Bello no es puramente una refutación de la teoría del mestizaje de Palacios: hay una

⁵⁵⁰ Edwards Bello conoce de cerca esa oposición. Su novela fue muchas veces tratada con desprecio por la élite, que se escandalizaba ante la imagen de miseria y desposesión de lo que Edwards llama en las páginas de *El roto* el “lupanar humano”. La “suciedad sórdida y sin remedio” del roto es sin embargo responsabilidad de la oligarquía chilena que Edwards no se cansa de denunciar en su novela. Sin ser un traidor a su clase—porque la solución sólo puede ser estatal—Edwards conviene con Óscar Castro en que el paisaje molecular del lumpen puede ser reformado por la educación y por el trabajo.

⁵⁵¹ En ediciones posteriores a la de 1920, Edwards quita esta contestación, por razones que valdría la pena analizar: “Digo a usted que el libro de Palacios es absurdo, obra de atraso y mistificación, barrera al progreso, obra chovinista marcadamente antiextranjera, canto al indio que es la verdadera fuente de nuestro espíritu antiartístico, apático; el indio que no sabe reír, no sabe admirar, el indio feo, la cabellera como quisco y chato y membrudo, cuya única manifestación humana es la violencia, el espíritu de contradicción y destrucción. El malón es la fiesta del indio; incendio, alcohol, violación” (Edwards Bello 2021, 300).

herencia que abraza y que determina el libro, en el sentido de cierta positividad del roto, al lado de una constante mofa de la posibilidad de una sangre “darwinista y nietzscheana”.⁵⁵² Lo que predomina, en definitiva, es una necesidad por exponer la apertura al mundo del lumpen; de sus prostíbulos y sus personajes rudos, violentos, en un gesto que a veces colinda con la romantización y a veces con el desprecio autoritario. Edwards Bello reclama para el roterío un derecho a la transgresión, para usar un término de Bataille, que le ha sido concedido por el abandono ontológico de la vida lumpen del arrabal, el “lupanar humano”, como le llama.⁵⁵³ Son rostros, sujetos, gestos que pululan en un “barrio hirviente, lleno del ruido de las máquinas, los motores, la gritería de los pilluelos y vendedores ambulantes” (Edwards Bello 2021, 65). Es un ambiente límite, en el que la vida se halla desgarrada entre la irrupción ferroviaria y cierto pluralismo sórdido de la vida urbana empobrecida: “la parte nueva y la vieja se diferencian entre sí de una manera cortante y simbólica, como el roto y el futre, la leva y el poncho: ese maridaje fenomenal que constituye la sociedad chilena” (68).

Lo distintivo es que el roto chileno, tanto en la novela de Edwards Bello, como en *La vida simplemente* de Óscar Castro, es un producto humano del prostíbulo marginal, emplazado en la urbanidad limítrofe. Sólo en la cruda realidad de esa vida sujeta al intercambio sexual monetizado aparece, como posibilidad, el material fuerte de la vida urbana: “cuando volvió a la vida, al abrir sus grandes ojos melancólicos de esa ciudad doliente—de esa calle Borja cuya fisionomía era un rictus doloroso—le pareció que salía de su crisis con un renovamiento de energías [...] ¡Ya era un roto chileno!” (97). También Edwards Bello: “bajó y echó a andar lentamente hasta la calle dolorosa de las ninfas pobres. Eran otra tierra y otros colores. Otra tierra

⁵⁵² Uno de los personajes exclama, en tono irónico: “Afortunadamente nuestra sangre es nitzscheana [...] Nietzsche escribió contra la moral cristiana, moral de esclavos” (296).

⁵⁵³ En especial en “El hombre soberano de Sade”, publicado en 1949.

de él y de los suyos. Tierra del roto, más pequeño, más tostado y más viril” (128). Y es que la pobreza prostibularia es el verdadero “rictus doloroso” que consagra a la raza, produce al roto chileno como posibilidad de preeminencia urbana viril. Por eso, como señala Andrea Kottow, hay algo en la vida marginal que “no puede ser reducido a su inteligibilidad racional”, a la suma de estadísticas y eventos científicos; algo que rezuma nostalgia romántica o, mejor dicho, romanización de la miseria urbana (Kottow 2021, 381). Se trata de una ética sacrificial de la plebe ultramarina (“sumirse en la multitud, en el mar humano”, dice Edwards), cuyo goce asegurado reside en el hecho de que el sujeto puede mirarse en su propia pobreza, como si esta fuera un tesoro patriótico. Las páginas finales de *La vida simplemente*, salvando diferencias de estilo, ofrecen un gesto gemelo al de Edwards:

Desde lo alto eché una última mirada al barrio. Allí estaba la vía férrea, más allá los potreros tranquilos, las casas chatas, los alambres eléctricos en los que colgaban volantines rotos, unos perros jugando, una vieja y una muchacha que retornaban desde un establo cercano con sus jarras de leche. Todo igual a todos los días, menos mi corazón en que algo comenzaba a desgarrarse. (2018, 148).

La extrema miseria, la vida lumpen, quedan así elevadas al estatuto de una experiencia iniciática: el roto es esa experiencia de la pobreza sobre la que escribió Walter Benjamin, también la experiencia de una época sin experiencia (o, como dice Benjamin, de una “nueva barbarie”). Momento que persiste, en su punto más deconstruible, como imagen literaria del arrabal; pero el roterío es, sobre todo, una situación que debe ser suturada; debe pasar por la adjetivación dialéctica. En el caso de *La vida simplemente*, esa sutura de la experiencia límite de la pobreza, es la ilustración del sujeto lumpen, la educación como palanca de cambio. En *El roto*, se trata de la patria como posibilidad constructiva para el bajo pueblo. En fin; persiste un sacrificio de la ciudad y de sus pobres, “mezcla de rumores sordos y sonidos estridentes y agudos”, “[parecía que una] máquina de enormes rodajes se hubiera puesto a triturar seres humanos” (234). El

sacrificio del roto sólo valdrá la pena, en definitiva, como epopeya sacrificial de la vida proletaria. Edwards Bello: “*El roto* es la novela del bajo pueblo de Chile: el roto es el minero, el huaso, el soldado, el bandido; lo más interesante y simpático que tiene mi tierra; es el producto del indio y el español fundidos en la guerra de Arauco” (333).

Retorno a Portales: en un manuscrito inédito de la Biblioteca Nacional de Santiago, escrito décadas después de *El roto*, novela dedicada a la compasión (“cosa fresca y exquisita que conserva la esperanza y da vigor al espíritu”) por el lupanar obrero y a la descripción del goce de una clase desposeída por la ambición oligárquica, Edwards Bello retoma su vieja discusión con Palacios. Su obra, en efecto, circula en torno a las tesis de *Raza chilena*, de forma conspicua pero ambigua. Se burla del “nietzscheanismo darwinista” detrás de la idea de raza gótico-araucana, pero reconoce que el roterío—incluso en su descripción novelada; más cruda, nihilista y sanguinolenta—es producto de la fundición producida en la “guerra de Arauco”. El manuscrito trata, primariamente, sobre su abuelo, Andrés Bello, y sobre Diego Portales:

Portales es un carácter muy chileno y lo cierto es que todos los nacidos en estos valles andinos tenemos algún parecido con él. Manifestaba esa atracción fácil de hombre que se prodiga hace ostentación de la grosería, costumbre chilena cuya causa intentaremos explicar. El epistolario de Portales muestra la superficie erizada del carácter. [...] Las bromas y el lenguaje que empleaba Portales eran duros y posiblemente ocultaban el fondo tierno que nuestra sociedad repele como cosa de afeminados o siúticos. El chileno desdeña el adorno o la etiqueta, cosas que considera indignos de un país fuerte. Se oye decir que ‘el hombre debe ser feo, hediondo y peludo’. La obra *Raza chilena*, por Nicolás Palacios alcanzó gran fama, a pesar de sus errores científicos, por interpretar ese aspecto de nuestro carácter (Edwards Bello 1946, 10/19).⁵⁵⁴

Desdén por el adorno y la etiqueta, cosas de afeminados: este carácter viril de la chilenidad se habría reflejado no sólo en el roto, sino también en polémicas antiguas, del siglo XIX, como

⁵⁵⁴ “Andrés Bello y Diego Portales” es un manuscrito hallable en la Biblioteca Nacional de Santiago. El escritor Joaquín Edwards Bello parece haber publicado este manuscrito en algún periódico local chileno, pero no he tenido conocimiento de su versión impresa.

aquella en la que los intelectuales chilenos (Salvador Sanfuentes, Jotabeche, Vicente Pérez Rosales) trataron frecuentemente a los emigrados argentinos como afrancesados en una ácida polémica sobre el romanticismo.⁵⁵⁵ En esta cita, Portales representa una auténtica catexis del ser nacional, refleja la “superficie erizada” del carácter: la epidermis nacional tiene en Diego Portales su “point de capiton”, para usar la terminología lacaniana.⁵⁵⁶ Constituye, como plantea Rodrigo Karmy, un “fantasma” capaz de darle anclaje al deseo nacional y al goce chileno: ostentación de la grocería, rudeza, violencia viril. Portales aparece, en fin, como un “derecho al falo” de la sociedad chilena y de su goce (Lacan 2020, 84).⁵⁵⁷

Esta transformación, en la historiografía, en la literatura, en el ensayo, de Portales en catexis nacional, logra un clímax en la *Introducción a la época de Diego Portales* (desde aquí, *Portales*) de Francisco Antonio Encina. Portales deviene entonces una suerte de fuerza inmaterial, o como dice Encina, un “gran intuitivo, dotado de extrañas fuerzas de imaginación creadora y de poderosa voluntad magnética, que crea un alma nacional y simboliza un trozo interesantísimo de historia” (Encina 1964, 10). Portales es una “energía vital” que encarna la supervivencia progresiva de los valores coloniales de la autoridad; repitiendo la hipótesis de Edwards sobre el principio monárquico, como estatus del portalianismo. Para Encina, además, se trata de mostrar cómo el personaje imprime su fuerza “cósmica” en la historia.⁵⁵⁸ Historia que

⁵⁵⁵ Véase el capítulo IV de la presente tesis, “La alteridad como enigma en Sarmiento”.

⁵⁵⁶ Sobre el “point de capiton” especialmente: Seminario VII, y el libro de Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*. El “point de capiton”, o punto de acolchamiento, representa un momento en el que la cadena significante puede quedar atada. Desde luego, el acolchamiento es también una figura visual: el botón que aúna un elemento flácido, que lo ordena en torno a un punto reunidor.

⁵⁵⁷ “La identificación viril se encuentra en la base de la relación edípica normativa, se funda aquí en el plano simbólico, es decir, en el plano de una especie de pacto, de un derecho al falo”.

⁵⁵⁸ El filósofo chileno René Baeza escribe al respecto: “La pedagogía enciniana no habría dejado de estar en contacto íntimo con el espacio de la imaginación. El injerto del autor personal, en la representación objetiva de lo intuitivo, se hace parte complementaria, además, de un trabajo *personificador* que exhiben todos sus textos” (manuscrito facilitado por el autor titulado “Personalidad e historia”, para servir de prólogo a una reciente edición del *Portales* de la editorial Katancura, Santiago).

requiere ser distinguida, sobre todo, de la teoría imaginaria de los intelectuales: “siempre se ha opuesto al sentido común del chileno a la insensatez del teórico chileno que, no siendo capaz de elaborar la realidad, no hace sino parodiar ideas ajenas” (28). Esta fórmula se repite a lo largo del libro, en términos de una ruptura trascendental entre la teoría y la realidad.⁵⁵⁹ Hereda, tal vez, trazos de una historia como la de Tocqueville o Burke: las costumbres, las tradiciones, configuran una materia espiritual que disiente de los regímenes de gobierno surgidos de las ideas y los “concepto abstractos”, así como de la “incapacidad del intelectual para elaborar directamente la realidad política” (46).

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

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

⁵⁵⁹ “El lector ajeno a prejuicios científicos y políticos, que quiera formarse una *idea real* de Portales y de su creación política, encontrará un auxiliar útil en muchos de estos epígrafes. Su contenido, aunque muy viejo y vulgar entre los grandes pensadores, difiere bastante del mundo de los conceptos y de las abstracciones en el que aún se mueve, casi exclusivamente, el intelecto hispanoamericano” (12).

constante en intensidad. Es un hervor de la vida que vuelve a encontrar el comerciante, el estadista y el escritor epistolar (116).⁵⁶⁰

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

La exuberancia de Portales, su sensualidad anti-intelectualista y espiritualizada, sólo se abre paso en un pueblo, de nuevo, de carácter fundamentalmente receptivo. Al respecto, Encina hereda no sólo las tesis de Edwards, sino también la teoría de Nicolás Palacios sobre la homogeneidad del ser racial chileno, que Encina reivindica abiertamente en otro lugar: “sometidos a un mismo régimen, expuestos a los mismos peligros y mezclados en una masa común, cualquiera que fuera su procedencia regional, los conquistadores formaron en Chile un pueblo uniforme” (157).⁵⁶¹ Acaso este sea la idea central del *Portales*: el sensualismo viril y trascendental del espíritu nacional, simbolizado en Portales, debe con-geniar con el milagro de un pueblo uniforme. Esta uniformidad es el núcleo del “peso de la noche” del que hablaba

⁵⁶⁰ Subrayados míos.

⁵⁶¹ Se trata de *Nuestra inferioridad económica*, seguramente el libro más conocido de Encina. Publicado en 1912, este libro recoge la herencia de Palacios y representa como ningún otro la ruptura con el positivismo al interior del pensamiento social de la derecha chilena. Debido a la extensa literatura que existe en torno a él (Ruiz Schneider 1991, entre otros), no desarrollo una lectura del mismo en este capítulo.

Portales en su epistolario.⁵⁶² Se trata del “rumor nocturno de la ciudad”, según Edwards Bello (234). El pueblo chileno debe ser, ante todo, una multitud tendiente al reposo.

Ejército de Chile: jergas de la autenticidad y ontología de la guerra

Si algo caracteriza, globalmente, a la jerga de la autenticidad, es el retorno a formas sociales, pero sobre todo a cadenas significantes, discursivas, en estado de agotamiento o descomposición. Adorno elaboró el concepto para discutir con el existencialismo, pero parece crucial extender el contexto de la autenticidad, más allá de nociones como el “sí mismo” o el tono provinciano que, según Adorno, habría adoptado Heidegger. Lo crucial del concepto “jerga de la autenticidad” es que puede ir más allá del debate, a menudo cerrado, entre Adorno y el existencialismo. En la jerga emerge un suspiro frente a la “sociedad del canje”, una ambigüedad creciente frente al modo de producción capitalista y su consecuente fusión entre producción y circulación. Adorno dice muy sucintamente que la jerga de la autenticidad tiene que “defender como imperdibles formas sociales caducas”, y que es precisamente esta defensa la que lleva a sus representantes a constituirse como el apéndice irracionalista de la racionalidad burguesa. “Tal irracionalidad en medio de la racionalidad es el clima de trabajo de la jerga” (Adorno 2011, 422). Es un momento conceptual que también, utilizando un término de cuño benjaminiano, Adorno llama “aura residual”.⁵⁶³ Precisamente: sólo cuando el aura de la vieja autoridad señorial encarnada por Portales (el principio monárquico, según Edwards), decae frente a fuerzas que se extienden más allá del espíritu, en el predominio de la equivalencia general, esta autoridad se

⁵⁶² “El orden social se mantiene en Chile por el peso de la noche y porque no tenemos hombres sutiles, hábiles y cosquillosos: la tendencia casi general de la masa al reposo es la garantía de la tranquilidad pública. Si ella faltase, nos encontraríamos a oscuras y sin poder contener a los díscolos más que con medidas dictadas por la razón, o que la experiencia ha enseñado a ser útiles” (Portales 1937, 228).

⁵⁶³ Me refiero, evidentemente, al texto de Walter Benjamin “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, en el que aparece el concepto de aura. También, en todo caso, léase la lectura definitiva de este texto por el filósofo Willy Thayer, “Aura serial” en *El fragmento repetido* (2006).

vuelve un residuo que, abrazado por sectores aristocráticos, produce utopías identitarias, ficciones nacionales y relatos sobre la autenticidad del ser nacional.

Es fácil leer el alcance y la portentosidad de la jerga en el ensayo argentino, cuya operación fundamental es el retorno al interior pampeano, respondiendo así al desprecio por la plebe urbana de la psicología de masas de principios del siglo XX. La jerga, como hemos visto, toma de la psicología de masas un especial rechazo hacia las aglomeraciones, un retorno a un ser primigenio, originario, que rechaza la invasión vertical de la barbarie multitudinaria (Ortega y Gasset), la “plebe ultramarina” de Lugones. Carlos Astrada afirma que “el destino argentino, para nosotros, viene ya signado desde el fondo del mito de nuestros orígenes, mito captado y acrisolado por el poema de Hernández en toda su prospección vital” (1964, 29). En una situación similar se encuentra Martínez Estrada, en su insistencia acerca de una humanidad lacónica, abismada en una existencia mínima frente a la planicie; siguiendo al Sarmiento que afirma, para abrir su libro cargado de enigma, que “el mal que aqueja a la República Argentina es la extensión” (2020, 21). Para Martínez Estrada hay algo en la pampa que puede ser descrito en los términos de una geografía cósmica. La pampa es la vía láctea argentina, una tierra de “señores de la nada”, amplitud pura y abstracta del horizonte (1991, 7).⁵⁶⁴

En fin; si en Argentina la jerga se articula en torno a la emergencia del gaucho como ficción literaria, como efecto de un mestizaje nacional, en todo caso blanqueado, en Chile la última instancia que labra la autenticidad del ser chileno es el poema de Ercilla. El ideologema nacional de la raza guerrera cumple sus funciones de interpelación acudiendo a una maquinaria

⁵⁶⁴ “La amplitud del horizonte, que parece siempre el mismo cuando avanzamos, o el desplazamiento de toda la llanura acompañándonos, da la impresión de algo ilusorio en esta ruda realidad del campo. Aquí el campo es extensión y la extensión no parece ser otra cosa que el desdoblamiento del infinito interior, el coloquio de Dios con el viajero. Sólo la conciencia de que se anda, la fatiga y el deseo de llegar, dan medida de esta latitud que parece no tenerla. Es la pampa; es la tierra en que el hombre está solo como un ser abstracto que hubiera de recomenzar la historia de la especie—o de concluirarla” (7).

que empieza con la guerra de Arauco, pero que sigue replicándose en autores que van desde Neruda hasta Miguel Serrano; Chile constituye la idea o el mito de un país de lo inhóspito, como aparece en *La América destemplada* de Enrique Zorrilla.⁵⁶⁵

Que el poema de Chile sea *La Araucana* quiere decir que, precisamente, la institución de la etnicidad ficticia del ser nacional gira alrededor de la guerra, de una guerra interna, que da a luz el milagro de una raza uniforme, en un continente donde el mestizaje fue tildado de “cósmico”.⁵⁶⁶ Esta conciencia nacional belicológica corre pareja con la descripción de Ercilla sobre los habitantes precolombinos del territorio chileno como “gente soberbia, gallarda y belicosa”. Chile sería una tierra de guerra, como dirá también Mario Góngora en su comentado *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile* (1981). Ercilla, al respecto, declama: “Digo que norte a sur corre la tierra, y báñala del oeste la marina; a la banda de leste va una sierra que el mismo rumbo mil leguas camina; en medio es donde el punto de la guerra, por uso y ejercicio más se afina. Venus y Amón aquí no alcanzan parte, sólo domina el iracundo Marte” (Ercilla 1993, 10-8). Este ideologema belicológico de la nación chilena produce, finalmente, lo que Hernán Vidal llama el mito fundacional de la raza chilena: la idea de una “fundación simultánea” de Chile y de su ejército, el mitologema de la raza militar.⁵⁶⁷

El nombre de Chile queda, entonces, ligado a una guerra atávica, que da lugar al enfrentamiento entre dos pueblos belicosos. Ontología de la guerra, para utilizar un término de Emmanuel Levinas, vinculada a una operación de fundación nacional: el surgimiento de Arauco

⁵⁶⁵ Haría falta una genealogía sobre la apropiación derechista y conservadora del pensamiento—no de la figura, sobre la cual polemizar en una época de cancelación desmedida como la nuestra, no hace falta—de Pablo Neruda. Recuerdo a este respecto el *Nocturno de Chile* de Roberto Bolaño, que muestra cómo la figura poética central de la dictadura (Ibáñez Langlois).

⁵⁶⁶ Me refiero, desde luego, a Vasconcelos y su *Raza cósmica*.

⁵⁶⁷ “El impacto de sus imágenes, metáforas y símbolos hace que toda interpretación de la *Historia del Ejército de Chile* quede marcada desde el comienzo por la ubicación del mito fundacional de la raza chilena y de su ejército como portal de ingreso al relato” (Vidal 1991, 28).

como *imago* del ser nacional belicoso y del ejército. Indalicio Téllez, comandante en jefe chileno, publica durante la segunda guerra mundial su libro *Una raza militar*, en el que hace una síntesis ordenada de las tesis de Nicolás Palacios.⁵⁶⁸ Inscrito en lo que Vidal llama la mitología militar chilena, el texto de Téllez insiste en que “para los araucanos no había otra ocupación digna de ellos que la guerra” (1941, 25). Blasón de la identidad nacional, resultado del choque entre dos razas gigantes (araucanos y españoles), el ejército es la evolución destinal de la identidad chilena. Ya antes, en 1933, Téllez había publicado su biografía sobre Lautaro, en la que el cacique mapuche es retratado como primer genio militar chileno.⁵⁶⁹

Aquí aparece una conclusión de historia conceptual relevante: la interpelación ideológica nacional, en Chile, se constituye alrededor de una jerga que puede ser calificada de militar o incluso militarista, plenamente apoyada en una ontología de la guerra. La reproducción ideológica de esta interpelación nacional al interior del ejército chileno es, desde luego, anticipable, aunque tiene recovecos excepcionales.

En 1923, en el *Memorial del Ejército de Chile*, el mayor Fernando Lazcano escribía uno de los primeros artículos de pensamiento militar registrados en la revista, titulado “¿Es contraria la guerra a los fines de la civilización?”.⁵⁷⁰ Lazcano planteaba en dicho artículo que “la guerra es para las sociedades lo que una tempestad para la naturaleza: purifica el aire. La guerra es un baño de salud para todos los pueblos, y para los pueblos que envejecen, un baño de juventud”

⁵⁶⁸ El libro de Tellez se inscribe en esfuerzos más bien tempranos de lucha ideológica al interior del ejército chileno, por cimentar un alma nacional opuesta al marxismo de posguerra.

⁵⁶⁹ “Durante varios siglos ha dormido en la historia el nombre de Lautaro: pero ya es tiempo de que la equidad de los hombres y el patriotismo y la gratitud de los chilenos lo lancen al mundo en alas de fama” (1933, 87).

⁵⁷⁰ Agradezco formalmente la beca *Rackham International Research Award* por los recursos que posibilitaron una estadía en la Biblioteca Militar de la Academia de Guerra del Ejército, en Santiago de Chile. La mayoría de los escritos militares a los que recorro en la presente disertación, provienen de una estadía de dos meses en esa biblioteca, hasta hace poco llamada “Augusto Pinochet Ugarte”. En efecto, gran parte del material conservado en la Academia de Guerra, provienen de la biblioteca personal del dictador Pinochet, quien tenía la costumbre de atesorar libros, incluyendo tesoros del patrimonio nacional chileno.

(Lazcano 1923, 486). Esta necesidad de defender la dignidad ontológica de la guerra persiste a lo largo de los cien años de historia del *Memorial*, revista troncal del pensamiento militar chileno. En 1926, el mayor Leiva Torres arremetía contra el “anarquismo y el anti-militarismo”, a partir de la idea leboniana del pueblo—y consiguientemente la patria—como un organismo vivo, no sin reminiscencias de orientación socialista: “es un error pretender que el proletariado se desprenda en absoluto del pueblo en cuyo seno ha crecido, de la tierra en que ha visto la luz y sea antipatriota y antimilitarista” (1926, 470).⁵⁷¹ En los números de 1930 y 1936 se reproduce completo en el *Memorial* el artículo de José Enrique Rodó, “La paz y la guerra”; aquí, Rodó ensaya una formulación prospectiva sobre el hombre de armas, el soldado, como “rudo artífice de la patria guerrera” y al mismo tiempo “hombre del porvenir” (1930, 670). Posteriormente, el comandante Víctor Molina Pinto escribía en el *Memorial* contra las amenazas idealizantes de la noción de la paz y nación universal: “mal que les pese a los pacifistas e ideólogos que sueñan con una Patria universal y fraternal, debemos aceptar la sociedad humana tal cual nos la presenta la historia a través de los siglos” (1935, 834). Dos años después, el comandante en jefe del ejército Bernardino Parada Moreno planteaba que la guerra es “instintiva” y que su “raíz está profunda y fuertemente atada a lo más íntimo de la especie”. Obstaculizar la guerra podría conducir a una “marcha recta a degeneraciones más funestas que la guerra misma” y a formas platonizadas del instinto guerrero, incompatibles con la “ley biológica de los opuestos” que

⁵⁷¹ Leiva torres parece ensayar lo que, al interior del ejército, será una tradición vedada y reprimida fuertemente después de la “República Socialista” encabezada por el general Grove en 1932. De hecho, escribe sobre Jaurés, “gran socialista”: “Jaurés, el gran líder socialista, en sus conferencias en Buenos Aires, dedicó un himno a la patria: ‘La única potencia que puede resistir sin mella ni disminución el contacto corrosivo de la verdad es la patria, la patria superior a todos los hombres, a todos los sistemas, a todas las transformaciones sociales; que perdura mientras éstos y éstas pasan, que perdurarán cuando nuestros sueños se hayan realizado y nuestros temores también, destruyendo la obra soñada; la patria, gran río que desciende en la corriente de los siglos’ (471).

gobierna el ser belicológico chileno (Parada Moreno 1937, 185-225).⁵⁷² Finalmente, cabe destacar que entre julio y agosto de 1938, el *Memorial* reproduce el famoso debate entre Freud y Einstein, “El porqué de la guerra”, acaecido en 1933, que anticipaba preocupaciones por el horizonte siniestro del militarismo alemán.

Estos textos, sumados a una serie de referencias y reproducciones de autores tan disímiles como Joseph de Maistre, Tolstoy, Vigny, Ludendorff, entre otros, muestran que el fantasma dominante que debe confrontar el militarismo chileno es el universalismo pacifista de la época de entreguerras. Esta situación, exacerbada por el prusianismo del ejército chileno, se encuentra determinada también por la creciente proletarización de la ciudad, la propaganda socialista en los cuarteles, y otros fenómenos, que requerían una depuración profunda de las estructuras conceptuales del militarismo chileno.⁵⁷³

Es importante subrayar, para leer la formulación militarista de la jerga chilena, que la teoría freudiana había llegado a una concepción monista sobre las pulsiones con el objeto de entender la guerra. Contrario a lo que plantea cierta lectura jungiana (no sin fascinaciones militaristas, como demuestra el texto “Wotan” que Jung publica en 1936, tres meses después del ascenso de Hitler)⁵⁷⁴, que se anima a ver en el Freud de los textos sobre la pulsión de muerte una suerte de dualismo esotérico, con toda su carga mito-genética, pareciera que para Freud la única pulsión real, con toda su estructura dialéctica, es la pulsión de muerte (*Todestrieb*). Este es un

⁵⁷² Varios de estos artículos han sido reproducidos en libros posteriores de uso formativo al interior del ejército. El texto de Parada Moreno fue reproducido en 1999 en el Cuaderno de Difusión *El pensamiento del estado mayor en el tiempo*.

⁵⁷³ Cf. Patricio Quiroga, *El prusianismo en las fuerzas armadas chilenas* (1988)

⁵⁷⁴ Jung creía firmemente que el inconsciente era colectivo, y en que los mitos vivían más allá de cualquier conciencia individual. Al plantearlo de esa manera, Jung subsumió la función simbólica, que articula al sujeto, en la forma del mito. “*Lo hemos visto [a Wotan] cobrar vida en el Movimiento de la Juventud Alemana, y desde el comienzo la sangre de varias ovejas fue derramada en honor a su resurrección. Armados con mochilas y laúd, los jóvenes rubios, y a veces muchachas también, eran vistos como vagabundos inquietos en cada camino desde el Cabo del Norte hasta Sicilia, devotos fieles del dios andariego*”.

desplazamiento claramente legible en Lacan, para quien la pulsión de muerte configura el objeto como causa del deseo, el real enigmático sobre el que, sin embargo, se articula el sujeto, desplegando una serie de proyecciones protectivas. El propio Freud lo reconoce en el texto reproducido en el *Memorial*, “El porqué de la guerra”: “el instinto de muerte se convierte en una pulsión destructiva, debido a que se exterioriza, con ayuda de ciertos órganos, contra los objetos: el ser animado protege [...] su propia existencia destruyendo el elemento extraño” (1991, 96). El sujeto, de esta manera, está articulado sobre un “recoil”, en los términos de Judith Butler, y la pulsión que llamamos “de vida” aparece como un recoveco dialéctico de la pulsión de muerte.⁵⁷⁵ Resulta adivinable que Freud construyera su teoría de la guerra en torno a la pulsión de muerte; y que atribuyera al sentido de la cultura el carácter de antídoto contra las pulsiones destructivas que predominan en la experiencia bélica. La debilidad del argumento consiste en que, precisamente, y como lo reconoce en otros textos como *Psicología de masas y análisis del yo*, hay un elemento de cultura que se expresa como barbarie bélica.

Este paroxismo de la pulsión de muerte corresponde, precisamente, con la doctrina de la guerra total que fecunda al interior del ejército chileno. En febrero de 1931, el *Memorial* publica un artículo del general alemán Hans von Knauer. En Junio de 1927, von Knauer ingresa al ejército de Chile como instructor, a cargo de la reorganización nacional de conscriptos. Posteriormente, en 1936, ya de vuelta en Alemania, ingresa al *Oberkommando des Heeres* y a la reserva del Führer, trabajando en la legión Cóndor, involucrándose en el bombardeo de Guernica en 1937.⁵⁷⁶ En un artículo titulado “El valor de la tradición”, von Knauer explica que la función

⁵⁷⁵ Sobre la idea de “poder en recoil”, *The Psychic Life of Power* (Butler 1997):

⁵⁷⁶ Von Knauer se retiró del ejército en 1943, a punto de morir, gravemente enfermo. Había servido también en la batalla de Moscú. Se trata de un caso que demuestra fehacientemente la filiación nazi de la ideología militar chilena.

del soldado es, precisamente, la de comparecer frente a la guerra en una sociedad que se esfuerza en negarla:

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

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

Acaso aquí asistimos a una formulación militarizada de la jerga, en la que la épica se parapeta detrás del horror. Estas habían sido también las tesis de la Europa de preguerra desarrolladas por Ernst Jünger, especialmente en su novela *Las tempestades de acero* (1920) y *La guerra como experiencia interior (Der Kampf als inneres Erlebnis, publicada en 1922)*.⁵⁷⁷ La guerra es la clave de bóveda de la autenticidad nacional; para Jünger, ella es el auténtico acontecimiento cósmico que divide la historia humana, lo que él llama “movilización total”, la energía vital, inmanente, de la totalidad de las fuerzas. Hacia los 20’, la guerra es compenetrada

⁵⁷⁷ La guerra es ontológicamente superior a la paz, para Jünger, por el tipo de experiencia que propone: “cuando me imagino que estaría encadenado a una profesión, rodeado de trepadores, o pertenecería a un cuerpo de oficiales en tiempo de paz, o a una asociación estudiantil, o me hallaría rodeado de literatos en un café lleno de humo; creo que al cabo de seis meses habría echado todo a rodar para marcharme al Congo o al Brasil, o a cualquier otro lugar en que esa gente no hubiese estropeado aún la Naturaleza. La guerra, que tantas cosas nos quita, es generosa en ese aspecto” (1987, 27).

por el fenómeno de las masas, y actúa como fuerza implacable, movilizandando todas las fuerzas técnicas, humanas y naturales del mundo.⁵⁷⁸ La ferocidad de la guerra la hace, en otros términos, un motor nietzscheano del mundo.

En 1936, el *Memorial* publica un extenso artículo sobre un libro del general Erich Ludendorff, que es calificado como “estratega de la realidad” (1936, 587). Precisamente porque la única realidad es la de la guerra, frente a la cual la vida pacífica es artificio e ilusionismo. Ludendorff había elaborado un concepto familiar a aquel de la “movilización total” empleado por Jünger, la idea de guerra total: “la guerra total significa el supremo esfuerzo de un pueblo por conservar su vida integral contra enemigos que tratan de aniquilarlo [...] cada ciudadano debe saber lo que significa la guerra y qué enormes exigencias reclama de cada uno. De lo contrario, existe el peligro de que el pueblo fracase en la contienda, que perezca” (586). La guerra constituye el acto supremo para la autoconservación de un pueblo, un punto máximo de coincidencia ontológica consigo mismo, con su energía vital.

Esta suerte de recurso a la internidad de las masas es central en la interpelación ideológica militarista del ser nacional chileno. El vapuleado concepto althusseriano de interpelación ideológica adquiere aquí una formulación diferente, aunque autorizada por la propia escritura de Althusser: se trata no sólo de la interpelación de los individuos como sujetos, sino del hecho de que, para funcionar, dicha interpelación requiere de un recurso al inconsciente traumático, a una violencia originaria. La ideología es una cuestión de armas.⁵⁷⁹ El laboratorio

⁵⁷⁸ Por ejemplo, en *La movilización total*: “Es un espectáculo grandioso y terrible ver los movimientos de las masas—unas masas de conformación cada vez más uniforme—a las que está tendiendo sus redes el *Weltgeist*, el Espíritu del Mundo. Cada uno de esos movimientos contribuye a su captura, que es más y más rigurosa e implacable; y aquí actúan especies de coacción más fuertes que la tortura: tan fuertes que el ser humano las acoge con júbilo. El Dolor y la Muerte están al acecho detrás de la felicidad.” (1981, 121).

⁵⁷⁹ Véase el texto de Luis Felipe Alarcón: “Cuestión de armas. En torno al diferendo Althusser-Poulantzas” (2010). No es mi intención atiborrar el texto con problemáticas de orden filosófico sobre el pensamiento althusseriano, pero en todo caso, merece ser mencionado que en el centro de este debate está Chile.

althusseriano para el concepto de interpelación lo constituye un texto de 1966, “Tres notas para una teoría de los discursos”. Mientras que en el más famoso “Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado”, publicado en 1970, Althusser recurre a la imagen del llamado policial para ejemplificar la noción de interpelación (lo que ha sido motivo de profundas discusiones especulativas), en 1966 la imagen central es la del ejército: “al reclutar a los sujetos ideológicos, el discurso ideológico los instauro como sujetos ideológicos al mismo tiempo que los recluta [...] la circularidad de la estructura ideológica, su centrado especular, son el reflejo de la duplicidad de ese acto” (2010, 120). La metáfora del reclutamiento tenía, inicialmente, una importancia mucho mayor a la de la interpelación policial, al punto que Althusser dice que “para el discurso ideológico, no hay civiles, sólo soldados” (136).⁵⁸⁰ Se trata de una diferencia profunda respecto del concepto de hegemonía gramsciano y lo que traficaba, insalvablemente, esta noción: la idea del consenso como base de toda dominación ideológica. Como lector simultáneo de Freud y Maquiavelo, Althusser no podía aceptar la prioridad sociológica del consenso para explicar la relación entre reproducción ideológica y material.⁵⁸¹ La ideología sustenta su fuerza en efectos de transformación cuya determinación última, su núcleo inextricable, es la violencia. En otros términos, la supervivencia psíquica de la ideología consiste en un surplus de violencia que la interpelación requiere para funcionar. De ahí que el ejército sea, por así decirlo, la última instancia material de la ideología en el Althusser tardío, lejos del concepto gramsciano de hegemonía, en el que predomina la teoría del consenso.

⁵⁸⁰ Recuerdo aquí la definición de la interpelación a partir de la figura del policía, en la versión del concepto de 1970 publicada en vida por Althusser: “Sugerimos entonces que la ideología ‘actúa’ o ‘funciona’ de tal modo que ‘recluta’ a los sujetos entre los individuos (los recluta a todos) por medio de esta operación muy precisa que llamamos *interpelación* y que se puede representar con la más trivial y corriente interpelación policial (o no) ‘Eh, usted, oiga’” (1999, 57).

⁵⁸¹ Aquí recojo lo que Althusser plantea en 1978, en su *Que faire*, publicado recientemente. Los efectos de la ideología, en este texto, convienen ser pensados bajo la imagen maquiaveliana de “todos los ciudadanos del pueblo reunidos en el ejército”.

Aquí podemos dibujar una serie concatenada de efectos entre la jerga de la autenticidad, la interpelación ideológica del ser nacional chileno, y el ejército. Sin duda que, en sus especulaciones sobre la ideología y la violencia, Althusser tenía en el centro de sus preocupaciones a Chile. En un manuscrito titulado “Machiavel philosophe”, el filósofo francés dibuja un mapa del mundo en el que apunta ostensiblemente a Chile. La experiencia militar chilena, incluyendo el golpe, devela el secreto material de la ideología, el combustible sádico que permite a la interpelación chilena su funcionamiento.

El ejército, en fin, es un espejo institucional del fascismo chileno y sus “fantasías masculinas”, para acudir al concepto de Theweleit (1985). Un fascismo patriarcalista, precisamente, cuya obligación lidiar, de forma más o menos permanente, con remanentes liberales, y con un compendio de ideas contrarrevolucionarias parapetadas más tarde en torno al neoliberalismo y el empresariado católico.

Ya más tarde, en 1974, el *Memorial* publica el artículo del teniente Tarcisio Rosas titulado “Chile y su pureza racial”. Rosas repite ahí las tesis centrales de Nicolás Palacios, a más de setenta años de *Raza chilena* y, lo que es más importante, a un año del golpe cívico-militar comandado por Augusto Pinochet: “rotos somos todos—escribe Rosas—pues roto es sinónimo de chileno” (1974, 171). También explica que “jamás requeriremos ejemplos heroicos de la historia griega o romana para enseñar a nuestros hijos, ya que narrándoles algunos hechos de nuestra raza ancestral cíclopea, la araucana, conseguiremos impresionarlos y darles una visión clara y precisa de lo que es el heroísmo” (172). La ancestralidad araucana es, trabajosamente, el mejor ejemplo de la jerga de la autenticidad: la apropiación épica, compositiva, mestiza, de una nación indígena atávica que, en su ingreso al panteón ideológico forcluye cualquier

mapuchidad real, poniendo fuera de riesgo la blanquitud del ser chileno.⁵⁸² Hay también una reducción de lo mapuche al elemento femenino, una ambigüedad homoerótica que recuerda a las tesis de Theweleit sobre cierta vehemencia de amor filial entre los varones, dentro y fuera de la ideología castrense.

El atavismo de la jerga de la autenticidad chilena brota, como en un punto ideal, en el libro de Nicolás Palacios. Puede decirse que ahí se encuentra una génesis ideal, aunque envuelta en la forma del estrambotismo más inaceptable, de la interpelación ideológica del ser nacional chileno. Precisamente porque *Raza chilena* efectúa una remisión dialéctica del positivismo y las psicologías de masas al espiritualismo, al atavismo, en fin; a la jerga. Precisamente en esa locura especulativa, repleta de ejemplos de la frenología europea y al mismo tiempo de una subordinación reaccionaria al poema de Ercilla, *La Araucana*, la reversibilidad entre positivismo e irracionalismo se muestra de manera más prístina.⁵⁸³ Que en 1974 *Raza chilena* siga siendo el texto escolar del ejército, evidencia nuestra tesis sobre el fascismo ideacional del pensamiento militar chileno. Situado en un núcleo de representabilidad y asentado en el poder de las armas, representado arquetípicamente en el golpe, dicho fascismo ideacional es también el núcleo indestructible de la chilenidad.

Cierro con un episodio siniestro. En una serie de charlas dictadas en 1982, al interior de la Academia Superior de Seguridad Nacional, el pensador nazi chileno Miguel Serrano se dirigía a un conjunto de altos oficiales para explicar el pensamiento de Nicolás Palacios. Serrano lleva

⁵⁸² De hecho, Rosas dice que: “según lo expresado, no somos realmente de ascendencia latina, pues por raciocinios lógicos se desprendió que los integrantes de los cuadros del conquistador, fueron de ascendencia gótica, salvo pocas excepciones” (172).

⁵⁸³ Insisto en la pertenencia a Lukács de esta tesis. Él la extendió de forma exagerada, eso sí, a la literatura de Kafka. Lukács considera que el surrealismo es una forma invertida de naturalismo, un compromiso inconsciente con las formas de esquizofrenia social que la literatura psicologicista se esmeraba en condenar. El idealismo Lukácsiano choca aquí con un límite, toda vez que la remisión dialéctica del positivismo a la jerga, observada también por Adorno en su texto, no puede responder a meros cambios de paralaje o de posición de un mismo sujeto. Más bien se trata de un desenvolvimiento consustancial al capital mismo.

las tesis de *Raza chilena* a una terminación mítica, haciendo gala evidente de su partisanismo jungiano. Dice ahí, Serrano, que “la conquista de América fue empresa fácil para los guerreros, salvo en un punto, en el sur casi polar, en un espacio misterioso y cerrado, entre la más alta cordillera y el más bravío mar: Chilli-Mapu” (1986, 17). El recubrimiento literario (Serrano era un escritor más o menos reconocido) del nombre de Chile en torno al sur polar, al lugar inhóspito, al país oculto; en fin, a lo inaccesible, constituye la primera operación. Se trata de una primacía del paisaje que reaparece continuamente bajo el sintagma del país telúrico, por motivos geológicos evidentes. Lo más relevante, sin embargo, sigue atado a la guerra: “Chilli-Mapu, nombre de origen mapuche, según se cree, derivado del germano antiguo, según pienso. De *Schillen*, desenvainar. Desenvainar la espada de la patria mística: porque Chile tiene la forma de una espada que hay que desenvainar” (17). Esta imagen, de un país-espada, de una nación mística cuya misión arcaica es la muerte, lleva la ideología nacional a una situación límite en la que, tal vez, sea posible una deconstrucción del ser chileno como pulsión de muerte.

Conclusión: Neoliberalismo y Contrarrevolución.

“La historia ideológica de la burguesía no es sino una lucha desesperada contra la comprensión de la naturaleza de la sociedad por ella producida [...] La afirmación del *Manifiesto* de que la burguesía produce sus propios enterradores es verdadera no sólo económica, sino también ideológicamente”

Gyorgy Lukács

En su génesis, el neoliberalismo debe ser pensado como una ideología de la contrarrevolución capitalista. En un artículo publicado en 1979, un año antes de la promulgación de la constitución de 1980, patrocinada por la dictadura militar de Pinochet, Jaime Guzmán fustigaba al sufragio universal por constituir una deformación de la soberanía. Proponía una escisión corporativa entre democracia y sufragio: la democracia es el acuerdo de las corporaciones, gremios, estamentos y jerarquías de la sociedad para mantener al estado en forma. Guzmán señala en su artículo que “al someterse periódicamente el destino del poder a un veredicto de la masa, el país vive una efervescencia electoral y dificulta el progreso” (1979, 34). Para Guzmán, de este principio de la democracia corporativa, opuesto al dominio unilateral y afectivo de las masas, se desprende que la nación debe ser reformada, regenerada, por una fase transicional sujeta al dominio militar. Pero la idea arranca también de la “inquietud frente a la agresión que el *totalitarismo* marxista-leninista representa hoy para los pueblos libres del mundo, unida a la evidencia de que las democracias tradicionales basadas en el sufragio universal no se

revelan como diques eficaces y suficientes frente a ella” (37).⁵⁸⁴ Guzmán ensambla en este texto dos modulaciones de la hermenéutica reaccionaria: la psicología de masas, y la teología política, particularmente decisionista: “Son muchos los estudios que demuestran la psicología especial de las multitudes [...] las votaciones populares tienen la mayor parte de los ingredientes de lo multitudinario, y todas las características de lo masivo” (34). Consecuentemente, para Guzmán, la única solución es una institucionalidad presidencialista, una dictadura soberana de transición que prepare el tránsito del hombre-masa al *pueblo* neoliberal (42-43).⁵⁸⁵

La ruptura de Guzmán con el corporativismo ha sido ampliamente documentada. Pero se trata de una ruptura primordialmente económico-política, no ontológica o siquiera doctrinaria. De hecho, el corporativismo, como muestra el *Ensayo histórico* de Mario Góngora, comprendía una dimensión estatista y humanista que la doctrina monetarista de Chicago y Virginia censuraban fehacientemente.⁵⁸⁶ En cambio, el elemento monárquico-decisionista queda más o menos intacto. Es lo que Renato Cristi, en su libro señero sobre Guzmán, define en los términos de una “*complexio oppositorum*” entre libertad y autoridad (Cristi 2011). Cristi sostiene que la influencia de Schmitt sobre el pensamiento de Guzmán fue más relevante de lo que la propia *doxa* guzmaniana reconocía hacia 1991, cuando la tesis sobre el schmittianismo constitucional de Guzmán no era bien vista por muchos. Esta influencia, desde luego, no va sola: es paralelamente la herencia de la teología política hispánica.⁵⁸⁷ Ya en 1962, en su adolescencia, Guzmán defendía

⁵⁸⁴ Subrayados míos.

⁵⁸⁵ “La transcendental tarea que la historia ha encomendado a las Fuerzas Armadas y de Orden es, por tanto, la de generar durante el actual Gobierno que éstas establezcan las condiciones de un progreso material y espiritual que favorezcan un futuro funcionamiento eficaz de la democracia y el sufragio universal en las condiciones más adecuadas posibles” (43).

⁵⁸⁶ Aparte del mencionado libro de Juan Gabriel Valdés, *Los economistas de Pinochet*, el artículo de Aldo Madariaga, “La continuidad del neoliberalismo en Chile: ideas, instituciones e intereses” constituye una fuente interesante para comprobar la influencia de escuelas alternativas del neoliberalismo norteamericano, como la de Virginia (2019).

⁵⁸⁷ La definición de Carlos Peña: “inspirado en una amalgama de hispanismo católico, corporativismo medieval, conservantismo a la Hayek, costumbres algo neuróticas, y ansias de salvación eterna” (Cristi 2011, 49).

la dictadura de Franco en nombre de un catolicismo calificado a menudo como fervoroso (Gazmuri 2013). Se trata de un camino de conciliación ideológica entre catolicismo y monetarismo, entre el sacerdocio soberano de la teología política y el sacerdocio de los economistas y discípulos de Hayek.⁵⁸⁸ Más tarde, Michael Novak ejercerá una influencia decisiva en Jaime Guzmán. En efecto, en su teoría del “capitalismo democrático” Novak postula una equivalencia metafísica entre capitalismo y democracia, entendida como riqueza y patrimonio espiritual del catolicismo (Novak 1982). La importancia de Novak no debe ser desestimada, como se ha hecho a menudo, ya que su obra constituye una síntesis teológica y doctrinaria que Guzmán anticipa fácticamente en el caso chileno. La posibilidad de una democracia del empresariado católico es patente en el caso chileno.

Un artículo del padre Osvaldo Lira, uno de los maestros de Guzmán, publicado en 1947, titulado “Soloviev y la misión de Rusia”, muestra que esta teología política soberanista, más allá de la tesis espectacular de Schmitt sobre los conceptos teológicos secularizados, constituye un efecto de época, un grito herido de la conciencia católica.⁵⁸⁹ La misión de Rusia, para Lira, es la de “llevar mediante procedimientos de tenebrosa alquimia hasta grados inauditos de condensación al virus luterano” (1947, 73). Lenin, por ejemplo, es para Lira el nombre propio de una experiencia de destrucción y purificación, que conduce inevitablemente a la restauración católica: “el comunismo ha venido a someter al imperio de la lógica la vida política moderna”

⁵⁸⁸ La influencia de Hayek sobre Guzmán es a menudo comentada. Probablemente, el concepto de totalitarismo marxista-leninista que utiliza en su texto de 1979, ya tenga algo de esa poderosa influencia, en especial del capítulo 12 de *The Road to Serfdom* (1956), titulado “The Socialists Roots of Nazism” (181).

⁵⁸⁹ Lira pasó años en España producto de su participación en intentonas golpistas durante los gobiernos radicales en Chile. Este artículo fue republicado por el padre Lira en su libro de 1949, *La vida en torno*.

(74).⁵⁹⁰ La teología política es el efecto residual de una rebelión contra la lógica y la modernidad, supuestamente culminadas en la experiencia traumática del comunismo.

Inspirado en Vázquez de Mella, para quien el verdadero régimen del mundo moderno es la dictadura, y todo designio político debe inocular y representar esa forma, Lira propone un retorno a la monarquía como principio instituyente de la vida pública.⁵⁹¹ No se trata tan sólo de un exabrupto de inspiración carlista: para Vázquez de Mella, para Lira, para Guzmán, la dictadura monárquica es un método transicional de reeducación jerárquica de las masas. Lira señala que “la masa no es ni puede ser inteligente porque está compuesta por los individuos de la mayoría, y los individuos de la mayoría son ignorantes, incultos e ininteligentes” (Lira 1979, 218). La jerga escolástica, maniquea y antiparlamentaria de Osvaldo Lira deriva de una necesidad de fundar las instituciones sociales en los “intereses sobrenaturales”, ya que sin el concepto cristiano o escolástico de la política el poder público “es una realidad vacía de sentido” (241). Volviendo a la discusión sobre Guzmán, para la teología política hispánica del capitalismo tardío, lo que Vázquez de Mella llamaba “el sufragio universal de los siglos” (la tradición, la jerarquía, la espiritualidad) debe imponerse sobre el sufragio universal de las masas. O como lo dice Lira en su estilo silogístico: “el pueblo no es lo indiferenciado, sino lo orgánico; no lo irresponsable, sino lo responsable [...] se precisa, pues, hoy día, convertir la masa en pueblo nuevamente” (222). La dictadura, en resumidas cuentas, tiene como objetivo la restauración de una desigualdad sobrenatural, divina, cuya soberanía reside en el orden jerárquico. Cuando Guzmán plantea la posibilidad de retornar, en el futuro, al sufragio universal como medio

⁵⁹⁰ “La importancia histórica verdaderamente incalculable de Lenin consiste en haber cerrado ya definitivamente el ciclo abierto por ese cardenal de Richelieu” dice Lira (73). Soloviev y Berdiev, a quien investigamos en el capítulo sobre la historiografía reaccionaria, pueden ser considerados como fuentes rusas del reaccionarismo en Chile.

⁵⁹¹ Vázquez de Mella: “En la hora presente la dictadura es el régimen del mundo [...] ¿Qué son desde entonces todos los gobiernos más que dictaduras, dictaduras anónimas, dictaduras hipócritas, pero dictaduras al fin?” (1944, 202-203).

legítimo de resolución de conflictos, ello sólo puede suceder después de una experiencia de transformación de las masas modernas en un pueblo capitalista-católico.

Libros como *Los economistas de Pinochet* de Juan Gabriel Valdés (2021) o *La revolución capitalista en Chile* (2012) de Manuel Gárate, parten del presupuesto de que el neoliberalismo debe ser analizado en su localización genético-ideológica: la escuela de Chicago de Milton Friedman y las ideas de von Mises y Hayek. Se trata de trabajos sumamente eruditos sobre la relación que establecieron una serie de economistas chilenos educados en la Universidad Católica con las ideas de Chicago. En estos trabajos, sin embargo, la preponderancia genética para entender y explicar el neoliberalismo, se ubica en torno a las ideas europeas y norteamericanas. Lo que ocurrió en Chile, para Valdés, es un tipo de “transferencia ideológica” protagonizada por la Universidad Católica y sus relaciones con la University of Chicago (Valdés 2021, 113). De tal manera que el caso chileno constituye un caso epigenético respecto a un arsenal conceptual y teórico primario, principalmente económico.

En torno a esta caracterización del experimento neoliberal chileno como una epigénesis del neoliberalismo europeo y estadounidense, debemos pensar más bien el carácter global, universal de la contrarrevolución capitalista chilena. Como condensación dialéctica, el contexto chileno está en condiciones de cumplir un rol explicativo sobre el neoliberalismo precisamente en la medida en que las ideas neoliberales están ahí “en su lugar”, parafraseando a Schwarz (1970). Así como Londres fue la forma ideal del capitalismo temprano, que podía mostrar la “dialéctica del capital” en su estado puro, Chile constituye la formulación ideal, genética, del neoliberalismo. Por ello, la historicidad neoliberal debe ser leída a partir del pensamiento contrarrevolucionario chileno y su historicidad, en la medida en que evidencia cómo el

neoliberalismo constituye una fusión entre la teología política contrarrevolucionaria y el monetarismo, como novísima formulación ideológica de la anarquía del capital.⁵⁹²

El libro de Valdés, pese a su tremenda utilidad como documento de trabajo para entender la especificidad del capitalismo chileno en su etapa post-desarrollista, concibe en el neoliberalismo de Chicago una suerte de exterioridad ideológica, promovida por los economistas monetaristas, devenidos una “secta racional” (112). De tal manera que la dictadura de Pinochet obra, para Valdés, el tránsito desde un “autoritarismo sin proyecto”, es decir, desde las viejas doctrinas de la derecha nacional analizadas latamente a lo largo de la presente disertación (romanticismo, hispanismo, reaccionarismo, conservadurismo, corporativismo), agotadas después del triunfo de la Unidad Popular, hacia un tipo de ultra-liberalismo fundamentalmente económico, fundamentado en el cálculo y en el paradigma económico neoclásico, que se auto-pone al nivel de una ciencia.⁵⁹³ La secta racional de los *Chicago boys* chilenos sería, de esta manera, un retorno del positivismo, ahora exclusivamente montado sobre una teoría de los precios y la estabilidad macroeconómica. Esto supone, desde luego, problemas que exceden la asunción epistémica de que el neoliberalismo es una doctrina del “empresariado de sí”, del sujeto *managerial*, o del hombre endeudado.⁵⁹⁴ En primer lugar, porque la economía neoclásica, como formulación ideológica del capitalismo tardío, aparece como parte de una contestación

⁵⁹² Sobre la anarquía del capital, basta ver el libro de Nozick: *Anarchy, State, and Utopia* (1975). En una tesis de alcances diferentes, aunque familiar con el problema teológico-político del neoliberalismo, José Luis Villacañas hace uso del término “teología política neoliberal”. El límite, a mi juicio, del trabajo de Villacañas, es su participación en una suerte de tarea universal de producción de un marxismo de juguete, inexistente fuera de manuales soviéticos hoy día obviados y en desuso. Esta tesis ha sido aprovechada sobre todo por Dardot y Laval, a quienes considero padres de significantes equívocos en torno al concepto de neoliberalismo. Las experiencias de “superación” del marxismo, por lo general, no llegan a orillar las tesis de Marx, que pasan desapercibidas, que no son leídas, sino meramente intuitidas desde el sentido común.

⁵⁹³ Como señala muy bien Valdés: “En la opinión de Friedman, este proceso goza de estatus científico similar al de las ciencias físicas [...] Según Rose Friedman, [la posición de Friedman] es que las ciencias sociales no difieren de las ciencias físicas” (107).

⁵⁹⁴ Cf Matías Saidel, por ejemplo: “La fábrica de la subjetividad neoliberal: del empresariado de sí al hombre endeudado” (2016). Para una crítica de la lectura foucaultiana del neoliberalismo, véase Daniel Zamora y Mitchell Dean, *The Last Man Takes LSD: Foucault and the end of revolution* (2021).

profundamente Real a la teoría del valor-trabajo. En segundo lugar, porque en el corazón de la contrarrevolución capitalista, conocida bajo el mote de “neoliberalismo”, hay una teoría sobre la calidad del dinero y la inflación, que debe ser entendida más allá de los efectos del “discurso” neoliberal en el campo abierto de la subjetividad. Finalmente, cabe señalar que esta estructura fue siempre-ya compatible con la prosa contrarrevolucionaria y católica.

Piénsese la siguiente escena: en la plaza más emblemática de Santiago, durante la insurrección del 2019, fue instalado un gigantesco banner con la consigna “Chile será la tumba del neoliberalismo”, que adquirió notoriedad global. El vaticinio falló: hoy día la doble tesis del excepcionalismo chileno (excepcionalismo como país de la vía democrática al socialismo, y también excepcionalismo del *oasis* neoliberal de América Latina) queda borroneada, en un momento de confusión universal e interregnum fascista.⁵⁹⁵ Este banner, sin embargo, todavía conserva un valor, incluso teórico-epistemológico ¿Podemos, en este sentido, interpretar el octubre chileno no como la tumba del neoliberalismo, sino del *concepto* de neoliberalismo, de su representación teórica? En otros términos, el uso flexible, polisémico, interdisciplinario, multiprogramático de este término tocó un límite. Recordemos, de paso, que la genealogía del concepto de neoliberalismo debería tener en cuenta su potencialidad contra-fáctica. Desde el clásico de Schwarz y Friedman *A Monetary History of the United States* (1962), hasta el criticismo marxista de autores como Sarmir Amin o David Harvey, glosan un problema raras veces estudiado: la incongruencia entre una “imagen de sí” de la ideología neoliberal, aparentemente derivada del liberalismo clásico, y el núcleo real, negativo, de su funcionamiento—la contrarrevolución capitalista. Se debe considerar que la ambigüedad que caracteriza al término neoliberalismo, proviene del sobrentendido de que habría un capitalismo

⁵⁹⁵ Del historiador Luis Garrido Soto, puede consultarse: “Chile no será la tumba del neoliberalismo” en <https://www.elciudadano.com/actualidad/chile-no-sera-la-tumba-del-neoliberalismo/05/14/>

no-neoliberal, un capitalismo no desregulado, no anárquico, no salvaje, y con ello, una subjetividad capitalista diferenciada de lo “neoliberal”. Tanto en la izquierda como las derechas globales surge, frente a este fantasma de mil cabezas, la fantasía retroactiva de un capitalismo romántico, justo; de un mercado social o de una libertad más humana.⁵⁹⁶

Conviene interrogar las razones, como he tratado de hacer en esta disertación, que motivan a pensar un capitalismo no-neoliberal, es decir, un capitalismo de la paz social, no anárquico en los términos de Robert Nozick (1975). Un capitalismo, en definitiva, social. Ese fue el sueño del romanticismo mesocrático y sus deseos de una civilización industrial armoniosa, sueño reflejado en la doctrina del corte entre civilización y barbarie elaborada por Sarmiento; también fue la retrotopía, al decir de Bautman, del corporativismo y el reaccionarismo y su apelación a una jerarquía monárquica y estamentaria, inspirada en historias no-sincrónicas de caballería, como vimos con Mario Góngora y Jaime Eyzaguirre. Incluso ahí donde esos ideologemas han agotado su eficacia, son nuevamente invocados en la doctrina de la excepción nacional y las formulaciones neopopulistas de derecha e izquierda, que recurren al dispositivo doble del psicologismo pseudocientífico y el espiritualismo del ser nacional.

La ambigüedad conceptual de este término ya era palpable en el documentado libro de Dardot y Laval, *La nueva razón del mundo*. Ahí, los autores parten del supuesto de que el neoliberalismo es una racionalidad, un set de discursos, prácticas y aparatos que determinan un nuevo dispositivo de gobierno y una nueva gubernamentalidad. Uno de los gestos más pertinaces de este libro, es la particular necesidad de desmarcarse y tomar distancia del marxismo: el neoliberalismo no podría ser explicado por un “determinismo mono-causal” que hace de la lógica del capital “algo autónomo” (Dardot y Laval, 2007). El marxismo, para Dardot y Laval,

⁵⁹⁶ Ver el capítulo sobre Sarmiento, donde muestro cómo le es consustancial, no sólo a los discursos revolucionarios, sino también al conservadurismo romántico, la fantasía de una “vía romántica” al capitalismo.

hace de la economía la única dimensión atendible del capitalismo y supone que la burguesía es un “sujeto histórico” idéntico a sí mismo. Sin embargo, parece inevitable que la definición nuclear de lo que es el neoliberalismo de los autores concluya en una mirada más bien estándar de la subjetividad. La lógica del mercado penetra, según Dardot y Laval, como normativa generalizada, hasta lo más profundo de la conciencia humana. Es decir, las supuestamente “novísimas” formas de gobierno son apenas formas ultradesarrolladas de la subjetividad capitalista. Detrás del velo de la multiplicidad de modos de gobierno, reaparece casi por arte de magia una concepción más bien clásica de la alienación, que ya se puede encontrar en toda la literatura marxista ortodoxa, desde Lukács y Adorno hasta el ultra-hegelianismo de lo que se conoce como “value-form theory” en autores como Moshe Postone o Harry Cleaver.⁵⁹⁷ Porque, en efecto, si todo lo que se consigue de una nueva perspectiva “no-economicista” del neoliberalismo es una enfatización de la subjetividad capitalista ultra-economizada, en los hechos, se intensifica el modelo marxiano, no se lo contesta.

Tengo en cuenta otro material, surgido de la propia literatura conservadora, para intentar descifrar otro sentido porvenir para el concepto de neoliberalismo, allende los usos acotados, institucionalistas, superestructuralistas inclusive, a los que ha estado expuesto. Se trata de un curioso libro publicado en 1956, *The Anticapitalist Mentality*, en el que Ludwig von Mises se propone mostrar la paradoja anímica que involucra el capitalismo que, por un lado, aumenta la prosperidad de las masas, y por otro fomenta una psicología del resentimiento. Von Mises parte del hecho de que, en la sociedad capitalista, sentimientos como la “ambición frustrada”, el

⁵⁹⁷ La lectura pluralista del neoliberalismo de Dardot y Laval, con todas las ventajas que ofrece en términos de ordenamiento del material, en ese sentido heredero del buen foucaultianismo, fue fundamental para un sector del gobierno chileno actual. Véase: Ramírez, Sebastián, *El gran ensayo* (2022). Mi problema particular con esta narrativa es que ha podido deshacerse del marxismo sólo bajo una condición: la de no decir *cuál* marxismo, la de construir, con fines de legitimación teórica, un marxismo de juguete. Sobre la “value form theory”, especialmente la crítica de Alex Kicilof y Guido Starosa: “Value Form and Class Struggle: A critique of the autonomist theory of value” (2016).

“deseo de mejoramiento económico”, el “resentimiento de los intelectuales”, de los “trabajadores de cuello y corbata”, del “ordinary man”, en fin, todo un sistema de anudamientos clasistas y afectivos, se yergue contra el capital como un espejo retorcido que excusa la incapacidad de adaptación al “programa del mercado capitalista” (1956, 72). Por eso von Mises considera que el “conservadurismo es contrario a la propia naturaleza del acto humano”, y que el capitalismo ideal debe funcionar en el marco de una ontología socialdarwinista, que reconozca la posibilidad de triunfar o morir en el escenario de la acumulación. Esta ideología de la competencia total sirve como contestación simultánea a la socialdemocracia y sus pretensiones de limitar el principio de *laissez-faires*,⁵⁹⁸ pero también, constituye un artefacto dialéctico. De hecho, *The Anticapitalist Mentality* parte de la tesis sorprendente, cuasi-marxista, cuasi-hegeliana, de que el capitalismo transpira anticapitalismo por todos sus poros. Esta consustancialidad entre capitalismo y anticapitalismo explicaría también una de las consignas inaugurales del neoliberalismo; “no hay tal cosa como la sociedad”, controvertido *statement* de Margaret Thatcher.⁵⁹⁹ Como señala Slavoj Žižek, en otro lugar, este sintagma revela que el núcleo del capitalismo es una necesidad sintomática de conjurar lo social.

El neoliberalismo aparece aquí, en fin, como un nuevo pensamiento de la contrarrevolución. Pero se trata de un pensamiento de la contrarrevolución cuya característica más notable es la exacerbación de la negatividad anárquica del capitalismo—por ello, quizás, le es consustancial la revuelta, casi como un pistón. Parafraseando a Foucault, se puede decir que el capitalismo ultra-dinerario emergido del agotamiento de los estados de compromiso, se defiende

⁵⁹⁸ En ese sentido es una ruptura de von Mises con el liberalismo estadounidense, al que fustiga por menospreciar el peligro rojo.

⁵⁹⁹ Lo que fundamenta la comprensión de un régimen como el neoliberalismo, en otros términos, es este principio negativo, que para von Mises representaba una estructura deseante interiorizada en las clases como mentalidad anticapitalista. Como dice Jean Copjec, “el principio institutivo de un régimen, siempre, en cierta forma, *niega* el sistema que instituye” (1994, 10).

contra la sociedad, es un principio insocial. Por eso, la dialéctica hegeliana surge, como recuerda el marxismo japonés, como un subproducto histórico del capitalismo, y no como una filosofía de la historia universal (Sekine 2021).⁶⁰⁰ La teología política chilena fue rápidamente acoplada a una ideología monetarista, que insistía en la inflación, la calidad del dinero, el ajuste fiscal, y el debilitamiento de las estructuras de control público sobre la producción y circulación de capital. No se trata de un ensamble casuístico, sino de una necesidad interna de la acumulación que termina por producir los ideogemas de la libertad individual como contracaras del proyecto autoritario de la burguesía global. Por otra parte, el neoliberalismo, como dictadura soberana transicional de la negatividad capitalista, ha sido el “mediador evanescente” hacia una más alta realidad del capitalismo, que algunos llaman tecnofeudalismo, otros neorreacción; en cualquier caso, otra mutación de lo negativo y la pulsión de muerte.

Hoy día, el pensamiento contemporáneo de la contrarrevolución se lanza a los brazos de un antimodernismo de baja intensidad, comprometiéndose con la crítica al establishment neoliberal y sus anversos superestructurales; la democracia parlamentaria, los medios de comunicación de masas, las corporaciones, la ideología *woke*, etc. Durante las últimas décadas, en efecto, el estatuto de la restauración neoliberal, cuyo último triunfo fue el desmoronamiento de los “socialismos reales”, se ha visto profundamente amenazado por el capitalismo autoritario chino, que ya no depende de la ideología monetarista, y sigue concentrando grandes sectores de la propiedad en el estado monopólico, al mismo tiempo que estimula el “socialismo” de los pequeños emprendedores. Simultáneamente, una necesidad imperiosa por monetizar los ideogemas del progresismo mesocrático en la metrópoli, produce una nueva monserga de las clases vectorialistas (Wark 2022), con una enorme adaptabilidad frente a los movimientos

⁶⁰⁰ Foucault profirió la frase “Defender la Sociedad”; erróneamente convertida en título de su seminario, en mi opinión, en el contexto del estudio del racismo europeo.

identitarios—devenidos *commodities* capaces de encarnar las formas de contestación identitaria a la cultura patriarcalista burguesa en descomposición. Es lo que la nueva derecha contrarrevolucionaria llama ideología *woke* en sendos libros como el del intelectual indio-americano Vivek Ramaswamy, *Woke Inc.* (2020), quien fustiga a los CEOs de la sociedad algorítmica por el uso financiero de la ideología progresista; o en la prosa del conservador-libertario (paradoja quizás sintomática) Agustín Laje, quien conmina a la reconstrucción cultural de la derecha conservadora, mediante un uso atomizado de la literatura posmoderna.⁶⁰¹ Una derecha, en fin, que reacciona violentamente contra el “fraude financiero” (*social scam*) de la justicia social, alimentado por las corporaciones y los billonarios, frente a los cuales la vieja burguesía patriarcalista se rebela llamando a una nueva codificación estratégica de la incorrección política, capaz de reconvertir a las masas en pueblo (Laje 2021, 484).⁶⁰² Esta doctrina de la incorrección política no sólo repunta lo que Stefanoni llama “rebeldía de derechas” (2019), sino que también produce esa modulación paradójica de un conservadurismo orientado hacia la izquierda, como recuerda Romero.⁶⁰³

Se trata también de una derecha formalmente anti-economicista, sensible al trastorno de la época producido por un fenómeno que algunos califican como re-feudalización del mundo, o tecnofeudalismo (Durand 2020).⁶⁰⁴ La neorreacción de Mencius Moldbug, por ejemplo, constituye un reclamo ultraderechista frente a la democracia, promoviendo un retorno a las

⁶⁰¹ Título completo del libro de Ramaswamy: *Woke Inc. Inside Corporate America's Social Justice Scam*.

⁶⁰² La tesis de Laje, en el fondo, es que el capitalismo o neoliberalismo tardío implicaría un dominio cultural de las ideologías posmoderno-progresistas en el campo económico. El antieconomicismo es así, también, un antiprogresismo. Herrera sigue una línea similar cuando critica el economicismo de la derecha chilena.

⁶⁰³ Véase el capítulo de la presente disertación: “La filosofía como arma de la contrarrevolución”. En particular, contemporáneamente también tenemos el ejemplo del “rojipardismo” de Alexander Dugin y Alain de Benoist, en Rusia y Francia, respectivamente.

⁶⁰⁴ Véase el debate entre Eugin Morozov y Cédric Durand sobre el tecnofeudalismo. Morozov defiende consistentemente que las transformaciones tecnológicas del capitalismo no pueden determinar su caracterización sustancial.

formas monárquicas de organización del poder y la utopía de un paraíso autoritario basado en el dinero. En otra vereda, autores como Joel Kotkin llaman a una rebelión libertaria contra el neofeudalismo.⁶⁰⁵ Este asalto a la democracia de segmentos importantes de la derecha contemporánea descansa en la convicción de que la experiencia neoliberal por excelencia, que es la maximización de lo público en favor del mercado, ha alcanzado un límite infranqueable.⁶⁰⁶ Última forma del miedo a las masas, el conservadurismo contemporáneo parte de la vieja constatación de que la sociedad de consumo, la sociedad de la técnica, la sociedad algorítmica o, como dice Laje, la “desdiferenciación” posmoderna (refiriéndose al hecho de que la separación entre mercado y cultura se ha hecho ya imposible), conduce a un dominio total de la opinión por sobre la verdad. De ahí su condena unilateral de la revuelta de masas como expresión de la decadencia liberal del capitalismo. Es una derecha que combina, en definitiva, la ultra-politización de la subjetividad en los términos de una ultra-despolitización de lo público. Paradójicamente, en sus intentos por superar el monetarismo como ideología estándar del sujeto neoliberal, y la falta de cultura política de los economistas que siguen el legado de Milton Friedman, esta nueva intelectualidad suele recurrir a una defensa cerrada de la propiedad privada en los términos de una nueva comunidad de individuos libres.⁶⁰⁷ Sus deseos de conciliar la cultura patriarcalista y cristiana, con las formas flexibles y anárquicas en las que el capitalismo contemporáneo se desenvuelve, constituyen una *contradictio in adjecto*, una no-sincronicidad. El capitalismo lleva siglos lidiando con esa duplicidad del fantasma de la revolución y de la revuelta, como expresión indeseada de aquello que, sin embargo, echa a andar el torrente

⁶⁰⁵ Cf. Sedgwick, *Key Thinkers of the Radical Right*. En todo caso, en la derecha contemporánea hay visiones alternativas y diametralmente opuestas a la de Modlbug, como la de Joel Kotkin, que ha sido uno de los primeros en emplear el término “neofeudalismo”.

⁶⁰⁶ Recuérdese que el asesor de Donald Trump, Steve Bannon, es un lector de Modlbug.

⁶⁰⁷ Ha sido también, por ejemplo, el reclamo de Hugo Herrera en Chile contra la derecha que no sabría pensar políticamente, que dependería del “reino de Caín” que es el mercado.

circulatorio: las masas. Esta propia relación indeseada es la que cataliza la diferenciación interna del pensamiento de derecha, cada cierto tiempo, entre autoritarismo inmunitario y comunitario e individualismo anti-social. Un estudio futuro, debería mostrar el mecanismo interno de este novísimo y al mismo tiempo atávico intento por responder a la inmanencia de la irrupción de masas al orden del capital.

Bibliografía

“Cartas de José Hipólito Salas a don Joaquín Larraín Gandarillas”, *Revista Historia*, vol 2, pp. 199-223, 1962

Adorno, Theodor. “Jerga de la autenticidad” en *Dialéctica negativa*. Madrid, Akal, 2011.

Agamben, Giorgio. “The Kingdom and the Glory” en *The Omnibus Homo Sacer*. Stanford University Press, 2017.

Agamben, Giorgio. *The Church and the Kingdom*. Seagull Books, 2012.

Agamben, Giorgio. *The Kingdom and the Garden*. Chicago: Chicago UP, 2020.

Albizú, Francisco. “La polémica Andrés Bello/Sarmiento (1842)” en *América: Cahiers du CRICCAL*, 21, 1998, pp. 211-218.

Alburquerque, Germán, *La trinchera letrada. Intelectuales latinoamericanos y Guerra Fría*, Santiago, Ariadna Ediciones, 2016

Althusser, Nadia. “The Chronopolitics of Medieval Argentina in Domingo Sarmiento’s Thought” en *Politics of Temporalization*. University of Pennsylvania Press, 2020.

Althusser, Louis, “La filosofía como arma de la revolución” en *Para leer El Capital*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2006

Althusser, Louis. “Defense d’Amiens” en *La Pensée N 183*, París, 1975.

Althusser, Louis. “Tres notas para una teoría del discurso” en *Escritos sobre el psicoanálisis*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2010.

Althusser, Louis. *Courses on Rousseau*. Londres: Verso, 2020.

Althusser, Louis. *La revolución teórica de Marx*. México, Siglo XXI, 1967.

- Althusser, Louis. *Late Writings*. London: Verso, 2006.
- Althusser, Louis. *Lessons on Rousseau*. London: Verso, 2019.
- Althusser, Louis. *Para leer El Capital*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2001.
- Amunátegui, Miguel Luis. *Don Manuel de Salas*. Santiago: Imprenta Nacional, 1895.
- Anderson, Perry, “El pensamiento tibio: una mirada crítica sobre la cultura francesa”, *Crítica y emancipación: Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, Año 1, No. 1 (Julio 2008), Buenos Aires: CLACSO, 2008, pp. 177-234
- Anderson, Perry. *Lineages of the Absolutist State*. London: NLB, 1977.
- Ardao, Arturo. *Andrés Bello filósofo*. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 1981.
- Arguedas, Alcides. *Pueblo enfermo: Contribución a la psicología de los pueblos Hispano-Americanos*. Barcelona, Viuda de Luis Tasso Editor, 1911.
- Armamentos, Carolina, *The French Idea of History: Joseph de Maistre and His Heris, 1794-1854*, Ithaca, Cornell University Press, 2011
- Aronna, Michael. ‘*Pueblos enfermos*’: *The Discourse of Illnes in the Turn-of-the-Century Spanish and Latin American Essay*. North Carolina, UNC Press, 1999.
- Arzobispado de Santiago (Rafael Valdivieso Zañartu). Números de 1843-1844 de *La revista católica (1887-1894)*. Santiago, 1843-44.
- Astrada, Carlos. *Radiografía de la pampa*. Buenos Aires, Ediciones Cruz del Sur, 1964.
- Balakrishnan, Gopal. *The Enemy: An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*. London: Verso, 2006.
- Balibar, Etienne y Wallerstein, Immanuel. *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. London, Verso, 1991.

- Balibar, Etienne. “Freud and Kelsen: The Invention of the Superego” en *The Citizen Subject*.
Yale University Press, 2019.
- Balibar, Etienne. “Racism as Universalism” en *New Political Science*, 8:1-2, 9-22, 1989
- Balibar, Etienne. *Ciudadanía*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2013.
- Barnes, Trevor J., and Claudio Minca. “Nazi Spatial Theory: The Dark Geographies of Carl Schmitt and Walter Christaller.” *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 103, no. 3, 2013, pp. 669–87.
- Barrows, Susanna. *Distorting Mirrors: Visions of the Crowd in Late Nineteenth Century*. Yale University Press, 1981.
- Barruel, Abate, *Memorias para servir a la historia del jacobinismo*, Madrid, Imprenta de Luis Barjau, 1870
- Bauman, Zygmunt. *Retrotopia*. London: Polity, 2017.
- Beasley-Murray, Jon. *Posthegemony*. University of Minnesota Press, 2003.
- Bengoa, José. *Historia rural de Chile*. Santiago: LOM Ed., 2005.
- Bengoa, José. *Historia social de la agricultura chilena*. Santiago: LOM Ed., 1988.
- Benjamin, Walter, *Tesis sobre el concepto de historia*, Santiago, LOM Ed., 2009.
- Benjamin, Walter. “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, edición digital de www.philosophia.org (2003).
- Berdaieff, Nicolai, *Una nueva Edad Media*, Buenos Aires, Carlos Lohlé Editores, 1978
- Berlin, Isaiah. *The Roots of Romanticism*. Princeton: Princeton UP, 1999.
- Bernanos, Georges, *Francia contra los robos*, Mexico, Harper Collings, 2019

- Bilbao, Francisco. “Correspondencia con Lammenais, Quinet y Michelet”, edición a cargo de Alvaro García y Rafael Mondragón en *Anales de literatura chilena, año 14, Número 20*, 187-282, 2013.
- Bilbao, Francisco. “Iniciativa de la América (1856)” en *Latinoamérica, Cuadernos de literatura latinoamericana, número 3*, 1978.
- Bilbao, Francisco. “Lammennais como representante del dualismo de la civilización moderna” en *Obras completas IV*, Santiago: Desconcierto, 2011.
- Bilbao, Francisco. “Sociabilidad chilena (1844)” en *Obras completas IV*. Santiago: Desconcierto, 2011.
- Bivar, Vinicius, “Long Live the Polarization: The Brazilian Radical Right and the Uses of the past under Jair Bolsonaro”, *Far-right Revisionism and the End of History: Alt/Histories*, New York, Routledge, 2020, pp. 235-249
- Bloch, Ernst, *Herencia de esta época*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2019
- Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge, MIT Press, 1983
- Borges, Jorge Luis. “Prólogo” a *Recuerdos de Provincia*. Buenos Aires: Emecé, 1944.
- Boron, Atilio, “El fascismo como categoría histórica: en torno al problema de las dictaduras en América Latina”, *Revista Mexicana de Sociología*, Abril-Junio 1977, Vol 39, No. 2 (1977), pp. 481-528
- Bunge, Octavio. *Nuestra América*. New York, Bibliobazaar (reprint), 2008.
- Burke, Edmund, *Reflections on the Revolution in France*, New Haven, Yale University Press, 2003
- Bussard, Robert L. “The ‘Dangerous Class’ of Marx and Engels: The Rise of the Idea of Lumpenproletariat” en *History of European Ideas*, Vol 8, N 6, 1967

- Cambaceres, Eugenio. *En la sangre*. Buenos Aires, Imprenta Sudamericana, 1887.
- Canetti, Elías. *Crowds and Power*. New York, Straus and Giroud, 1960.
- Carrasco, René, “The Black Legend and Its Shadows: Re-writing Colonial Narratives, the *Blind Spots of Racism* and the Rise of Conservative Nationalisms”, *Far-right Revisionism and the End of History: Alt/Histories*, New York, Routledge, 2020, pp. 69-91
- Castillo, Vasco. *La creación de la república*. Santiago: LOM, 2009.
- Castro, Oscar. *La vida simplemente*. Santiago, Editorial Digital Francisco Bilbao, 2012.
- Chauí, Marilena, “Theological-Political Power: Spinoza against Schmitt”, *Crisis and Critique*, Volume 8, Issue 1, 2021, pp. 76-91
- Chukhrov, Keti. *Practicing the Good: Desire and Boredom in the Soviet Socialism*. Minnesota, UP Press, 2020.
- Cid, Francisco Javier, *El humanismo de Fernando Vives*, Santiago, ICHEH, 1981
- Cid, Gabriel. “La Revista Católica: prensa, esfera pública y secularización en Chile (1843-1874)”. *Revista Mapocho número 71*, 2012.
- Collier, Simón. *Ideas and Politics of the Chilean Independence (1808-1833)*. Cambridge University Press, 1964.
- Concha, Jaime. “Martín Rivas o la formación del burgués” en *Revista Chilena de Literatura*, Universidad de Chile, 1972.
- Correa Sutil, Sofía, “El pensamiento en el Chile del siglo XX bajo la sombra de Portales” en Terán, Oscar, *Ideas en el siglo: ideas, intelectuales y cultura en el siglo XX latinoamericano*, Buenos Aires, Siglo XXI Ed., 2004
- Correa Sutil, Sofía, *Con las riendas del poder, la derecha chilena en el siglo XX*, Santiago, Editorial Sudamericana, 1999

- Copjec, Jean. *Read my Desire. Lacan Against the Historicists*. London, Verso, 1991.
- Cristi, Renato. “Estado nacional y pensamiento conservador en la obra madura de Mario Góngora” en Cristi, Renato y Ruiz Schneider, Carlos, *El pensamiento conservador en Chile*, Santiago, Editorial Universitaria, 1998
- Cristi, Renato. *El pensamiento político de Jaime Guzmán*. Santiago, LOM, 2011.
- Cuneo, Eduardo. *El romanticismo político*. Buenos Aires, Ediciones Transición, 1955.
- Cleaver, Harry. *Reading Capital Politically*. London, Pluto, 1979.
- Da Cunha, Euclides. *Os sertões*. Sao Paulo, Penguin, 2019.
- Dabove, Juan Pablo. *Nightmares of the Lettered City*. University of Pittsburgh Press, 2007.
- Dardé, Carlos. “Donoso Cortés. Un romántico católico en la era de las revoluciones” en *Donoso Cortés, el reto del liberalismo y la revolución*, pp. 1-30. Madrid: Archivos de la Comuna de Madrid, 2015.
- Dardot y Laval. *The New Reason of The World*. London, Verso, 2006.
- De Maistre, Joseph. *Consideraciones sobre Francia*. Madrid: Tecnos, 1990.
- De Maistre, Joseph. *Quatre chapitres inédits sur la Russie*. Paris: Émil Vaton Editor, 1839.
- De Salas, Manuel. *Escritos y documentos relativos a él y su familia*. Santiago: Imprenta Barcelona, 1914.
- Derrida, Jacques. “‘Of Spirit’ translated by Geoff Bennington and Rachel Bowlby” en *Critical Inquiry*, Vol 15 No 2. Chicago: Chicago UP, 1989.
- Derrida, Jacques. *De la gramatología*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1992.
- Derrida, Jacques. *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta, 1994.
- Derrida, Jacques. *La bestia y el soberano*. Buenos Aires: Manantial, 2010.
- Domínguez Ortiz, Antonio. *Carlos III y la España de la Ilustración*. Madrid: Alianza, 1988.

- Donoso Cortés, Juan, “Discurso sobre la dictadura”, *Tres discursos de Donoso Cortés*, Editor Independiente, 2020
- Donoso Cortés, Juan. “Carta de la *Civilitá Cattólica* en apoyo a Donoso Cortés” en *Obras de Donoso Cortés, volumen V*. Madrid: Imp. de Tejado, 1854.
- Donoso Cortés, Juan. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. Madrid: Tecnos, 1985.
- Donoso Cortés, Juan. *Obras completas de Donoso Cortés, edición de Juan Juretschke*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1954.
- Dugin, Alexander. *La cuarta teoría política*. Barcelona: Ediciones Nueva República, 2013.
- Echeverría, Esteban. *El matadero*. Madrid: Cátedra, 1997.
- Edith Thomas. *The Women Incendiaries*. New York, Haymarket Books, 2019.
- Edwards Bello, Joaquín. “Andrés Bello y Diego Portales”, manuscrito inédito, Biblioteca Nacional de Santiago, 1946.
- Edwards Bello, Joaquín. *El roto*. Santiago, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2022.
- Edwards Vives, Alberto. *La fronda aristocrática*. Santiago, Editorial del Pacífico, 1964.
- Egbert Klautke. “Defining the Volk: Willy Hellpach’s *Völkerpsychologie* between National Socialism and Liberal Democracy, 1934-1954” en *History of European Ideas* 39(5): 693-708, 2013.
- El eco de las señoras*, publicación de mujeres católicas de Santiago, 1865.
- Emerson, Ralph Waldo. *Essential Writings*. Random House, New York, 2011.
- Encina, Francisco Antonio. *Introducción a la época de Diego Portales*. Santiago, Editorial Nascimento, 1964.

- Encina, Francisco Antonio. *Nuestra inferioridad económica*. Santiago, Editorial Nascimento, 1968.
- Engels, Federico, *The Peasant War in Germany*, New York, INTL Publications, 2000
- Ercilla, Alonso de. *La Araucana*. Madrid, Cátedra
- Esposito, Roberto. *Two: The Machine of Political Theology and the Place of Thought*. Fordham University Press, 2015.
- Evola, Julius. *Revolt Against the Modern World*. Inner Traditions, 2001.
- Eyzaguirre, Jaime, “Fisionomía Histórica de Chile” en *Hispanoamérica del dolor y otros estudios*, Madrid, Centro de Cultura Hispánica, 1979
- Eyzaguirre, Jaime, *Ideario y ruta de la emancipación chilena*, Santiago, Editorial Universitaria, 2021
- Eyzaguirre, Jaime, *Ventura de Pedro de Valdivia*, Santiago, Ziz-zag Editores, 1962
- Fabregat, Mario. *El cadáver de Balmaceda: Locura, suicido y muerte en Chile (1890-1921)*. Santiago, RIL, 2020.
- Fielbaum, Alejandro. *Las razones y las fuerzas: ensayos sobre filosofía en Chile*. Santiago: Doble Ciencia, 2022.
- Flipper, Joseph, *Between Apocalypse and Eschaton*, Minneapolis, Fortress Press, 2015
- Foucault, Michel. *History of Madness*. New York, Routledge, 1965.
- Freud, Sigmund. “Lo inconsciente” en *Obras completas XVI*. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- Freud, Sigmund. “Psicología de las masas y análisis del yo” en *Obras completas, volumen XVIII*. Buenos Aires: Amorrortu, 1999.
- Freud, Sigmund. *El malestar en la cultura*. Madrid, Alianza, 1997.

- Freud, Sigmund. *Psicología de masas y análisis del yo en Obras Completas XVIII*. Buenos Aires, Amorrortu, 1999.
- Freud, Sigmund. *Tótem y tabú en Obras Completas XVIII*. Buenos Aires, Amorrortu, 1999.
- Freud, Sigmund. *Interpretation of Dreams*. New York, Basic Books, 2010.
- Freyre, Gilberto. *Interpretação do Brasil*. Brasília: Global, 1944.
- Furci, Carmelio. *El Partido Comunista de Chile y la vía chilena al socialismo*. Santiago, RIL, 2006.
- Furet, François y Nolte, Ernst, *Fascismo y comunismo*, México, FCE, 1999
- Furet, François, *Interpreting the French Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981
- García Alonso, Marta. *La teología política de Calvino*. Madrid: Trotta, 2008.
- García San Martín, Álvaro. “Bilbao y Lammenais, una lección de geopolítica”. *La Cañada*, N 2, 2017.
- García San Martín, Álvaro. “Francisco Bilbao, entre el proyecto latinoamericano y el gran molusco”. *Latinoamérica número 56*, 2013.
- Gazmuri, Cristian. *El Chile del Centenario, los ensayistas de la crisis*. Santiago, Editorial Universitaria, 2001.
- Gazmuri, Cristian. *¿Quién era Jaime Guzmán?* Santiago, RIL editores, 2013.
- Gilmore, Michael. *Romanticism and the Marketplace*. University of Chicago Press, 1988.
- Giménez Fernández, Manuel, *Las doctrinas populistas en la independencia de hispanoamerica*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1947

- Giménez Martínez, Miguel Ángel, “El corpus ideológico del franquismo: principios originarios y elementos de renovación”, *Estudios Internacionales vol 47, no. 180*, Instituto de Estudios Internacionales Universidad de Chile, 2015, pp. 11-45
- Góngora, Mario, “Desafíos de la historia a la teología” en *Historia de las ideas en América española y otros ensayos*, Antioquia, Editorial de la Universidad de Antioquia, 2003, pp. 228-248
- Góngora, Mario, “Materialismo neocapitalista, el actual ‘ídolo del foro’”, *Dilemas*, Número 2, 1966pp. 175-182
- Góngora, Mario, “Nociones de cultura y de civilización en Spengler”, *Realidad*, 5 de diciembre de 1980, pp. 75-91
- Góngora, Mario, “Romanticismo y tradicionalismo” en *Historia de las ideas en América española y otros ensayos*, Antioquia, Editorial de la Universidad de Antioquia, 2003, 190-104
- Góngora, Mario, *El estado en el derecho indiano. Época de fundación 1492-1570*, Instituto de Investigaciones Histórico-Culturales, Universidad de Chile, 1951
- Góngora, Mario, *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX*, Santiago, Editorial Siruela, 1980
- Góngora, Mario, *Origen de los inquilinos en el valle central de Chile*, Santiago, Editorial Universitaria, 1989
- Góngora, Mario. “El rasgo utópico en el pensamiento de Juan Egaña”, en *Anales de la Universidad de Chile*, Núm. 129, Santiago, 1964.
- González Cañete, Diego, *Una revolución del espíritu. Política y esperanza en Frei, Eyzaguirre y Góngora*, Santiago, Centro de Estudios Bicentenario Ed., 2018

- Zanatta, Loris, *Perón y el mito de la nación católica: Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo (1943-1946)*, Saén Peña, Edundref, 2013
- Gonzalez Cuevas, Pedro. “La proyección de Donoso Cortés en la política española de los siglos XIX y XX” en *Donoso Cortés, el reto del liberalismo y la revolución*, pp. 145-175. Madrid: Archivos de la Comuna de Madrid, 2015.
- Gonzalez-Oliveros, Wenceslao, *Humanismo frente a comunismo. El primer libro anticomunista publicado en el mundo, obra de un pensador español*, Valladolid, Imprenta Luis Calderón, 1937
- González, Horacio. *Restos pampeanos: Ciencia, ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX*. Buenos Aires, Prometeo, 1999.
- Gorshkov, Boris. *Peasants in Russia from Serfdom to Stalin: Accommodation, Survival, Resistance*. Bloomsbury Academic, 2018.
- Grenville, J. A. S. *Europe Reshaped 1848-1878*. London: Wiley-Blackwell, 1999.
- Grez, Sergio. *Historia del comunismo en Chile: La era de Recabarren (1912-1924)*. Santiago, LOM, 2021.
- Guevara, Tomás. *Psicología del pueblo araucano*. Santiago, Imprenta Cervantes, 1908.
- Guillermo Furlong S.J., “Francisco Suárez fue el filósofo de la revolución argentina de 1810”, *Presencia y Sugestión del Filósofo Francisco Suárez*, Atilio Dell’Oro Maini, Miguel Angel Fiorito S.J., Guillermo Furlong S.J., Oscar R. Güel S.J., Buenos Aires, Editorial Kraft, 1946
- Gazmuri, Jaime. *Quién fue Jaime Guzmán*. Santiago, RIL, 2009.
- Halperin Donghi, Tulio. “Facundo y el historicismo romántico” en *Ensayos sobre historiografía*. Buenos Aires: Ediciones El cielo por asalto, 1996.

- Halperin-Donghi, Tulio, *Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo*, Buenos Aires, Prometeo, 2014
- Hanish, Walter. *En torno a la filosofía en Chile*. Santiago: Ed. Universitaria, 1963.
- Hayek, F.A. *The Road to Serfdom*. The University of Chicago Press, 1956.
- Hegel, G.W.F. *Filosofía de la historia universal*. México: FCE, 1975.
- Herder, Johann Gottfried. *Essay on the Origin of Languages*. University of Chicago Press, 1986.
- Herrera, Bartolomé. *Sermón pronunciado en el día 28 de Junio en el Aniversario de la Independencia del Perú*. Lima: Imprenta de I. Herrera, 1846.
- Herrera, Hugo Eduardo, *Octubre en Chile, Acontecimiento y comprensión política*, Santiago, Sudamericana, 2019
- Herrera, Hugo. *Pensadores peligrosos: La comprensión según Francisco Antonio Encina, Alberto Edwards y Mario Góngora*. Santiago, UDP Ediciones, 2021.
- Herrera, R.A., *Donoso Cortés: Cassandra of the Age*. New York: Eerdmans, 1978.
- Herrero, Javier, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, Alianza Ed., 1994
- Hobbes, Thomas. *De Cive*. Madrid, Alianza, 2010.
- Holmes, Stephen. *Anatomy of Antiliberalism*. Harvard University Press, 1996.
- Ingenieros, José. *El hombre mediocre*. Editorial Leon, México, 1917.
- Ingenieros, José. *Hacia una moral sin dogmas: Emerson y el eticismo*. Buenos Aires, Editorial de Rosso y CIA., 1919.
- Israel, Johnathan. *Radical Enlightenment, Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford University Press.
- Jaksic, Iván. “Sarmiento and the Chilean Press” en *Sarmiento: Author of a Nation* (ed. Tulio Halperin Donghi). University of California Press, 1994.

- Jaksic, Iván. *Andrés Bello: pasión por el orden*. Santiago: Ed. Universitaria, 1996.
- Jameson, Frederic. “The Vanishing Mediator: Narrative Structure in Max Weber” en *New German Critique*, Winter 1973, No. 1, pp. 52-89.
- Jameson, Frederic. *The Political Unconscious*. London, Verso, 1981.
- Jameson, Frederic. *The Political Unconscious*. Londres: Verso, 1980.
- Jara Hinojosa, Isabel, “La diplomacia cultural del franquismo y el hispanismo chileno en los años cincuenta y sesenta”, XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia, 2 al 5 de octubre de 2013, consultado en <https://cdsa.academica.org/000-010/187>
- Jitrik, Noé. “Cambaceres, adentro y afuera” en *Ensayos de literatura argentina*. Buenos Aires, Eudeba, 2019.
- Jitrik, Noé. “Forma y significación en *El matadero* de Esteban Echeverría” en *El fuego de la especie: ensayos sobre seis escritores argentinos*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1970.
- Jitrik, Noé. *Muerte y resurrección del Facundo*. Buenos Aires: CELA, 1983.
- Joseph de Maistre, *Consideraciones sobre Francia*, Madrid, Tecnos, 1990
- Jünger, Ernst. *Sobre el dolor, seguido de La movilización total*. Madrid, Tusquets
- Karmy, Rodrigo. *El fantasma portaliano. Arte de gobierno y república de los cuerpos*. Temuco, Editorial UFRO, 2022.
- Keller, Carlos. *Spengler y la Situación Política Cultural de la América Ibérica*. Santiago, Imprenta Universitaria, 1927.
- Koselleck, Reinhart, *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*, California, Stanford University Press, 2002
- Kracauer, Siegfried. “El ornamento de la masa” en *La fotografía y otros ensayos*. Buenos Aires, Gedisa, 2008.

- Kracauer, Siegfried. *Los empleados*. Buenos Aires, Gedisa, 2010.
- Lacan, Jacques. “A Jacobson” en *Seminario 20, Aún, 1972-1973*. Buenos Aires: Paidós, 2007.
- Lacan, Jacques. “De la mirada como objeto a minúscula” en *El seminario de Jacques Lacan, XI: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2001.
- Lacan, Jacques. *Écrits, The First Complete Edition in English*. New York, Norton & Norton Company, 2006.
- Lacan, Jacques. *El triunfo de la religión, precedido de Discurso a los católicos*. Paidós, 2005.
- Lacan, Jacques. *Seminario IV, La relación de objeto*. Buenos Aires, Paidós, 2020.
- Lacan, Jacques. *Seminario VII, La ética del psicoanálisis, 1959-60*. Buenos Aires: Paidós, 1990.
- Lacan, Jacques. *Seminario X: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires, Paidós, 2001.
- Lacan, Jacques. *The Seminar of Jacques Lacan: Book XVII*. New York: Norton & Norton Company, 2007.
- Lacan, Jacques. *Seminario XX: Aún*. Buenos Aires, Paidós, 2007.
- Laje, Agustín. *La batalla cultural*. México, Harper Collins, 2021.
- Laclau, Ernesto. *Emancipations*. London, Verso, 1996.
- Laclau, Ernesto. *Hegemonía y estrategia socialista*. México, FCE, 2001.
- Laclau, Ernesto. *Politics and Ideology in Marxist Theory*. London, Verso, 1979.
- Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc. *El absoluto literario*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2001.
- Larraín García-Moreno, Jaime, “Espíritu Corporativo”, *Estudios*, 33, Agosto de 1935, 19-23
- Lastarria, José Victorino. *Don Diego Portales: Juicio Histórico*. Santiago: Ed. Pacífico, 1973.

- Lazcano, Fernando. “¿Es contraria la guerra a los fines de la civilización?” en *Memorial del Ejército de Chile*, Santiago, 1923.
- Le Bon, Gustave. *Psicología de las masas*. CreateSpace Independent Publishing, 2019 (Edición Kindle)
- Lefort, Claude. “¿Permanencia de lo teológico-político” en *Ensayos sobre lo político?* Madrid: Tecnos, 1996.
- Leiva Torres, Fernando. “Contra las doctrinas anarquistas y antimilitaristas” en *Memorial del Ejército de Chile*; Santiago, 1926.
- Lenin, Wladimir. *Collected Works*. Moscú: Progress Publishers, 1970.
- Levene, Ricardo. *Las indias no eran colonias*. Buenos Aires: Editorial El Corregidor, 1991
- Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Madrid, Sígueme, 1997.
- Lira, Osvaldo. “Soloviev y la misión de Rusia”, *Estudios (Santiago de Chile)*, 1947, n° 169-170, págs. 3-28.
- Lira, Osvaldo. *Hispanidad y mestizaje y otros ensayos*. Cultura Hispánica, Madrid, 1952.
- Lira, Osvaldo. *Nostalgia de Vásquez de Mella*. Difusión Chilena, Santiago de Chile, 1942.
Reeditada por la editorial Andrés Bello, 1979.
- Lillo, Mario. “Tropos y alegorías en el ensayo histórico chileno: *La fronda aristocrática* de Alberto Edwards” en *Taller de letras*, no. 23, 2003, pp. 27-34.
- López, Vicente Fidel. “Romanticismo” en Pinilla, Norberto. *La polémica del romanticismo: V.F. López, Sarmiento, S. Sanfuentes*. Santiago: Editorial Americalee, 1941, pp. 22-59.
- Löwy, Michael. *Gyorgy Lukács: From Romanticism to Bolshevism*. London: Verso, 1979.
- Lugones, Leopoldo. *El payador*. Buenos Aires, Otero Impresores, 1916.

- Lukács, Gyorgy. *Realism in Our Time: Literature and Class Struggle*. London, Harper Collins, 1978.
- Lukács, Gyorgy. *The Destruction of Reason*. London, Verso, 2019.
- Lukács, Gyorgy. “Romanticism” en: marxist.org/archive/Lukács/works/1945/romanticism.htm
- Lukács, Gyorgy. *Teoría de la novela*. Madrid: Ediciones Godot, 2010.
- Lukács, Gyorgy. *Historia y conciencia de clases*. México, Grijalbo, 1977.
- Lynch, Andrew, “Medievalism and the Ideology of War”, *The Cambridge Companion to Medievalism*, Cambridge University Press, 2016
- Madden, Lori. “The Canudos War in History.” *Luso-Brazilian Review*, vol. 30, no. 2, 1993, pp. 5–22.
- Mandel, Ernst. *Capitalismo tardío*. México: Ediciones Era, 1981.
- Mansuy, Daniel. “Naturaleza y comunidad: Una aproximación a la recepción medieval de la política: Tomás de Aquino y Nicolás Oresme” en *Cuadernos de anuario filosófico*, Universidad de Navarra, 2008.
- Martínez Estrada, Ezequiel. *Radiografía de la pampa*. Buenos Aires, FCE, 1991.
- Martínez, Francesca. “La imaginación de las masas: la eficacia de una falsa hipótesis” en *Revisiones* 12, 2013.
- Marx, Karl y Engels, Federico. *La revolución en España*. Moscú: Progreso, 1978.
- Marx, Karl. *El Capital: crítica de la economía política*. México, FCE, 2006/ Buenos Aires: Siglo XXI, 2016.
- Marx, Karl. *The Communist Manifesto, Anniversary Edition: Spanish, German, English editions*. New York, Haymarket, 2018.
- Menéndez y Pelayo, Marcelino. *Historia de los heterodoxos españoles*. Kindle Edition, 2021.
- Michelet, Jules. *Histoire de la révolution française, tome II, volume 1*. Paris, Gallimard, 2003.

- Molina Pinto, Víctor. “El Ejército y su función social”, en *Memorial del Ejército de Chile*, Santiago, 1935
- Moon, David. *The Russian Peasantry 1600-1030: The World the Peasants Made*. New York: Routledge, 1999.
- Moreiras, Alberto. “Introducción: Pensamiento reaccionario español” en *Res Pública*, 13 (1), 2004.
- Moreno Alonso, Manuel, *La revolución francesa en la historiografía Española del siglo XIX*, Sevilla, Universidad Srevicio de Publicaciones, 1979
- Morfino, Vittorio, “On Non-Contemporaneity: Marx, Bloch, Althusser”, *The Government of Time*, London, Brill, 2017, pp. 117-147
- Nina Rodrigues, Raimundo. *As coletividades Anormais*. Brasília, Edições do Senado Federal, 2006.
- Novalis (Georg Philipp Frederich von Hardenberg), “Die Christenheit oder Europa/ La cristiandad o Europa (1799)” en *Araucaria. Revista iberoamericana de filosofía política y humanidades*, vol 19, núm 38, 2017.
- Ortega y Gasset, José. *La rebellion de las masas en Obras Completas: Tomo IV (1926-1931)*. Madrid, Fundación Ortega-Marañón, 1983.
- Oyarzún Peña, Luis. *Temas de literatura chilena*. Santiago: Sur, 1967.
- Palacios, Nicolás. *Raza chilena*. Valparaíso, Imprenta Alemana, 1902.
- Palti, Elías, *¿Las ideas fuera de lugar? Estudios y debates en torno a la historia política e intelectual latinoamericana*, Buenos Aires, Prometeo, 2020 (reprint)
- Palti, Elías, *An Archeology of the Political: Regimes of Power from the Seventeenth Century to the Present*, New York, Columbia University Press, 2017
- Palti, Elías. *Archeology of the Political*. Columbia University Press, 2017.

- Panesi, Jorge. “Cambaceres, un narrador chismoso” en *Revista de literatura*, 6, 1995
- Panesi, Jorge. “La plebe ultramarina y los bachichas literarios. Borges y la cultura italiana en la Argentina” en *Fin(es) de siglo y modernismo: Congreso Internacional Buenos Aires-La Plata*. Pp. 111-120, 1996
- Pavón Cuellar, David. “Del revisionismo al freudomarxismo: los marxistas freudianos en los orígenes de la revolución cultural occidental” en *Culturales 5, Mexicali*, 2017.
- Peña y Lillo, Santiago. “Reflexiones alrededor de la filosofía. Su valor cultural, su influencia formal y su papel moralizador” en *Memorial del Ejército de Chile*, 1936
- Pérez Rosales, Vicente. *Recuerdos del pasado*. Edición Digital, 2019.
- Piglia, Ricardo. “Sarmiento escritor” en *Revista de Filología*. Universidad de Buenos Aires, 1998.
- Pinilla, Norberto. *La polémica del romanticismo: V.F. López, Sarmiento, S. Sanfuentes*. Santiago: Editorial Americalee, 1941.
- Pinto Vallejos, Julio, *La historiografía chilena durante el siglo XX*, Santiago, Editorial América en Movimiento, 2016
- Ponce, Aníbal. *Sarmiento, constructor de la nueva Argentina*. Buenos Aires, Espasa Calpe, 1932.
- Portales, Diego. *Epistolario de don Diego Portales: 1821-1837*. Santiago, Dirección Nacional de Prisiones, 1937.
- Quinet, Edgar. *Le christianisme et la révolution française*. Paris: Imprimeurs-unis, 1845.
- Rancière, Jacques. “Política, identificación y subjetivación”. Conferencia pronunciada en Buenos Aires, 1999.

- Rancière, Jacques. *La noche de los proletarios. Archivo del sueño obrero*. Buenos Aires, Tinta Limón, 2010.
- Ramírez Necochea, Hernán. *Historia del movimiento obrero en Chile*. Santiago: Austral, 1956.
- Ramos Mejía, José María. *Las multitudes argentinas*. Buenos Aires, Secretaría de Cultura de la Nación, 1971.
- Ramos Mejía, José María. *Rosas y su tiempo*. Buenos Aires, Edición Científica y Literaria Argentina, 1927.
- Ramos, Julio. *Divergent Modernities*. Duke University Press, 2001.
- Ramaswamy, Vivek. *Woke Inc. Inside Corporate America's Social Justice Scam*. New York, Center Street, 2021.
- Reich, Wilhelm. *Psicología de masas del fascismo*. Madrid, Ayuso, 1972.
- Reinhard, Kenneth. "Toward a Political Theology of the Neighbor" en Zizek, S., Santner and Reinhard. *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theology*. University of Chicago Press, 2014.
- Ribadeneyra SJ, Pedro. *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Príncipe Cristiano para gobernar y confederar los Estados, Contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos de este tiempo enseñan*. A costa de Juan Montoya, Mercader de Libros. 1597.
- Rodó, José Enrique. "La guerra y la paz" en *Memorial del Ejército de Chile*, Santiago, 1930/1936.
- Rojo, Grínor y Arcos, Carol. *Historia crítica de la literatura chilena: Volumen II, La era republicana*. Santiago: LOM, 2021.
- Rojo, Grínor. "Sobre el discurso historiográfico de la izquierda latinoamericana" en *Ipotesi*, 16, 1, 167-181.

- Romero, José Luis, *El pensamiento político de la derecha latinoamericana*, Buenos Aires, Sur, 1966
- Romero, José Luis. *El pensamiento conservador (1815-1818)*. Biblioteca Ayacucho, 2000.
- Romero, José Luis. *Latinoamérica, las ciudades y las ideas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1999.
- Rosas, Tarcisio. “Chile y su pureza racial” en *Memorial del Ejército de Chile*, 1974
- Rousseau, Jean-Jacques. *On the Origin of Languages*. University of Chicago Press, 1986.
- Ruiz Schneider, Carlos. “Tendencias ideológicas de la historiografía actual”, *Escritos de Teoría* número 3-4, pp. 43 y ss., 1977.
- Rumano, Ruggiero. *Coyunturas opuestas: La crisis del siglo XVII en Europa e Hispanoamérica*. México: FCE, 1993.
- Saavedra Fajardo, Diego. *Empresas políticas (1640)*. Madrid: Planeta, 1988.
- Sabrovsky, Eduardo. *Hegemonía y racionalidad política. Contribución a una teoría democrática del cambio*. Santiago, Austral, 1988.
- Sagredo Baeza, R. “La invención de un clásico: los *Recuerdos del pasado* de Pérez Rosales” en *Anales de literatura chilena* (19), 41-60.
- Sagredo, Rafael, “Jaime Eyzaguirre y la circulación del hispanismo en Chile”, *Historia Unisios*, 23(2), Mayo-Agosto 2019, pp. 191-203
- Salazar, Gabriel. *Construcción del Estado en Chile (1800-1837. Democracia de los pueblos, militarismo ciudadano y golpismo oligárquico*. Santiago: Editorial Sudamericana, 2005.
- Salazar, Gabriel. *Historia de la acumulación capitalista en Chile*. Santiago: LOM ediciones, 2002.
- Salazar, Gabriel. *Mercaderes, empresarios y capitalistas*. Santiago: Debate, 2018.

- Salinas Araya, Adán. “Biopoder y teología económica. Revisión crítica de las propuestas de Giorgio Agamben” en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, Vol 31 número 2*, Universidad Complutense, 2014.
- Sánchez Blanco-Parody, Francisco. *Europa y el pensamiento español del siglo XVIII*. Madrid: Alianza, 1991.
- Sanfuentes, Salvador. “Romanticismo” en Pinilla, Norberto. *La polémica del romanticismo: V.F. López, Sarmiento, S. Sanfuentes*. Santiago: Editorial Americalee, 1941, pp. 37-40.
- Sarmiento, Domingo Faustino *Recuerdos de Provincia*. Buenos Aires: Emecé, 1944.
- Sarmiento, Domingo Faustino. “Primera polémica literaria” y “Segunda polémica literaria” en *Obras completas I*. Santiago: Imprenta Guttenberg, 1914.
- Sarmiento, Domingo Faustino. *Conflicto y armonía de las razas en América Latina*. Buenos Aires, Akal, 2021.
- Sarmiento, Domingo Faustino. *Estados Unidos*. Buenos Aires: Emecé, 1942.
- Sarmiento, Domingo Faustino. *Facundo: civilización y barbarie*. Madrid: Cátedra, 2019.
- Scavino, Dardo. *Barcos en la pampa: Sarmiento y las formas de la guerra*. Buenos Aires: Ediciones El cielo por asalto, 1997.
- Schmitt, Carl, *Interpretación europea de Donoso Cortés*, Madrid, Rialph, 1967
- Schmitt, Carl, *Romanticismo político*, Madrid, Trotta, 2002
- Schmitt, Carl, *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009
- Schmitt, Carl. *Dictatorship*. Cambridge: Polity, 2014.
- Schmitt, Carl. *El Leviatán en la teoría del estado de Thomas Hobbes*. Buenos Aires, Stuart y CIA, 1981.

- Schmitt, Carl. *Land and Sea: A World-Historical Meditation*. New York, Telos Press Publishing, 2021.
- Schmitt, Carl. *Teología política*. Madrid: Taurus, 2009.
- Schmitt, Carl. *Teoría del partisano*. Madrid: Trotta, 2013.
- Schmitt, Carl. *The Nomos of the Earth*. New York: Telos Press Publishing, 2006.
- Serrano, Miguel. *El ciclo racial chileno*. Santiago, Ediciones La Nueva Edad, 1986.
- Sedgwick, Mark. *Key Thinkers of the Radical Right*. Oxford University Press, 2019.
- Serrano, Miguel. *El ciclo racial chileno*. Edición de Miguel Serrano, 1989.
- Serrano, Sol. *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*. Santiago: FCE, 2008.
- SN. “El general Ludendorff es estrategia de la realidad” en *Memorial del Ejército de Chile*, Santiago, 1936.
- SN. “Metafísica de la guerra” en *Memorial del Ejército de Chile*, Santiago, 1935
- Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. México: FCE, 1958.
- Stefanoni, Pablo, *¿La rebeldía se volvió de derecha?: Cómo el antiprogresismo y la anticorrección política están construyendo un nuevo sentido común (y por qué la izquierda debe tomárselo en serio)*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2021
- Strauss, Leo. *Thoughts on Machiavelli*. University of Chicago Press, 1964.
- Stuart Hall. *The Fateful Triangle: Race, Ethnicity, Nation*. Harvard University Press, 2017.
- Suarez, Federico. *Vida y obra de Juan Donoso Cortés*. Madrid: Eunate, 1964.
- Tarcus, Horacio. *El socialismo romántico en el Río de la Plata*. México: FCE, 2016.
- Taubes, Jacob, “Apocalíptico de la Contrarrevolución”, *La teología política de Pablo*, Madrid, Trotta, 2009, pp. 150-166

- Taubes, Jacob. "Carl Schmitt, apocalíptico de la contrarrevolución" en *La teología política de Pablo*. Madrid Trotta, 2007.
- Téllez, Indalicio. *Chile: Una raza militar*. Santiago, Ediciones Estado Mayor del Ejército, 1941.
- Téllez, Indalicio. *Lautaro*. Santiago, Zigzag, 1933.
- Terán, Oscar. *Positivismo y nación en la argentina*. Buenos Aires, Punto SUR, 1987.
- Tironi, Eugenio. *El desborde*. Santiago, Planeta, 2019.
- Thayer, Willy. *El fragmento repetido*. Santiago, Metales Pesados, 2006.
- Todd MacGowen. "The bedlam of the Lynch mob: racismo and enjoying through the other" en *Lacan and Race* (ed. Sheldon George y Derek Hook). New York: Routledge, 2021.
- Tomba, Massimiliano, *Marx Temporalities*, Chicago, Haymarket Books, 2013
- Torrejón, Alfredo. "Sarmiento y las controversias literarias en Chile" en *Hispanic Journal*, 10, 1998, pp. 153-166
- Trotsky, Leon. *History of the Russian Revolution*. New York, Haymarket Books, 2016.
- Ulianova, Olga. *Los cambios agrarios en los países socialistas y sus derivaciones par ala agricultura en la región*. Santiago: CEPAL, 1993.
- Valdivieso Zañartu, Rafael, "Refutación de los errores religiosos y morales del articulo 'Sociabilidad chilena'", *La Revista Católica*, N° 31, 1 de julio de 1844, pp. 249-252.
- Valencia-García, Louie, *Far-right Revisionism, and the End of History: Alt/Histories*, New York, Routledge, 2020
- Vargas Llosa, Mario. *La Guerra del fin del mundo*. Madrid, Punto de Lectura, 2003.
- Vásquez de Mella, Juan. *Predicciones de Vásquez de Mella*. Madrid, Instituto Editorial Reus, 1944.

- Verbal, Valentina. “El hundimiento de la derecha chilena frente a la crisis de octubre” en Verbal y Ugalde, *El octubre chileno. Reflexiones sobre democracia y libertad*. Santiago, Ediciones Libertad y Desarrollo, 2019.
- Vergara Antúnez, Rodolfo. *Vida i obras de Don Rafael Valentín Valdivieso Zañartu, segundo Arzobispo de Santiago de Chile*, vol 2. Santiago: Imprenta Nacional, 1906.
- Vezzetti, Hugo. *Historia de la locura en Argentina*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1990.
- Vicuña Mackenna, Benjamín. *La transformación de la ciudad de Santiago*. Imprenta El Mercurio, Santiago, 1872.
- Vidal, Hernán. *Mitología militar chilena: Surrealismo desde el superego*. Institute for the Studies of Ideologies and Literature, University of Minnesota, 1989.
- Villacañas, José Luis, *Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía en España*, Madrid, Taurus, 2000
- Villacañas, José Luis. “Ortodoxia católica y derecho histórico en el origen del pensamiento reaccionario español” en *Res Pública*, 13 (1), 2004.
- Villacañas, José Luis. *Neoliberalismo como teología política*. Madrid: Ned, 2020.
- Villacañas, José Luis. *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana*. Madrid: Trotta, 2016.
- Viñas, David. “Madness or Accumulation” en *Sarmiento: Author of a Nation* (ed. Tulio Halperin Donghi). University of California Press, 1994.
- Vivian, Dorthy Sherman. “The Protagonist in the Works of Sarmiento and Cooper” en *Hispania*, Dec. 1965, pp. 806-810.
- Von Knauer, Hans. “El valor de la tradición” en *Memorial del Ejército de Chile*, 1931
- Von Knauer, Hans. “La lucha por la resolución” en *Memorial del Ejército de Chile*, 1929

- Von Mises, Ludwig. *The Anticapitalist Mentality*. New York, Van Nostrand Company, 1956.
- Wahnnich, Sofía, *In Defense of Terror*, London, Verso, 2008
- Weatherford, Douglas J. “Galileo Gall as Archive in Vargas Llosa’s ‘La guerra del fin del mundo’” en *Confluencia*, Vol 12., 1997, pp. 149-159
- Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Penguin, 2002.
- Williams, Gareth. *The Other Side of the Popular*. Duke University Press, 2001.
- Wark, McKenzie. *Capital is Dead: Is this something worse?* London, Verso, 2019.
- Xavier Guerra, François, *Modernidad e independencias*, México, FCE, 2001
- Yahni, Roberto. “Introducción al *Facundo*” en *Facundo*. Madrid: Cátedra, 2019.
- Zeballos, Fernando de, *La falsa filosofía: o el ateísmo, el deísmo, materialismo y demás nuevas sectas convencidas del crimen de estado contra los soberanos y sus regalías, contra los magistrados y sus potestades legítimas*, Madrid, Imprenta Antonio de Sancha, 1774-1776
- Zizek, Slavoj. *The Sublime Object of Ideology*. London, Verso, 2000
- Zizek, Slavoj. *For They Know What They Do: Enjoyment as a Political Factor*. London: Verso, 2003.
- Zorrilla, Enrique. *La América destemplada*. Santiago, Editorial Zigzag, 1940.