

Sobre *Imaginación conservadora y miedo a las masas* de Claudio Aguayo-Bórquez

Nota introductoria

Estos textos fueron escritos y leídos con motivo de la publicación del libro de Claudio Aguayo-Bórquez, *Imaginación conservadora y miedo a las masas. Romanticismo político, contrarrevolución y jergas de la autenticidad en Chile (siglos XIX y XX)*. Gracias a la gestión de la editorial Voces Opuestas, en Valparaíso, a fines del año 2024. Para efectos de este dossier han sido levemente modificados, salvo el texto titulado *Pensar la derecha más allá del neoliberalismo* que apareció como prólogo del libro en cuestión.

Claudio Aguayo-Bórquez (Ph.D., Universidad de Michigan) es profesor de la Universidad Estatal de Fort Hays, en Kansas (Fort Hays State University). Es autor de *Los tiempos y las cosas: Ontología y política en Nicolás Maquiavelo*, además del libro que presentamos a continuación. Ha publicado artículos sobre filosofía política contemporánea, pensamiento conservador y reaccionario, los límites epistemológicos del concepto de neoliberalismo, el pensamiento romántico y su persistencia en las representaciones contemporáneas de la naturaleza.

Acumulación y fascismo

Claudio Aguayo-Bórquez (Fort Hays State University)

El himno que los intelectuales entonan al liberalismo llega a menudo demasiado tarde, ya que los países se vuelven totalitarios antes de que los libros encuentren editor

MAX HORKHEIMER

1

Publicado en 1982, el libro de Michael Novak *The Spirit of Democratic Capitalism* parecía cubrir una necesidad fundamental del neoliberalismo, a saber, la de proveer una respuesta a la pregunta por la cultura capitalista, por el espíritu de cierta época (en sentido doblemente weberiano y hegeliano, como *Geist* que abarca globalmente la eticidad y la reproducción material). Porque – y quizás aquí resida una clave de bóveda para leer el presente tardío del neoliberalismo – el ciclo de intensas transformaciones en el capitalismo global que se abre con el golpe de estado en Chile y el triunfo de Margaret Thatcher y Ronald Reagan en Inglaterra y Estados Unidos, respectivamente, constituyó un hito que, para hablar en kantiano, hizo época.²⁰ Neil Davidson se preguntaba poco antes de morir por la eficacia del término mismo, “neoliberalismo”, en la medida en que este constituyó una hipóstasis terminológica para sintetizar medidas de los managers estatales y privados, así como de los capitalistas, para debilitar el poder del trabajo.²¹ La poderosa carga que adquirió el término en la apabullante mayoría de las humanidades contemporáneas, terminó hasta cierto punto por sepultar el problema de la inscripción del campo de significación que entendemos por neoliberalismo (incluyendo las teorías del capital humano y las tesis del fin del valor-trabajo de Gary Becker, el libertarismo de Nozick, el ordoliberalismo alemán y el liberalismo de Hayek y Von Mises) en la historia material de la reproducción capitalista – es decir, el término mismo “neoliberalismo” se convirtió en la oclusión ideológica de lo que constituye su eficacia Real, en términos lacanianos, la recuperación de la tasa de ganancia capitalista.²²

Pero los defensores de esta poderosa eficacia de lo Real, cuyo nudo traumático fue sin duda la reversión del capitalismo keynesiano y pactista y cuyo oropel simbólico fue sin duda la caída del muro de Berlín, entendían la relación entre contrarrevolución capitalista y neoliberalismo de una manera histórica diferente: el neoliberalismo no es ninguna sustancia, sino la radicalidad misma del capital. Para ellos, el fin del keynesianismo y el pacto social de la posguerra era la consecuencia lógica del “espíritu” del capitalismo. El libro de Novak fue especialmente influyente en el Jaime Guzmán tardío, situación que confirma la importancia

²⁰ Cf. Burton-Cartledge, Phill. *The Party is Over: The Rise and Fall of the Conservatives from Thatcher to Sutnak*. Londres, Verso, 2023.

²¹ *What Was Neoliberalism?* Haymarket, 2024.

²² Para un análisis de las consecuencias de esta oclusión en la imaginación estratégico-política de la izquierda contemporánea, remito a mi trabajo: “La ideología chilena”, publicado en el reciente libro *Del consenso a la posdemocracia*. Grapho, 2024.

de una literatura especialmente gloriosa durante la *época* a la que hago alusión (las afirmaciones según las cuales Novak podría haber sido importante para la globalidad del pensamiento de Guzmán reflejada en la constitución de 1980 han sido desmentidas, ya que *The Spirit of Democratic Capitalism* fue publicado en 1982).²³ En efecto, Novak participa de una corriente de autores preocupados por los efectos materiales de la intensificación de la acumulación capitalista en la sociedad estadounidense desde 1970. Junto con *Human Capital* (1964) y *A Treatise on the Family* (1981) de Gary Becker, *The Culture of Narcissism* (publicado 1979, de resonancias más freudianas y no sin influencias de Marx y Theodor Adorno) de Christopher Lasch, y *The Cultural Contradictions of Capitalism* de Daniel Bell (1976), el libro de Novak denota una experiencia singular de la teoría estadounidense, bastante más transversal de lo que pareciera: la emergencia centrípeta del valor de cambio como un desierto expansivo tendiente a horadar las propias condiciones “burguesas” del capitalismo. El capitalismo, dice Novak, “corrompe la disciplina moral”, conduciendo a un predominio irónico del “hedonismo, la decadencia, y esa forma de autosatisfacción que es como mirar en la piscina de Narciso”.²⁴ Estas tendencias de debilitamiento moral, asociadas a la “falta de gusto”, a la envidia estructural, en fin, a cierta psicología propia de la mentalidad capitalista, son para Novak únicamente contrarrestables con instituciones morales salvíficas: iglesias, barrios, y familias. Tradición, familia, propiedad.²⁵

El libro de Novak, un poco como esa obra de Ludwig Von Mises titulada *The Anticapitalist Mentality*, publicada en 1956, constituye una joya de la literatura capitalista. Muestra en todo caso una tendencia intrínseca a los ideologemas burgueses: la denegación hipócrita de las tendencias antisociales intrínsecas del capital, el refugio en la tradición, en las instituciones patriarcales precapitalistas (monarquismo) o protocapitalistas (la familia nuclear llamada “burguesa”), para sostener compromisos ideológicos que de otra manera serían insostenibles.²⁶ La historia reciente ha mostrado, en cualquier caso, que las opciones libertarias ultra-liberales más o menos laicas, como las ofrecidas Ayn Rand o Robert Nozick, tienen menor éxito a la hora de asentarse políticamente. El capitalismo sobreviviría, en la conciencia de sus ideólogos tardíos, solo como una situación de equilibrio contradictoria. Al mismo tiempo que promueve espontáneamente la irresponsabilidad estructural, el narcisismo, el hedonismo y la destrucción de los valores tradicionales, el capitalismo “crea una sociedad no-coercitiva” en la que los individuos pueden realizar su vocación: “Dios todopoderoso designó [la creación] como una arena de libertad. Dentro de esa arena, Dios ha llamado a los individuos y a los pueblos a vivir acorde su ley y su inspiración. El capitalismo democrático ha sido diseñado para permitirles a ellos, todos pecadores, seguir este patrón de libertad”.²⁷ La pluma de Novak representa la imposibilidad *histórica* de una cultura capitalista espontánea y laica, la unidad dialéctica entre transgresión y tradición al interior del “espíritu” del capitalismo, la co-pertenencia entre la teología política contrarrevolucionaria y tradicionalista y el momento épico en el que el capital recupera un poder histórico interrumpido por la lucha de clases.

²³ Al respecto, Mansuy, Daniel. “Notas sobre política y subsidiariedad en el pensamiento de Jaime Guzmán”, *Revista de Ciencia Política*, vol. 36, num. 2, 2016, pp. 503-521, Universidad Católica de Chile.

²⁴ Novak, Michael. *The Spirit of Democratic Capitalism*. Simon & Schuster, 1982, 33.

²⁵ Es también el título de una obra famosa de Plinio Correa de Olivera, como se sabe.

²⁶ Sobre lo problemático de este refugio contradictorio en la familia de la cultura capitalista: Tutt, Daniel. *Psychoanalysis and the Politics of the Family*. Palgrave, 2022.

²⁷ Novak, Op. Cit., 359-60.

El progresismo, en este contexto, representó otra formulación posible para la cultura capitalista. El progresismo es la otra reconciliación posible entre la vorágine circulatoria y la libertad individual, entre el emprendedurismo y el humanismo, entre la clase “managerial” y la clase capitalista. Dependía fuertemente de un “cuento” contado en varias generaciones: el cuento del neoliberalismo, parafraseando al último Althusser, como algo diferente del capitalismo mismo, como una novedad sustancial e histórica. La fantasía a veces inexpresada de este concepto es la existencia de un capitalismo saludable, higiénico, humano. Pero los cuentos se agotan, sobretudo en un momento en que no resisten las incursiones del sadismo primario del capitalismo global, cuyo nombre propio es la catástrofe que vive el pueblo palestino. Por otra parte, la condición, el núcleo traumático del capitalismo contemporáneo es la desaparición del trabajo como mundo de reproducción político-estratégica autónoma, la transformación de la clase obrera en una falsa totalidad.²⁸ Ubicado en esa misma experiencia fantasmática, el progresismo se convirtió en la repetición pluralista de un pasado vacío.

En el lenguaje de la crisis, el único que pareciera conocer la modernidad capitalista, la mutación restauradora de la acumulación reaparece con sus viejas apariencias no-sincrónicas, al decir de Ernst Bloch, quien recordaba los momentos ascendentes de la República de Weimar como emergencia de una “magia podrida” llena de reminiscencias medievales y aires caballerescos, tabernas con nombres vikingos, militares con aires de duque.²⁹ Es sobre esa estructura no-sincrónica que *Imaginación conservadora y miedo a las masas* ha querido constituir una primera lectura en el contexto del Cono Sur, y especialmente de Chile: extenuada por los “tiempos” del capital, como indica Stavros Tombazos, la clase dominante se bifurca, se multiplica en una pluralidad de síntomas cuyo signo elemental es la crisis.³⁰ Considerar, por el contrario, que los países tienen una oligarquía idéntica a sí misma, históricamente trascendente, sin fisuras, es de hecho un artilugio ideológico conservador, como muestra el concepto de “fronda aristocrática” que empleara Alberto Edwards.³¹ Por el contrario, las ideas de derecha están intensamente sobredeterminadas por el devenir de las clases dominantes, de su terror histórico a la lucha de clases, y también de su propia coexistencia conflictuada en momentos de desazón y desaceleración. Marx afirmaba al respecto que, en la lucha competitiva por la tasa de ganancia, es decir, por exceder los límites internos del propio capital, la clase capitalista entra períodos de intensa lucha interclasi-³² ta. “La pérdida – indica Marx – es inevitable para la clase. Pero la cantidad que de ella ha de corresponderle a cada cual, en qué medida ha de participar en ella, se torna entonces en cuestión de poder y de astucia; y la competencia se convierte a partir de ahí en una lucha entre hermanos enemigos”.³³ De tal manera que la lógica amigo-enemigo no es solamente lo propio de la política o lo político, sino también del capital. Es la tragedia de una estructura completa que sabe que la pérdida es lo inevitable, incluyendo ahora la pérdida del entorno planetario en el que se desenvuelve la vida humana y no-humana.

²⁸ Cf. Toscano, Alberto. *Late Fascism*. Verso, 2023.

²⁹ Bloch, Ernst. *Heritage of Our Times*. Minnesota University Press, 2001.

³⁰ Tombazos, Stavros. “The Contradictions of the Capitalist Organization of Time” en *Time in Marx*. Haymarket, 2015.

³¹ Edwards, Alberto. *La fronda aristocrática*. Editorial Universitaria, 2019.

³² Marx, Karl. *El Capital: Libro Tercero*. Siglo XXI, 292.

³³ Ibid.

La novela de Ricardo Güiraldes, *Don Segundo Sombra*, publicada en 1926, en pleno apogeo de la amenaza roja, de la que *Imaginación conservadora* no llegó a hacer una lectura concreta, sintetiza el deseo de las clases señoriales – en su autoextinción y autosuperación, en ese tránsito sinuoso e ideológicamente escarpado, problemático, de la hacienda al capitalismo agrario – de asumir y producir mitos de apropiación cultural populista. Fabio Cáceres, en su periplo por la pampa argentina, redime su aburrimiento aprendiendo la ciencia secreta del gaucho; dominando animales, haciendo nudos imposibles, vagabundeando. Duerme a la intemperie y experimenta la inmensidad como libertad, la soledad como consigna. Güiraldes inventa un artefacto similar al *Huckleberry Finn* de 1884, escrito por Mark Twain. Es el mundo horizontal y expansivo de la pampa el que alberga un vagabundeo evanescente, un mundo amenazado por la urbanidad y la “plebe ultramarina”, al decir de Leopoldo Lugones. En resumen: es el mundo del rebelde individualista que escapa al interior rehuyendo la “ralea mayoritaria” – otra expresión de Lugones – y las aglomeraciones.³⁴ Basta señalar que Fabio Cáceres, el gaucho pampeano, termina convertido en un terrateniente, para llevar la gauchesca en su interior como insignia de la tradición frente a un mundo tecnocrático, escapulando así la civilización sin renunciar a su motor Real, el plusvalor.

3

“El límite del capital es el capital mismo”, decía Marx³⁵, y en las narrativas de la rebeldía individualista y antimoderna se muestra como la fantasía ideológica del rebelde emancipado de todo lazo social está al servicio de la reproducción. Constituye, también, uno de los signos prematuros del populismo de derecha, la situación “paradójica”, como insinuara el historiador José Luis Romero de un ultraizquierdismo de ultraderecha.³⁶ Situación confirmada en la adulación contemporánea del héroe, en el *glamour* cultural del martirio, en las doctrinas eróticas de la autosatisfacción y el “sexo saludable”, en la proliferación de estilos radicales, en el distintivo esnobismo de la clase media izquierdista y, sobretodo, en la jerga de la autenticidad y en su transformación cultística. Aquí nuestra situación dialéctica se nos invierte: ya no es la rebeldía fascista, sino el izquierdismo aristocrático. Este es el trasfondo de la primera parte de *2666*, de Roberto Bolaño, y quizás uno de sus lugares más inexplorados: la copertenencia entre el progresismo académico, y lo que Bolaño más de alguna vez llamó “desierto de aburrimiento” siguiendo un poema de Baudelaire. Esta parodia de la circulación del capital académico que es la primera parte de *2666* se detiene en una escena en la que los críticos patean a un taxista pakistaní en el suelo hasta dejarlo inconsciente en nombre de los mismos valores progresistas profesados en conferencias y coloquios. Momento literariamente inquietante, no está desprovisto de imágenes sexuales que nos recuerdan la naturaleza perfectamente libidinal del sadismo:

patada va y patada viene, métete el islam por el culo, allí es donde debe estar, esta patada es por Salman Rushdie, esta patada es de parte de las feministas de París, esta patada es de parte de las feministas de Nueva York [...] y así, hasta dejarlo inconsciente y sangrando por todos los orificios de la cabeza, menos por los ojos. Cuando cesaron de patearlo permanecieron unos segundos sumidos en la quietud más extraña de sus vidas. Era como si, por fin, hubieran hecho el *menage a trois* con el que tanto habían fantaseado (104).

³⁴ Lugones, Leopoldo. *El Payador*. Buenos Aires, Otero, 1916.

³⁵ Op. Cit.,

³⁶ Romero, José Luis. *El pensamiento político de la derecha latinoamericana*. Paidós, 1970.

Este momento de 2666 constituye quizás el tipo ideal de lo que en Chile se ha conocido como “fachopobreo” en la izquierda. Hundidos en una vida en la que la plusvalía y el plus de goce, el trabajo asalariado y el entretenimiento, se vuelven indiscernibles, los académicos progresistas patean a un pakistaní en el suelo, dejándolo al borde de la muerte, por rechazar los valores superiores de los que son portadores. Es un momento de ruptura de la comunidad académica y su reproductibilidad, paradójicamente posibilitado por la aparición de una alteridad radical, “subalterna”, que sin embargo rechaza las epistemes metropolitanas supuestamente emancipadoras. Es el momento de aparición violenta del facho pobre, que indica una síntesis dialéctica del progresismo, devenido una clase media moralizante que necesita imponer sus valores, e incluso su derecho a la transgresión. Más tarde, los críticos se justifican planteando que el “verdadero derechista y misógino era el pakistaní, que el intolerante y el mal educado era el pakistaní”, y que “si el taxista se hubiera materializado entre ellos, lo hubieran matado”.³⁷ Es la emergencia de un sujeto que no puede evitar la peor de las violencias en nombre de la tolerancia humanista. Es el goce ilimitado del moralismo. Bolaño escribió en estas líneas una teoría sobre la trama subjetiva de la reemergencia generalizada de la pulsión fascista precisamente ahí donde es denegada.

Recordemos el famoso ensayo de Jacques Lacan, “Kant con Sade”. La hipótesis lacaniana es que la perversión sádica, incluso si se presenta como subversión de la ley, en realidad confirma el imperativo categórico kantiano. Lacan parte afirmando que la *Crítica* de Kant nos habría preparado para una distinción entre lo racional y lo razonable, que recurre de manera confusa a lo patológico.³⁸ Si Kant quiere expulsar sentimientos piadosos como la compasión, la preocupación, o el amor de la dimensión de la ley moral, entonces está al nivel del imperativo sádico. Esto nos recuerda a la hipotética situación de una relación que, para sostenerse, debe basarse en la represión maquinal de los afectos de piedad narcisista y las compulsiones de reciprocidad filial, excluyendo valores que están enraizados en la disposición afectiva de los sujetos. Lacan formula el imperativo sádico como el derecho de gozar del cuerpo del otro excluyendo la reciprocidad. La sumisión de Sade a la ley exhibe, entonces, la naturaleza gozosa del rigorismo moral. Es precisamente este goce del sadismo moral lo que vemos expandirse como la peste entre las clases medias progresistas, como un rigorismo cuya violencia ejemplifica tan bien la novela de Bolaño, como un rigorismo moral en nombre de la libertad del deseo. Lacan dice que Sade, como mucho, anuncia un “tono de razón”. ¿No ha sido el fachopobreo la forma política de este rigorismo moral en nombre del deseo?

Estos son problemas que *Imaginación conservadora y miedo a las masas* ha dejado en el tintero. Son en todo caso los límites de un libro que exige una segunda parte. Me refiero al momento histórico-espiritual de emergencia de lo que llamamos “neoliberalismo” y los límites de ese concepto para entender las mutaciones del capitalismo contemporáneo; a la emergencia del populismo señorial como síntoma de una crisis de reproducción clasista profunda que, con todo, ofrece un modelo para entender el presente, basado en la figura del rebelde antiurbano; a la herencia de cierto tono romántico-fascistoide y antimoderno en la rebeldía mesocrática y su profunda implicación en el sadismo moral contemporáneo que

³⁷ Bolaño, Roberto. 2666. Anagrama, 2020, 106 y ss.

³⁸ Lacan, Jacques. *Écrits*. Norton & Norton, 2018.

constituye un caldo de cultivo para el antielitismo de derechas. Son los límites de un libro que debe expandirse e insistir en la tesis de Max Horkheimer: “Nadie puede exigir que los inmigrantes pongan un espejo ante el mundo que ha engendrado el fascismo allí donde dicho mundo les ha ofrecido asilo. Pero quien no quiera hablar de capitalismo debería callar también sobre el fascismo”.³⁹

³⁹ Horkheimer, Max. “Die Juden und Europa“, *Gesammelte Schriften*, 4, Frankfurt a.M., Fischer, 1988, pp. 308-311.

Imaginación conservadora y miedo a las masas de Claudio Aguayo-Bórquez

Gonzalo Jara Townsend (Universidad de Valparaíso)

Miedo a las masas e imaginación conservadora se inscribe en ese campo heterogéneo y abierto que entendemos como marxismo, como la herencia de Marx y, por qué no señalarlo, de la dialéctica.

Claudio Aguayo-Bórquez

Según Elias Canetti, en su texto *Masa y poder* (2016), el movimiento y la energía de las masas humanas pueden simbolizarse de maneras distintas, por ejemplo, como el “fuego”, el “mar”, la “lluvia”, los “bosques” y los “ríos”, entre otros. Si observamos cada una de estas efigies, son siempre construcciones que implican un lugar donde uno puede perderse y, a la vez, desorientarse. Sin embargo, también, como en la imagen del río, se puede entender como algo que avanza con una velocidad y fuerza que, en lugar de disminuir, se agranda, llevándose todo a su paso hasta llegar a su final.

No obstante, pese a estas imágenes se debe entender que las masas se manifiestan de manera directa, estas se activan en un violento cara a cara (Rude, 1989), la mayoría de las veces, sus gritos son por vida, pan y techo. No se debe creer que ellas siempre utilizan la violencia de manera mecánica, dado que existen ocasiones en las cuales se han mostrado resistentes a la utilización de esta última. Pese a lo anterior, se sigue cumpliendo este común denominador de conflicto directo.

Las masas en su movimiento pueden tanto apuntar a la reacción como a la revolución, dado que la dirección de estas puede ser utilizado por grupos de derecha, dirigiendo su acción o tomando sus consignas por medio de elementos propios de la meta-política. Por otro lado, también puede ser aprovechado por un movimiento revolucionario, partidista como por ejemplo centrar la misma imagen mítica sin el contenido vitalista de los reaccionarios y sumarla a la imagen de un partido orgánico nacional y popular. Pero se puede dar el caso de una revuelta que mostraría mayores posibilidades en relación a su final, dado que en ella el reaccionario y el revolucionario se muestran *a posteriori*, dado que hasta la actualidad no saben teorizar de manera concreta sobre ellas, por la compleja razón de que ella está fuera del tiempo histórico, como también del mito tecnificado.

Siguiendo lo anterior, se puede decir que las sublevaciones de masas se alejan de manera constante del control político, son difusas y para los partidos de todos los colores son como la sífilis, ya que propagan su ritmo. La masa tiene un ritmo difuso, pero tiene un malestar que en circunstancias se puede centralizar, por lo tanto, le permite tener ciertas tácticas que destruyen determinadas estructuras simbólicas. Su fuerza, la mayoría de las veces es inexplicable, ya que al explotar se desata esquivas que detonan en distintos objetivos. Las masas en su acción se en una revuelta o guiadas por una estructura revolucionaria conciben que la vida se desarrolla en su acción.

La famosa frase de que utiliza Mao, que dice algo así como; una sola chispa puede incendiar una pardeara, es completamente ilustrativa, cuando uno se imagina que el fuego que ardera en la son las masas y la chispa el asesinato de un joven por la policía, una injusticia realizada por el poder o una ley que niegue una existencia digna. No obstante, puede emanar su movimiento concreto sin necesidad de una arenga. Luxemburgo escribía que los movimientos de masas no tienen un centro, son centrífugos y que también son parte de la revolución: y, la vez, sin justificación ideológica.

Luxemburgo (2003) escribía que los movimientos de masas no tienen un centro determinado en el cual uno pueda empezar a especular sobre ellos, son centrífugos, se extienden a lugares indeterminados, que no apuntan al partido político. Peso a esto, la enseñanza de Luxemburgo es que los revolucionarios deben tratar de entender este movimiento y sentirse parte de las masas. No obstante, la marxista polaca sabía que este movimiento debía ser entendidas por los revolucionarios e ingresado dentro de sus concepciones de tiempo, que hasta la actualidad era bivalente.

Claramente, los movimientos que podemos llamar de masas son impredecible e inconmensurables, por lo tanto, no responden a un tiempo geométrico, la gnoseología que debe utilizarse para entenderlos debe ser distinta y todavía se encuentra en elaboración por las distintas izquierdas. Queda claro que, por su manera de manifestación en la realidad, las masas son un problema, no solo para los reaccionarios, sino que también para los revolucionarios llamados profesionales que no quieren salir de creencias mecanicistas, pero también para los que aman el mundo metafísico de las mercancías y su *estatus quo* representado en la catástrofe mercantil.

Por otro lado, las masas y su desarrollo colectivo, puede significar para algunos teóricos un sinónimo de libertad y principio de la sociabilidad, pero para otros, solo observan en los movimientos de masas el terror y la autoritaria respuesta de un enjambre de ser enajenados dispuestos a destruir su propiedad en pos del veneficio común o la diversión que se da en lo común. Por otro lado, existen lo que entienden a las masas como estúpidas y miserables intelectualmente.

Por lo tanto, cuando se ven reunidas en una causa común que producirá el estallido de infinitas nuevas causas, perdiendo el orden causal, solo recuerdan las afirmaciones de Dono Cortes que no se puede confiar en alguien deo ir a Barrabas y condeno a su propio dios. Por lo tanto, las masas o los pueblos deben saber que sus decisiones siempre son herradas y para que ellas vivan en paz, deben ser controladas por las imágenes del pasado, las cuales entregan verdades pertinentes para poder avanzar en el presente.

El libro de Claudio Aguayo *Imaginación conservadora y miedo a las masas* (2024) se dedica a profundizar en estos discursos en contra las masas de algunos sectores de las derechas, lo cual hace forma dialéctica, partiendo de una observación genealogía de los mismos, llegando a comprender estos hasta la actualidad del siglo XXI, en donde las posibilidades de formas de comprensión de la realidad no han llegado a un buen curso. Pero, por el contrario, si lo han hecho estos discursos que han logrado reestablecerse y reinventarse de manera explosiva. Los conservadores, los que odian a las masas se muestran con formas agradables a la vista y sus discursos parecen ser los más concretos frente a los movimientos de masas, que como dije anteriormente ni la intelectualidad y ni la izquierda más ortodoxa e institucionalizada ha querido comprender desde un ámbito positivo. Los conservadores, los que odian a las masas, se muestran con formas agradables

a la vista para ellos mismos, y sus discursos parecen ser los más concretos frente a los movimientos de masas que como se dijo anteriormente, ni la intelectualidad, ni la izquierda más ortodoxa ha querido comprender. Dado todo lo anterior podríamos describir el libro *Imaginación conservadora y miedo a las masas* como un intento necesario de explicar esto último de manera crítica, para no confundirnos cuando analizamos lo primero. En esta presentación mostrare a grandes rasgos lo que dice el libro de Claudio.

En primer lugar, se debe afirmar que Claudio Aguayo-Bórquez realiza un examen crítico y genealógico del pensamiento conservador en Chile y América Latina, centrándose en la relación entre romanticismo político, contrarrevolución y las “jergas de la autenticidad”. A través de un enfoque histórico-filosófico, Aguayo se arriesga en su trabajo a analizar la configuración de las ideas conservadoras desde el siglo XIX hasta el siglo XXI, con especial atención a los momentos de crisis social y política; un ejemplo actual, que en el libro se nota como un elemento latente es la revuelta chilena de 2019.

No obstante, se debe aseverar que los que se enfrenten al libro explorarán distintas figuras clave del pensamiento reaccionario, como la Joseph de Maistre, Juan Donoso Cortés y otros autores vinculados con la teología política, por ejemplo; Carl Schmitt. Estos pensadores, podríamos ejemplificarlos como los constructores de argumentos radicales en favor de la soberanía basadas en fuerzas metafísicas, imágenes míticas movilizadoras, en la creencia y la fe del milagro, en las herramientas coercitivas de la dictadura y, a la vez, de ellos salieron los elementos que se han traducido en autoritarismos novedosos.

Pero otro punto importante es que el autor analiza la forma en que la literatura romántica y el catolicismo ultramontano han contribuido a la construcción de un discurso político de control social, el cual es basado en el miedo a la “masa”, como una fuerza irracional y violenta. Por ejemplo, el ultramontanismo siempre fue antiliberal, ya que consideraba a estos como una herejía clara y distinta. La Revolución francesa y su liberalismo burgués creó la ruptura con las leyes naturales que había puesto Dios en la tierra, provocando el desarraigo de los pueblos a las mismas y provocando que las masas se sublevaron contra las fuerzas que había jerarquizado dios para el control de sus hijos en la tierra.

Por otro lado, en el libro *Imaginación Conservadora y miedo a las masas*, el filósofo marxista Claudio Aguayo examina los discursos sobre la raza y la identidad nacional, destacando la obra de autores clásicos como Sarmiento y el chileno Nicolás Palacios, quienes, con sus ideas sobre la raza, el mestizaje y el paisaje, contribuyeron a la naturalización de la violencia simbólica hacia las masas. En esta obra de Aguayo se subraya la forma en que las nociones de “barbarie” y “civilización” se entrelazan con la lógica de la contrarrevolución.

Un capítulo para resaltar es “Psicología de masas y jergas de la autenticidad”. Aquí, el autor retoma la tesis de György Lukács, (autor que es esencial para Aguayo y su análisis, aunque debemos dejar en claro que su texto no es un refrito del *Asalto a la razón* del 1953 en coordenadas chilenas latinoamericanas) que sostiene la reversibilidad entre el positivismo científico y el irracionalismo romántico. Esta idea sugiere que, lejos de ser opuestos, el positivismo y el irracionalismo pueden funcionar de manera dialéctica, intercambiando roles y reforzándose mutuamente. Podríamos afirmar con miedo a equivocarnos que esta lógica de reversibilidad, que podría parecer contradictoria, es una constante en la historia del pensamiento conservador, donde el temor a la masa (irracional y peligrosa) se articula con la necesidad de controlarla (por medio de una ciencia de la conducta). De este

modo, Aguayo analiza cómo la psicología de masas, lejos de ser una disciplina neutral, ha operado como un instrumento ideológico para la contención y el control de la revuelta popular.

Este apartado aborda las obras de Nicolás Palacios (*Raza Chilena*) y Alcides Arguedas (*Pueblo Enfermo*), que evidencian una mezcla de teorías darwinistas, románticas y nietzscheanas. Los discursos que se generaron a partir de estas obras contribuyeron a una lectura mítica y esencialista de la raza y el pueblo, reforzando una visión de las masas como peligrosas e irracionales. Este capítulo termina con la discusión sobre el “espontaneísmo” de las masas, concepto que Alfredo Jocelyn-Holt vincula con la ideología positivista. El autor sostiene que, bajo esta lógica, se justifica la necesidad de control de las muchedumbres, presentándola como un peligro para el orden terreno. Aguayo no duda en afirmar que esta lógica se encuentra vigente en las respuestas contemporáneas de la derecha a las revueltas sociales y la crisis del neoliberalismo.

Se puede concluir que el capítulo ofrece una síntesis crítica de la instrumentalización de la psicología de masas y su articulación con las jergas de la autenticidad (*Jargon der Eigentlichkeit*), un concepto tomado de Theodor Adorno, para explicar cómo los discursos conservadores han buscado despolitizar las luchas populares y al mismo tiempo ocultar distintas contradicciones en el ámbito de lo político y social. Esta jerga de la autenticidad se presenta como una forma de recuperar una “esencia” del pueblo que, en la práctica, se utiliza para reforzar la desigualdad en que vive el mismo. Esta manera de discurso de control es la elaboración de símbolos del poder que se incrustan en instituciones que solo posteriormente se puede explicar por medio de imágenes míticas que movilizan a las masas a construcciones de control de características patológica, dejándolos repletos de tratos fáusticas.

Por otro lado, Aguayo construye en el texto en una herramienta completamente dialéctica y en donde las influencias del marxismo se manifiestan de manera evidente. Para complementar esta afirmación, en el “epílogo” del libro, se puede encontrar un fragmento que da luces para abrir el debate, cito al autor:

El capitalismo lleva siglos lidiando con la duplicidad del fantasma de la revolución y de la revuelta, como expresión indeseada de aquello que, sin embargo, echa a andar el torrente circulatorio: las masas. La pregunta por si las derechas de hoy son “nuevas” debe, en este sentido, retornar a la historia social, política e intelectual de las derechas, a su arsenal conceptual y su método propio—el miedo a la multitud como fantasma del escarnio social, el descalabro, el tumulto, y sobre todo la crisis—para evitar los descubrimientos de pólvora que mantienen atascado el análisis de nuestra derrota. Porque, de hecho, el discurso capitalista, como exceso de lo Real lacaniano, del nudo traumático del imperativo de acumulación y goce, podría producir nuevos automatismos ideológicos e interpelaciones en los que el fascismo sea más un escollo que una necesidad de las clases hegemónicas. Lo importante en ese camino analítico es no caer en el método aritmético y el infinito espurio, por así decirlo, que considera que el atiborramiento de nombres, definiciones y procesos aislados puede otorgar una comprensión del pensamiento de derecha contemporáneo. Como si esa pluralidad aparente y esa heterogeneidad supuestamente radical de opciones e interpelaciones no expresase una profunda compulsión de repetición previa, en última instancia ligada a las paradojas de la ley del valor. Esta propia relación indeseada es la que cataliza la diferenciación interna del pensamiento de derecha, cada cierto tiempo, entre autoritarismo inmunitario e individualismo anti-social. Las nuevas derechas constituyen, en ese sentido, una formulación del atávico intento por responder a la inmanencia de la irrupción de masas al orden del capital. (Aguayo, 2024: 540)

Según Aguayo, las masas se presentan como el problema, del cual las derechas se sienten presionadas a salir. Como siempre, esta la cultura de derecha es una reacción a la pluralidad de manifestaciones de las masas. Cabe preguntarse entonces: ¿mientras más y distintas manifestaciones de las masas se presenten, surgirán más y diferentes derechas dentro del modelo capitalista de producción? Probablemente sí. Por lo tanto, lo que se debe hacer, y lo que se puede concluir del trabajo de Aguayo, es que deben buscarse los comunes denominadores de estas derechas dentro del movimiento del capitalismo, para evitar atiborrarnos de nombres que puedan provocar una nueva metafísica de interpretación sobre las mismas y, a la vez, entregarle una herramienta al marxismo para poder enfrentarse a estos discursos sin perder la dialéctica. Por lo tanto, no se debe dejar de lado que el capitalismo es un fenómeno que se mueve de manera tan rápida como estos discursos que emergen al interior de la cultura de derecha y, que los marxismos deben saber de leerlos con la rigurosidad que corresponde.

Bibliografía

- Aguayo, -Borquez, Claudio (2014). *Imaginación conservadora y miedo a las masas*, Valparaíso: Voces Opuestas Ediciones.
- Canetti, Elias (2016). *Massa e potere*, Milan: Adelphi
- Luxemburgo, Rosa (2003). *Huelga de masas, partido y sindicato*, Madrid: Fundación Federico Engels.
- Rude, George (1964). *La multitud en la historia*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

La perseverancia reaccionaria

Miguel Ángel Hermosilla (Universidad Federico Santa María, Concepción)

No es casual que todos los dictadores fascistas provengan del ámbito vital del pequeño hombre reaccionario.

W REICH. *Psicología de las masas del fascismo*

Imaginación conservadora y miedo a las masas de Claudio Aguayo-Bórquez, editado por Voces Opuestas, es una experiencia de escritura crítica que se propone como ejercicio reflexivo entreverarse con la tradición conservadora y los movimientos reaccionarios en Chile y su relación con las “culturas de derechas”⁴⁰ ancladas en Hispanoamérica.

El texto de Claudio Aguayo-Bórquez, va describiendo en claves “fenomenológicas” una genealogía del pensamiento conservador en Chile, al mismo tiempo que va realizando un ejercicio de des-ocultamiento de sus formas de resistencia, todas recodificadas por el principio del miedo que caracterizan a los movimientos de restauración del orden en gran parte del mundo y en especial, para el caso de esta investigación, en la república autoritaria de Chile y el continente latinoamericano.

Tal vez, la pregunta de fondo que pudiese acompañar a esta reseña crítica debiese estar formulada bajo la interrogante que dice relación con la gruesa interpe-lación teórica acerca de qué es una tradición de derecha, y como esta se relaciona con el mundo y el quehacer político moderno.

Una posibilidad de lectura del texto; “Imaginación Conservadora”, se abre sin duda a la luz de algunas categorías de análisis que nos ofrece la experiencia teórica contemporánea, a saber, las interpretaciones del poder y las lecturas del presente que configuran la analítica lacaniana y foucaultiana del discurso y las lenguas instrumentales del nihilismo epocal, que sería donde está alojado el diagnóstico histórico filosófico de la imaginación conservadora y sus derivas reaccionarias, y que el texto de Aguayo-Bórquez nos invita a problematizar.

Teología política y militancia católica hispana, abren las lecturas de esta imaginación conservadora, que desafía a las distintas soberanías de la crítica normativa a mezclarse con el pensamiento como interrupción y alteración del saber meramente acotado a las disciplinas universitarias del conocimiento facultativo y distribuido según criterios de la máquina autoritaria del juicio y la pura representación académica. Por el contrario, el texto de Aguayo, nos invita a enredarnos en los laberintos de una narración que bordea la imaginación agitada de una crítica del pensamiento que no se somete a la banalidad teológica del orden del discurso.

La tradición conservadora, y el registro teológico político que la contiene, su verdad cristiana, queda descrita en este texto, enraizada en una matriz teológica católica que entiende el ejercicio del poder como una maquinaria ideológica que

⁴⁰ Este sintagma hace referencia al texto de Furio Jesi, *Culturas de derecha*, donde el mitólogo de la modernidad caracteriza a la cultura de derecha como los valores incuestionables de la tradición, el pasado y la raza.

se muestra atravesada por un discurso que reacciona frente a la monstruosidad de la historia y sus fuentes materialistas de despliegue moderno. Será precisamente la teología política una prótesis ideológica, un arma del alma o de las culturas de derechas para hacer frente a los embates de la historia y sus arremetidas modernas y revolucionarias que amenazan la unidad universal del espíritu y la soberanía católica.

“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”. (Claudio Aguayo-Bórquez. Imaginación conservadora. Teología política y militancia católica hispánica.)

Y en el mismo apartado:

“Lejos de ser sinónimo de un periodo 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” (Claudio Aguayo-Bórquez).

Lo que las tesis de Claudio Aguayo, quieren ilustrar en esta intensa investigación crítica es que el discurso conservador y las tradiciones reaccionarias están intrínsecamente imbricadas con la respuesta que la episteme católica imperial hispánica intenta desesperadamente dar frente a la aceleración de los procesos modernos de ilustración, revolución e irrupción de concepciones materiales del sentido histórico: “que desde Lutero hasta la revolución francesa, evidencian la crisis del nombre del padre; la cristiandad, el debilitamiento hegemónico del discurso y la reproducción ideológica imperial católica”.

¿Cuál sería, entonces, el horizonte del pensamiento conservador? Siguiendo la lectura de “Imaginación Conservadora”, podríamos afirmar que la genealogía de la imaginación reaccionaria en Chile e Hispanoamérica tiene sus antecedentes históricos en la triada teológica política que expresan los deslizamientos teóricos de la querella anti materialista y contra ilustrada del teólogo jesuita español Francisco Javier Zeballos, el filósofo francés contrarrevolucionario Joseph de Maistre, con su ferviente devoción por los dogmas religiosos, y la soberanía de la iglesia, amenazada por la revolución, y el filósofo español, Juan Donosos Cortés, referente radical del pensamiento reaccionario católico, horrorizado por las revueltas de 1848 en Europa. Esta posición del pensamiento católico conservador de la modernidad tardía y su hegemonía del teatro medievalista, será retomada en el siglo XX por el jurista alemán C. Schmitt, que desde el excepcionalísimo de la decisión autoritaria retomará esta adversión antiliberal en nombre de la reducción de lo político en una teología política como dictadura soberana.

“Es en torno a esta situación de crisis de la reproducción ideológica imperial católica que los motes conceptuales de la teología política son sedimentos; como reacciones frente al fantasma revolucionario: es la discusión de los dogmas religiosos lo que prepara a los hombres para discutir los principios de la soberanía, minando con la misma fuerza el trono y el altar. (Claudio Aguayo, citando a Maistre en Imaginación conservadora).

En el segundo apartado del texto; fraternocracia y ultramontanismo, Aguayo-Bórquez, inicia una lectura de los conceptos fundamentales de la teología política europea y como estos son recepcionado por los salones de la fronda política a partir de la experiencia chilena de 1810:

“la republica conservadora y el partisanismo reaccionario católico se toman la escena política del comienzo de la “Republica” y el grupo Egaña y Portales, por un lado y sus derivas autoritarias- teología política anticlerical-; el momento bur-

keano del estado en forma nacional como dirá Aguayo-Bórquez en el texto que aquí reseñamos, y los grupos partisanos directamente identificados con la corona del imperio hispánico católico- teología política del teatro señorial cristiano- por otro, que tendrán una solución de continuidad en el proyecto político ideológico del arzobispo chileno Valdivieso Zañartu en confrontación con el proyecto teológico político de Bilbao: “querella teológico política entre un republicanismo cristiano universal fraternal y la revista católica chilena como reivindicación de una tradición de los altares y la soberanía señorial del ultramontanismo católico como ideología nacional.

Así, entonces, será este entramado del reino, y su máquina mitológica, el que comenzará a dar forma a las expresiones de la maquinaria políticas oligárquica del teatro soberano nacional, como teología política del paradigma estado/ capital y el “fantasma”⁴¹ de la excepción reaccionaria.

Es interesante subrayar aquí que, a lo largo de todo el texto, el autor va diseñando una modalidad hermenéutica de fondo lacaniano de interpretación y descripción del funcionamiento del pensamiento del sujeto de derecha, en relación a como este construye su propia imagen especular y la de los otros- su fantasma- en términos de un imaginario que asume una forma petrificada, total y unificante de un cuerpo individual, social y nacional en función de su falta y fragmentación constitutiva; “ahí donde al sujeto le advienen una falta el deseo apunta a un “objeto a” con el que promete suturarla”.

Hecha esta notación teórica fundamental para la comprensión epistémica del texto, podemos configurar una escena de interpretación del fondo analítico que está “detrás” de la construcción de cualquier imaginario político, pues la imaginación conservadora que describe el texto de Aguayo-Bórquez se configura en tanto que imaginario político reaccionario, a partir de una “economía de la negación que asume una historiografía centrada en la forclusión psicótica de la lengua del padre, o de la ley del padre, que da la espalda no solo al principio de realidad, sino a la misma realidad”⁴².

A esta luz, y siguiendo las líneas problemáticas del texto, podríamos afirmar que la razón conservadora y la imaginación reaccionaria en Chile asumen una historiografía centrada en un pensamiento contrarrevolucionario, porqué ven en el acontecimiento moderno de la insurrección revolucionaria la expresión política del iluminismo ateo del orden de la razón. Así la historiografía reaccionaria se izará como el arma contra el iluminismo y las avanzadas del modelo político “galicano” y el fantasma del comunismo como residuo de continuación histórico del propio proyecto liberal capitalista, sin olvidar que la derecha tradicional y el imaginario conservador aristocrático monárquico, es anti- burgués y puede expresarse también como anticapitalista en su faceta liberal.

Para el “teologumenón” radical, la lucha contra la escoria del fantasma democrático burgués, liberal ilustrado y el monstruo del comunismo, será una cruzada milagrosa de la teología política y la restauración del reino clerical.

⁴¹ Léase aquí fantasma como la distorsión constitutiva de un sujeto, su constitución ideológica, absolutamente desconocida por el propio sujeto, porque tienen raíces en procesos inconscientes de sobre determinación. En el estadio del espejo, Lacan nos sugiere que el sujeto no solo no sale nunca del fantasma de la distorsión, sino que el propio sujeto es esa distorsión; es el orden del “Real lacaniano”, imposible de representar; el fantasma de la distorsión como huella del “Real inaccesible” desde donde el sujeto queda constituido como tal. El sujeto vive en esa distorsión fantasmática. Es esa distorsión. El fantasma lacaniano aparece en el estadio del espejo como conquista de identificación del propio sujeto- la primera imagen completa que tiene de sí mismo-a través de un imago especular, una experiencia y sistema de representación distorsionado que tiene cada sujeto de sí mismo y de los otros en relación con la realidad y su captura por el “Otro”.

⁴² Sergio Villalobos- Ruminott. Imperialidad y verdad. Mentir en política. Taller infrapolítico. 2021.

La tradición del imago conservador chileno seguirá una línea católica clerical antiliberal y otra moderna secular ilustrada, y la historiografía como “maquina mitológica” continuará en una senda de inspiración contrarrevolucionaria que en el siglo veinte encontrará en Jaime Eyzaguirre y Mario Góngora a los intelectuales orgánicos de una tradición reaccionaria que reivindicará un catolicismo aristocrático y una “monarquía esencial cristiana”, como sustancia sujeto, funcional a la comprensión del fundamento de todo pensamiento conservador retardatario, en tanto que interrupción divina de la excepción soberana, en donde se escribirá el historicismo reaccionario y el romanticismo político católico del pensamiento señorial hacendal chileno, articulado al interior del régimen de producción colonial, como lugar de transición de las lógicas de acumulación agraria y del pacto oligárquico religioso.

Debe considerarse el corporativismo como uno de los antecedentes intelectuales más importantes del romanticismo político en Chile y América Latina. Está 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. (Claudio Aguayo. Imaginación conservadora).

La filiación y el apego a la tradición, como el rescate del mundo interior frente a la imposición del mundo de la técnica moderna, será un motivo de problematización constitutiva de la imaginación conservadora en el texto Aguayo-Bórquez, pues la cultura de derecha y las posiciones reaccionarias se constituirán así mismas como portadoras de un conocimiento inalterable y que deben transmitir como vicarias de un discurso que contiene una “inmutabilidad intrínseca”, este férreo compromiso con la tradición requerirá responder a sus enemigos manifiestos: los hijos del protestantismo y sus derivados, que incluyen al comunismo y al capitalismo. “Góngora afirmará que un pueblo, como un individuo, es su pasado, se alimenta siempre de su tradición latente. La tarea de reinterpretar la tradición que el historiador chileno propone como antídoto contra el neocapitalismo, 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”⁴³

Así mismo, en esta genealogía del pensamiento conservador, el romanticismo Latino Americano como el de Sarmiento, en tanto que literatura signada por la ciudad burguesa, quedara inscrita en las narraciones del historicismo de la tradición patricia, tan cara a la interpretación y comprensión de la historia como brazo armado de la representación de los grupos señoriales, la recuperación de la unidad política del espíritu universal y el ideograma del pensamiento metropolitano postindependentista, que prepara su ingreso al vórtice del progreso industrial y al imperio planetario de la técnica. Todo el ensayismo criollo Hispanoamericano, como el de Sarmiento y Andrés Bello- más allá de sus diferencias epistemológicas- serán en ángulo historicista de una maquina escritural que abre patrones de identificación de la alteridad; el deseo bárbaro, incorporado a la ciudad letrada Latino Americana como lo otro de la ciudad europea de la civilización y barbarie, réplica teológica de la dominación en la escritura burguesa de la tradición dominante, pues toda teología, es una antropología, es decir un dispositivo de representación, una tecnología de sumisión y jerarquía, un operador de subjetividad sumisa en el reino del arte de gobernar⁴⁴, ejecutado desde el ensayismo metropolitano.

⁴³ Claudio Aguayo Bórquez. Imaginación Conservadora y Miedo a las Masas. Ediciones Voces opuestas. Pag.293.

⁴⁴ Rodrigo Karmy. El Fantasma portaliano. Ufro ediciones. 2022.

A esta luz, cabe destacar como el autor decide entrar al estatuto epistemológico de la psicología de masas y su resistencia a las multitudes como génesis del fascismo en Sudamérica⁴⁵. Es bajo la episteme de la “jerga de la autenticidad” como dispositivo discursivo que define un campo hermenéutico de comprensión de las masas y los procesos sociales como reductos de psicologización y malestar biologista “del viejo ideal burgués, la ciencia europea del orden nacional y la ideología del mestizaje”, que se urde una trama del miedo y la asepsia, como terror al contagio de la multitud enferma y desbordada, cuya inmunización debe quedar suturada en un ideograma de la razón y la disciplina que escape a la “invasión vertical de los barbaros como, dirá Ortega”, o como quedará expresado en Reich en su *Psicología de masas del fascismo*: “la correspondencia entre represión sexual y explotación como paradoja del deseo, serán las condiciones de posibilidad para el surgimiento de una subjetividad dispuesta al fascismo”.⁴⁶

Y casi al final del texto, Aguayo-Bórquez ensayará una reflexión acerca de la máquina soberana del ejército de Chile como “jerga de la autenticidad” o cómo podríamos llamar con Jesi, el lenguaje de las “ideas sin palabras” como constitutivo del pensamiento del orden y la cultura de derecha; el aura de la vieja autoridad señorial encarnada en la ideología nacional de Chile como un pueblo orientado a la guerra, inscrito ontológicamente en la mitología de la raza militar; heráldica de la identidad nacional, que hallará en la figura del araucano el “imago del ser nacional belicoso”. A esta luz, y para esta tradición reaccionaria, Chile será el resultado del choque de dos razas gigantes y guerreas: araucanos y españoles, y el ejército el mitologema de la raza militar. El mito de la fundación simultánea de Chile y de su ejército como “identidad ficticia del ser nacional” será parte de la jerga belicosa inaugurada con el poema *La Araucana* y la guerra de Arauco, como plataforma onto-literaria del registro guerrero de la autenticidad nacional; “la mitología militar chilena”.

“Sera el propio Gabriel Salazar quien dirá en alusión a la formación del Estado en Chile, refiriéndose a la tesis de Mario Góngora: Góngora parte de la tesis de que es el Estado el que construye la sociedad, y dentro del Estado el Ejército construye al Estado, ergo, somos hijos y productos putativos del Ejército.”⁴⁷ La afirmación no es anodina, toda vez que si nos preguntamos por cierta “identidad” del cuerpo político jurídico e institucional de Chile, la figura del Ejército aparease como garante de la institucionalidad democrática chilena. La larga vida de la república autoritaria de Chile pasa precisamente por este pacto “juristocrático” militar del “fantasma oligárquico” que condicione el orden político nacional y al Estado en forma a la soberanía del capital, constituyéndose así el Ejército, en la avanzada del autoritarismo mercantil financiero y en el código que estructuro la política de la república de Chile, situando la decisión “gubernamental” al poder oligárquico-siempre en alianza con el Ejército- por sobre cualquier forma de democracia.

Al finalizar el texto, en epílogo, Aguayo-Bórquez, prepara y muestra una imagen que reúne en la tradición del pensamiento de derecha en Chile, una línea de convergencia entre el mercantilismo liberal y las posiciones reaccionarias de raigambre católica, que el autor denominara como el sacerdocio económico y el sacerdocio soberano, en clara alusión a las formas de gubernamentalidad neoliberal que se manifiestan como síntesis en el pensamiento político de Jaime Guzmán.

⁴⁵ Claudio Aguayo. Op Cit.

⁴⁶ “La tradición conservadora y el miedo a las masas se ha destacado en la literatura conservadora desde la teología política hasta la psicología de las masas como respuesta en momentos de peligro de la burguesía global” Claudio Aguayo Bórquez. “Imaginación Conservadora y miedo a las masas”.

⁴⁷ Seminario CEP, acerca del libro *Mercaderes Empresarios y Capitalistas* de Gabriel Salazar.

“Así como Londres fue la forma ideal del capitalismo temprano y la dialéctica del capital en su estado puro. Chile constituye la formulación ideal del neoliberalismo. Por ello la historicidad neoliberal debe ser leída a partir del pensamiento contrarrevolucionario chileno y su historicidad en la medida que evidencia como el neoliberalismo es una fusión entre: la teología política reaccionaria y el monetarismo como formulación ideológica de la anarquía del capital”. (Claudio Aguayo-Bórquez. Imaginación Conservadora).

Así, la máquina guzmaniana” del orden, operaría como una expresión de repetición axiomática al interior de una historicidad que cruza la genealogía tomista-schmittiana de la tradición soberana del paradigma político estatal, con una tecnología bio-gubernamental de la episteme oikonomico- gestional, que a partir de una puesta en relación de los planteamientos de Foucault y Agamben, abren una dimensión reticular y ascendente de los mecanismo del poder, pero que piensa lo político como máquina de aceleración autoritaria(fascista) del orden estado/capital, constitutivo de la razón política totalitaria de la república de Chile y sus enclaves señoriales: la razón dicotómica de “la maquina guzmaniana” calza con la estructura onto- política moderna y la lengua teológica soberana del modelo leviatán, como puntal o reverso dialectico de la gestión biogubernamental de los cuerpos y su funcionalidad productiva.

Así, las culturas de derecha en Chile cristalizarían en la bipolaridad de “la maquina guzmaniana”, como aceleración de un dispositivo gubernamental cuya genealogía del orden se juega no en una teología política monumental sino más bien en una microfísica del poder o “arte de gobierno”; en una oikonomía, que como tal apuntalaría todo ejercicio descendente del poder como soberanía.

A esta luz, “la maquina guzmaniana”, como pacto juristocratico y “bucle soberano” de la republica del orden, vendría a ser por una lado, un proyecto conservador católico, caracterizado estrictamente como una manifestación de las influencias del “teologumenon” pregonado por Osvaldo Lira, Jaime Eyzaguirre, Mario Góngora y el estado político universal del orden cristiano del mundo, destinado a la recuperación de la grandeza del pensamiento reaccionario hispánico y su tradición monárquica: catechón del progreso de la democracia liberal, es decir un proyecto teológico político, y por otro lado, una variable oikonomica gestional de administración molecular de los pueblos y la trama microfísica de los cuerpos, en el escenario de la instalación neoliberal y la desregulación general, es decir: una gubernamentalidad, o promoción de subjetividades docilizadas, como norma biopolitica de todo “arte de gobierno”, como excepcionalidad del régimen hecho regla.

Otro tiempo pasado⁴⁸

Alejandro Fielbaum (Universidad Adolfo Ibáñez)

Pues la sangre de los godos,
el linaje y la nobleza
tan crecida,
¡por cuántas vías y modos
se sume su gran alteza
en esta vida!

(JORGE MANRIQUE 52)

I. Son conocidas las lúcidas fórmulas con las que José Carlos Mariátegui desmonta la contraposición conservadora entre creación y tradición. “Heterodoxias de la tradición” es el título que condensa la tesis del ensayo en el que justamente propone una concepción de la tradición como una herencia heterodoxa que subsiste en la medida en que se desplaza a sí misma, una y otra vez: “la tradición es, contra lo que desean los tradicionalistas, viva y móvil. La crean los que la niegan, para renovarla y enriquecerla. La matan los que la quieren muerta y fija, prolongación del pasado en un presente sin fuerzas, para incorporar en ella su espíritu y para meter en ella su sangre” (XI: 161).

De manera coherente con lo citado, toda la obra de Mariátegui puede leerse como ese perpetuo ejercicio de reelaboración de tradiciones. Los deseos de transformar al amauta en fundador de algún tipo de pensamiento latinoamericano, expresivo de alguna sangre o tradición local, enmarcada en fronteras y épocas claras, deben olvidar, por ejemplo, que tal noción de la tradición nace de una reflexión lejana en el tiempo y el espacio. Se trata de una cita que hace Mariátegui de su previo ensayo sobre el ya citado Manrique.

Mariátegui plantea la necesidad de reinventar la tradición latinoamericana con un poeta medieval español. Frente a los conservadores que insisten en catalogar a Manrique como un autor nostálgico, y entonces como un precursor del tradicionalismo, Mariátegui lo lee como un crítico de toda retórica de los precursores, y así de todo tradicionalismo basado en la nostalgia.

Para ello, la atenta lectura de Mariátegui recuerda que el conocido verso “todo tiempo pasado fue mejor” es antecedido por el verso “a nuestro parecer”. Manrique, según el amauta, allí advierte contra la falacia de la ilusión nostálgica que cede a la ilusión de las apariencias que padece. Para Mariátegui, tal poeta español es un místico medieval que cuestiona tanto la vanidad del culto al pasado como la fe en el futuro, posiciones ambas igualmente terrenales. Es por esto que el “subsidiario oficio dialéctico” de Manrique, como lo llama Mariátegui, requiere la negación de la negación de la historia inscrita por el vate.

Para ello, resulta necesario por el bloque histórico que podría construirse tras

⁴⁸ Texto leído en la presentación de *Imaginación conservadora y miedo a las masas. Romanticismo político, contrarrevolución y jergas de la autenticidad en Chile (siglos XIX y XX)*, de Claudio Aguayo (Valparaíso: Voces Opuestas, 2024), en La Cafetería, el 21 de diciembre de 2024.

la disolución de la vanidad. En el poema no se decide si ese parecer compartido, “nuestro”, es propio de Manrique, de su época, de su lengua o de qué colectividad. En la obra de Mariátegui esa indeterminación habilita una apuesta por un bloque histórico presto a asumir ese parecer y disputarlo. Esa nueva identidad colectiva ha de construir un proyecto colectivo que se asuma, por histórico, capaz de construir otros pareceres en el presente, y así elaborar otro futuro.

En ese sentido, Mariátegui lega una doble tarea a la crítica marxista, o acaso freudomarxista: leer la tradición, criticar a los tradicionalistas. Sin lo primero, la crítica pierde su tradición. Sin lo segundo, desatiende a las formas contemporáneas en las que la lucha de clases elabora la disputa por el botín de la cultura, parafraseando a otro amante de la tradición heterodoxa, como Walter Benjamin (51). El libro que hoy presentamos puede leerse en la senda de esa doble, difícil exigencia.

II. Acaso mostrando esas formas de leer la tradición de manera crítica, hace un lustro Claudio Aguayo dedicaba un libro a Maquiavelo. Contra las formas conservadoras de leerlo, cuando no de rechazarlo, que siguen imperando en Latinoamérica, Aguayo buscaba entonces ganar a Maquiavelo para una mirada crítica. Para ello debía leer de otro a Maquiavelo, y también preguntarse cómo esos modos de leer podían dar lugar a una práctica teórica capaz de intervenir en la coyuntura (28).

La respuesta de Aguayo combina la afirmación de la potencia política de las prácticas teóricas con el reconocimiento de los límites concretos que ellas padecen en la coyuntura. Contra la pretensión izquierdista de un pensamiento que se quiere inmediatamente transformador, también contra la pretensión de neutralidad del trabajo intelectual, proponía una política del pensamiento dispuesta a afrontar de manera crítica al humanismo, y así a toda posición de saber que quisiera representar, con la autoridad de algún saber, al pueblo que desea nombrar.

De ahí la necesidad del autor de autorizarse, en este nuevo libro, con el psicoanálisis. Como en otros lares, en su trabajo el freudomarxismo desemboca en cierta forma crítica de lacanismo, comprendido como una crítica del discurso que aquí se utiliza, de forma novedosa, para releer los discursos que lega el siglo XIX y XX en la historia de Chile. A la hora de explicar las psicologías conservadoras que identifican la emergencia de las masas con la irrupción de un inconsciente salvaje que ha de gobernarse, Aguayo piensa el psicoanálisis como una crítica de cualquier discurso que se crea, por salvaje o rupturista, ajeno al orden de las formas dominantes. El inconsciente no sería, como piensan esas psicologías conservadoras, una realidad ajena que se opone a un orden racional o controlado. Antes bien, es comprendido como la infinita y ubicua sutura que recorre ese orden que no puede sino abrir: “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” (50).

La tarea de la crítica no residiría entonces en pensar fuera de la ideología, sino en recorrer sus tensiones. Como proponía Mariátegui ante la tradición, se trata de leer, y acaso de leerse, en los bordes de la tradición instituida.

De ahí la articulación, en el libro entre el psicoanálisis y un ejercicio de la dialéctica comprendido como necesidad de implicación del objeto en el sujeto que lo critica. Y es que sin reconocer sus propias implicaciones en lo que piensa, la crítica termina restituyendo lo criticado de la forma más torpe. Se trata de una

crítica que se fascina con un objeto en el que no se piensa. Para el caso, como bien critica Aguayo en otro libro recién publicado, *Del consenso a la posdemocracia en Chile*, los intentos de pensar de forma crítica la revuelta terminan desembocando en lectura psicológica que soslaya la economía política, y entonces el análisis de la lucha de clases en los que se enmarcan los discursos que quisieran explicar la coyuntura (2024: 42 y ss).

Con esta posición Aguayo no apuesta por un reduccionismo económico, como se le suele achacar al marxismo. Antes bien, desde el arranque de su nuevo libro recuerda que esa crítica al reduccionismo es especular a las versiones dogmáticas del marxismo, y por ello incapaz de leer a Marx no forma no dogmática. En efecto, en *Imaginación conservadora y miedo a las masas*, Aguayo relea la conocida afirmación marxiana acerca del carácter dominante de las ideas de las clases dominantes como una formulación de cierta dialéctica entre la producción material e intelectual (53). La economía política requiere de la elaboración ideológica que la deniega, de modo que la crítica de la economía política necesita una crítica de la economía política de la ideología, dispuesta a reconocer el orden que debe horadar (53).

En ese sentido, el trabajo de la crítica pasa menos por responder qué hacer que por deshacer las certezas de la propia posición, sobre todo cuando ellas comparten más de lo que quisieran con el bando opuesto. Para el caso, la suposición de una ontología del pueblo chileno, esa que tanto ha resurgido al alero de la revuelta y que Aguayo busca desmontar en el libro que hoy presentamos.

En efecto, en una nota al pie del libro que presentamos se subraya que muchas ideologías nacionales en Chile, de izquierda a derecha, basan sus modos de subjetivación e interpelación en la estructura agraria (213, nota al pie 184). Las obras de Bengoa y Salazar, explicita Aguayo, expresarían cierta concepción de la vida como una proyección de la estructura hacendal.

En ese sentido, habría que interrogar cuánto de la imaginación política de tales autores no se basa en una idea orgánica del pueblo o de la comunidad basada en la imaginación latifundista, respectivamente. Y, por lo mismo, preguntarse hasta qué punto no replican el lugar que el orden conservador le otorga a los grupos populares.

Aguayo no se ocupa de ese debate porque opta por un recorrido menos cómodo para una posición de izquierda. En vez de discutir con los autores vinculados a alguna posición crítica, desestimando la producción intelectual de la derecha, se dedica casi por entero a releer esta última, mostrando la continuidad en temas y figuras que obsesionan al pensamiento conservador desde el siglo XIX. Como termina señalando el libro, se trata de un miedo a las masas que impone cierta creatividad (514), sin la cual sería imposible la construcción de mitos acerca de un pasado nacional, más o menos caballeresco, siempre ordenado y católico, casi siempre antisemita y orientalista, que los distintos procesos de modernización vendrían a amenazar.

Frente a la tan extendida idea de las “nuevas derechas” que con un discurso autoritario vendrían hoy a oponerse a las derechas liberales y democráticas, Aguayo muestra cómo, desde el siglo XIX, el pensamiento político de la derecha se articula en cierta fusión liberal-conservadora que hoy revela su rostro más cruento. La dificultad de distinguir entre un conservador liberal y un liberal conservador, advertida por Romero para el siglo XIX (XXXVIII), exige releer la historia de la ideología conservadora para comprender un presente en el que ella poco esconde.

De este modo, la hipótesis del “miedo a las masas” explica el discurso de una élite que enfrenta el riesgo del desorden de la estructura social tradicional con la

teología política. Tal discurso le permite fantasear con un fundamento trascendente del orden histórico que se encomienda a restaurar. De Portales en adelante, la consolidación de la República en Chile se basa en el resguardo ante las mayorías que adquiere variados, y a veces contradictorios, nombres y conceptos: “desde la teología política hasta la psicología de las multitudes, en momentos de peligro de la burguesía global. Masas, barbarie, turba, generación adolescente o pulsión de las aglomeraciones; varios nombres de una captura inestable de la otredad” (514).

III. Para explicar tales discursos, Aguayo se detiene en los que llama “filosofemas residuales” (66). En particular, expone la continuidad del supuesto de cierta unidad nacional que, a lo largo de la historia, se enfrentaría con distintos enemigos irracionales, antinacionales, que emergerían bajo el rostro de las masas que desbordan las instituciones.

Uno de los méritos del libro de Aguayo está en recordar el peso que ha tenido la historiografía en tales procesos de elaboración de los discursos dominantes de las distintas posiciones políticas en Chile, peso muy recientemente disputado por la sociología. Solo un ejercicio comparativo y sistemático podría explicar por qué es tal disciplina la que se impone desde el siglo XIX, en contraposición, por ejemplo, a la centralidad que puede tener la filosofía nacionalista en México o la ensayística en Argentina.

Al centrarse de manera muy productiva en el caso chileno, Aguayo delinea ciertas características de ese discurso. Se detiene en dos de sus figuras más imponentes, como lo son Mario Góngora y Jaime Eyzaguirre, forjadores de un discurso conservador acerca de una tradición amenazada. A diferencia de la historiografía tradicional, Aguayo no objeta su interpretación de uno u otro hecho, sino que analiza las retóricas a través de los cuales construyen los supuestos con los cuales narran unos u otros hechos.

Este gesto obliga a Aguayo a dedicar a los autores que estudia ensayos sólidos, extensos y heterogéneos, que poco sentido tendría acá resumir, para mostrar la construcción de un discurso católico de la nación. A través de un discurso del espíritu, se produce la retórica del destino que anuda el pasado a España y el futuro a Dios. Con su habitual retórica lo muestra Jaime Guzmán en su evocación nostálgica de Eyzaguirre: “Pocos han transmitido como don Jaime la dimensión de la fe cristiana que nos convierte en peregrinos anhelantes de la segunda venida de Cristo a esta tierra, al fin de los tiempos. Pocos han comunicado como él un llamado urgente a redescubrir la verdadera tradición de Chile, como fuente ineludible para labrar su presente y su futuro sobre roca firme. Pocos como él han sabido ser maestro en plenitud. Por eso extrañamos tanto su presencia” (2).

Extrañar la presencia de Eyzaguirre es una forma de extrañar la presencia de ese Chile que ya extrañaba Eyzaguirre, donde “esta tierra” es a la vez Chile y Occidente, donde todos los Jaimes pueden coincidir sin los equívocos entre el nombre de quien escribe y el de quien es aludido. Acaso confirmando lo criticado por Mariátegui, el relato conservador de la tradición supone un pasado ya dado que debe denegar las confusiones entre los nombres y los límites que acarrear las transformaciones que Guzmán, y tantos otros, elaboran en nombre de ese pasado que reinventan.

Como bien muestra Aguayo, allí se anuda cierto deseo conservador, cuyas derivas autoritarias bien temió en su minuto Gabriela Mistral (2007, 135). Al propio Eyzaguirre, en efecto, no dejó de advertir, en una carta, acerca del carácter mitológico de su fascinación: “Ay, procure usted conocer a un joven nazi, incluso

uno de élite y se curará de una vez por todas de la virtud de los métodos y la autoridad y la disciplina. Búsquese usted un joven franquista, de esos que son tan halagados y festejados por nuestros católicos santiaguinos y hallará pobres diablos envalentonados con el uniforme, tipos del peor felipismo y una sub-Edad media” (1942, 3).

IV. La historia de oposiciones a ese autoritarismo es larga, y muchas veces no tanto menos autoritaria. No basta con conocer a uno, o varios franquistas, para elaborar una posición democrática. Desde el siglo XIX, en efecto, la historiografía cuenta también con relatos liberales que Aguayo identifica con un romanticismo incapaz de identificar al capitalismo cuyos efectos quisiera combatir.

En ese marco, Aguayo revisa críticamente algunos lugares comunes acerca de las reflexiones de Sarmiento. A contracorriente de algunas lecturas recientes que cuestionan la tradicional caracterización del sanjuanino como un romántico, Aguayo retoma esa categoría para desplazarla de las lecturas canónicas de Sarmiento. Este último no sería romántico por su ímpetu individual por la creación, ni por su interés en una cultura ya existente, sino por su insistencia en proyectar en la barbarie que imagina un goce improductivo que resiste a la acumulación moderna del capital. El romanticismo latinoamericano operaría así como un reverso del capital que termina de consumir, puesto que elabora un discurso liberal del pueblo que hace juego con los procesos capitalistas de construcción de los discursos nacionales.

De este modo, el libro de Aguayo exige leer la historia de la oposición política más allá del tradicional eje entre liberales y conservadores. Podemos ilustrar su posición a través de la comparación con otro libro reciente, escrito por un destacado historiador, que también intenta descifrar el pensamiento político autoritario en Chile. A saber, el texto que Rafael Sagredo dedica a explicar y presentar las posiciones antidemocráticas de Alberto Edwards.

Junto con explicitar la necesidad de explicar la genealogía de las ideologías y autoritarias en Chile, imperativo con el que Aguayo bien podría estar en de acuerdo, Sagredo ubica tales posturas como ajenas a la convicción democrática y la convivencia pacífica que supuestamente podría brindar un Estado democrático. Conservadurismo y marxismo parecen así, para Sagredo, enemigos de la democracia. De hecho, su texto cierra señalando que también Jobet y Ramírez Necochea habrían contribuido a menoscabar la democracia, de modo que sus obras serían “antecedentes imposibles de obviar para explicar el golpe de 1973 cuyas consecuencias todavía sufrimos” (143).

Evidentemente, con ello Sagredo no supone que Jobet y Ramírez Necochea -o, en otras instancias, el PS y el PC- sean responsables del Golpe de Estado. Antes bien, da a entender que sus posiciones no liberales son óbices para el establecimiento de un orden democrático, compatible con el régimen capitalista

En ese sentido, Sagredo no solo hereda de la historiografía liberal cierto anti-marxismo. Pese a sus intentos de separar con certeza la historiografía de la ideología, o quizá por eso mismo, hereda la tarea que la historiografía se ha encomendado en Chile desde el siglo XIX. Esto es, narrar la historia real de la nación para descifrar en el pasado las tareas del presente y del futuro, sin asumir la lucha de clases como lo Real de tal historia.

Al partir de ese supuesto, Aguayo se exige imaginar otras formas de pensar la historia. Y, sobre todo, el futuro de una política que no oponga la estabilidad de las instituciones a los tumultos del pueblo, ni que le dé a ese pueblo el lugar

subordinado que las instituciones gustan de darle. Su libro no da ni quisiera dar esa respuesta, pues justamente son las formas de organización de ese pueblo las que pueden vislumbrar una política que sobrepase las previas tradiciones, más o menos nacionales; una política que sobrepase también las actuales formas de una izquierda temerosa de las masas.

Y quizá en esas otras formas de leer la tradición sugeridas por Mariátegui puede hallarse alguna promesa para ello. Cerremos por ello con otra copla de un Manrique harto maquiaveliano, algo marxista, quizá un poco lacaniano:

Los estados y riqueza,
que nos dejen a deshora
¿quién lo duda?
no les pidamos firmeza,
pues son de una señora
que se muda.
Que bienes son de Fortuna
que revuelven con su rueda
presurosa,
la cual no puede ser una
ni estar estable ni queda
en una cosa. (52)

Bibliografía

- Aguayo, Claudio (2019). *Las palabras y las cosas. Ontología y política en Nicolás Maquiavelo*. Santiago: Doble Ciencia.
- _____. (2024). “La ideología chilena. Infinito espurio y psicologismo de masas”. *Del consenso a la posdemocracia en Chile*, coordinado por Rudy Prádenas, Diego Pérez y Claudio Aguayo. 32-54. Santiago: Grapho.
- Benjamin, Walter. “Sobre el concepto de historia”. *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Trad. Pablo Oyarzún. 47-66. Santiago: LOM.
- Guzmán, Jaime. “Nostalgia de Jaime Eyzaguirre”. *La Segunda* 16 de septiembre de 1983, p. 2.
- Manrique, Jorge. (1983). *Coplas a la muerte de su padre*. Editado por Carmen Díaz Castañón. Madrid: Castalia.
- Mariátegui, José Carlos (1975). “Heterodoxias de la tradición”. *Obras Completas. Tomo XI. Peruanicemos al Perú*. Lima: Amauta, 161-165.
- _____. (1975). “Reivindicación de Jorge Manrique”. *Obras Completas. Tomo VI. El artista y la época*. Lima: Amauta, 126-130.
- Mistral, Gabriela (1942). Carta a Jaime Eyzaguirre, fechada el 20 de julio. Disponible en <https://www.bibliotecanacionaldigital.gob.cl/bnd/623/w3-article-151537.html>
- _____. (1970). “Cartas de Gabriela Mistral”, editadas por Luis Vargas. *Mapocho* n°23, 19-31.
- _____. (2005). *Esta América nuestra. Correspondencia 1926-1956*, editado por Elizabeth Horan y Doris Meyer. Buenos Aires: Cuenco de Plata.

Romero, José Luis. “Prólogo”. *Pensamiento conservador (1815-1898)*, compilado por José Luis Romero y Luis Alberto Romero. IX-XXXVIII. Caracas: Ayacucho

Sagredo, Rafael (2024). *Alberto Edwards, profeta de la dictadura*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.

Pensar la derecha más allá del neoliberalismo

Sergio Villalobos-Ruminott (University of Michigan)

Con el fracaso del proceso constitucional y el repliegue de las fuerzas sociales que, bajo la forma de una revuelta sostenida, fueron capaces de alterar el consenso neoliberal chileno, la situación actual muestra que el neoliberalismo no solo no terminó en Chile, como decía una de las consignas más llamativas de los últimos años, sino que fue capaz de rearticularse a partir de una renovación de los pactos jurídicos y políticos que definen su marco institucional. La revuelta, que fue resistida unánimemente por los diversos sectores políticos oficiales del país, y que llegó a ser concebida como un exabrupto juvenil y anómico, hoy parece un hecho consumado y ya superado por las revitalizadas dinámicas de la democracia nacional. Una vez más el excepcionalismo chileno recurre a la teoría del 'paréntesis histórico' con la que antaño justificó el carácter necesario pero puntual del golpe, para interpretar las revueltas como accidentes que alteraron coyunturalmente nuestro proceso de desarrollo económico y de integración global. Es decir, las revueltas sociales que supusieron una inflexión en el horizonte ejemplar del llamado milagro chileno, son ahora leídas como una excepción que abrió y cerró un paréntesis menor y acotado en nuestra larga y sostenida tradición institucional o, mejor aún, una breve interrupción de nuestra tan elogiada (e infinita) transición a la democracia.

Las consecuencias de este bucle soberano no dejan de ser decepcionantes, en la medida en que el resultado final del proceso constituyente originado en las demandas por una nueva Constitución y por una redefinición del pacto social que regulaba la vida colectiva del país, no fue el esperado. Lejos de cambiar el marco jurídico y constitucional diseñado en dictadura y vigente en democracia, terminamos con una relegitimación de la llamada Constitución de Pinochet y Guzmán, y con una reagrupación de la derecha, reforzada por el rápido crecimiento de una ultra-derecha que está en plena sintonía con el recrudecimiento de los movimientos integristas, etno-identitarios, nacionalistas y anti-globalización en el resto del mundo. No por casualidad en los últimos años más de alguna voz crítica ha surgido para escarmentar a los 'filósofos de la revuelta' por su falta de cálculo político, culpándolos de ser los responsables últimos del fracaso del proceso constituyente, como si el monopolio de la prensa y de la economía, como si la ley electoral y las mediaciones burocráticas, como si la concentración de recursos y las campañas coordinadas de terror orquestadas por la derecha en pleno no hubiesen sido decisivas para la perpetuación y revitalización del marco juristocrático que mantiene secuestrada a la democracia chilena.

Por supuesto, si por un lado, la caracterización de la revuelta como manifestación anómica de un lumpenproletariado extasiado por el acceso inédito a un consumo masificado, parece ser el común denominador de los discursos normativos y vociferantes de un sector neoconservador preocupado por las consecuencias socio-culturales del *management* neoliberal; por otro lado, la caracterización de la revuelta como evento fundacional de una nueva comunidad sobre la que afincar una democracia radical, parece definir el cálculo optimista de una izquierda alu-

cinada con la irrupción demótica de un ‘pueblo heterogéneo’, en el que residiría, por razones de índole natural o divina, la soberanía popular, en la que se debería fundar, a su vez, la soberanía del Estado. Si para los neoconservadores integristas, las revueltas expresan una crisis espiritual o cultural debida al desgaste del lazo social en un contexto subsumido a las relaciones de intercambio propias del orden neoliberal; para los sectores progresistas las revueltas parecen representar un momento de interrupción radical que hace visible las latencias en un bajo pueblo invisibilizado por la revolución capitalista chilena. Sin embargo, más allá de estas lecturas opuestas y complementarias, todavía habría que destacar cómo el *establishment* político y cultural nacional, resguardado por un pacto juristocrático incuestionado y reforzado por un duopolio político-administrativo consagrado por la Constitución y por sus amarras autoritarias, pretende sepultar las revueltas mediante una interpretación que las neutraliza y las remite al interior del conflicto político central entre el gobierno y la oposición, organizando el entramado político nacional en términos de una lucha contra-hegemónica cuya urgencia estaría fuertemente determinada por el ascenso progresivo de la ultra-derecha a nivel continental. En este sentido, más que comprender la singularidad de las revueltas y su condición sintomática respecto al orden neoliberal propio del capitalismo contemporáneo, los discurso críticos del *establishment cultural* prefieren reorganizarse tácticamente al interior del diagrama hegemónico que dirime las posiciones políticas efectivas, sin reparar suficientemente en cómo este diagrama está posibilitado por la misma operación fundacional del pacto juristocrático que administra al país.

En este complejo contexto se inscribe el libro de Claudio Aguayo, *Miedo a las masas e imaginación conservadora*. Y es importante destacarlo porque la lectura propuesta por Aguayo cala de manera profunda en el problema de las revueltas, sin remitirse al acotado contexto histórico y excepcional del país, ni menos a la igualmente acotada genealogía del neoliberalismo chileno. Por el contrario, su argumento se desarrolla en un doble registro que, por un lado, elabora una cuidadosa lectura de las tradiciones y fuentes del pensamiento conservador criollo; mientras que por otro lado, atiende a lo que él mismo llama ‘una lectura sintomática’ de las revueltas, esto es, una lectura atenta a los posicionamientos e interpretaciones de las revueltas nacionales de este último ciclo. Ya en la introducción del volumen Aguayo afirma que al “interrogar la estructura sintomática de la revuelta” podemos “dar luz respecto a su inconsciente” esto es, “al núcleo de deseo que trasunta en los ‘pasos al acto’ de las masas” (Introducción). Sería esta lectura sintomática la que nos permitiría, en última instancia, “analizar el modo en que el pensamiento de derecha puede ser un auténtico ‘estadio del espejo’ para los movimientos emancipatorios”. (Introducción). Por supuesto, no se trata de una afirmación tajante sobre la copertenencia entre emancipación e ideología capitalista, sino de un llamado a elaborar una lectura cuidadosa que interroge sin descanso todos los presupuestos que parecen instigar los procesos de movilización social, y que tienden a ser capitalizados por lógicas políticas neo-fascistas.

En efecto, Aguayo no se conforma con señalar la curiosa vecindad entre revuelta y *movilización total*, ni reduce el problema de la revuelta a una sintomatología vulgar del consumo en el contexto del capitalismo tardío. Lejos de todo esto, su libro nos presenta una genealogía crítica y materialista del pensamiento conservador y contra-revolucionario moderno, cuestión esencial para comprender el resurgimiento de los movimientos integristas y espiritualistas en la derecha contemporánea, sin descontar el suelo común con la doxa progresista que, cre-

yendo nadar a favor de la corriente, no puede evitar ser devorada por el remolino de la tradición. En un momento sumario de la introducción, Aguayo nos dice:

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. 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. 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. (Introducción)

Cada capítulo está, por lo tanto, dedicado a desentrañar la compleja madeja de autores, archivos, argumentos y recepciones que han configurado al pensamiento conservador y que, en última instancia, nos permiten comprender la diversidad de posiciones en la derecha contemporánea. Desde Francisco de Zevallos hasta Juan Donoso Cortés, desde Edmund Burke hasta Joseph de Maistre, desde Carl Schmitt hasta Michael Novak, desde Domingo Faustino Sarmiento hasta Francisco Bilbao, desde Mario Góngora hasta el mismo Jaime Guzmán, sin desconsiderar los efectos del positivismo y —siguiendo una intuición de Georgy Lukács—, su manifestación inversa y complementaria, el romanticismo, tan presente —aunque insospechadamente—, en el proyecto de pacificación de la Pampa del mismo Sarmiento. En efecto, sería esta lectura sintomática del romanticismo como inversión ideológica del positivismo la que le permite a Aguayo sospechar no solo de las apelaciones a lo nacional-popular o al Pueblo como sujeto-centro de la historia, sino además interrogar los límites de la heterogeneidad esencial del pueblo o de la modernidad latinoamericana, las que son complementadas por una revalorización de lo bárbaro que no logra escapar a la influencia determinante de la psicología de masas fundante del proyecto biopolítico latinoamericano en el siglo XIX.

La propuesta del libro es, por lo tanto, importante y compleja, pues no se trata solo de entender la prehistoria del neoliberalismo y sus vínculos con el pensamiento integrista y reaccionario moderno, sin olvidar la operación de Guzmán que consistió en encontrar una síntesis plausible entre las demandas de la tradición conservadora y los imperativos del monetarismo liberal anti-estatal; se trata también de cuestionar la serie de operaciones dicotómicas que alimentan no solo a la derecha nacional, sino a su contraparte, la que tiende a resignificar los mojoneros teológico-políticos de la tradición según una clave emancipatoria que no se entrevera radicalmente con las condiciones sociales o materiales de producción de la realidad socio-política del país. Para tal efecto, Aguayo propone no solo ampliar el campo de análisis más allá de la archi-conocida narrativa relativa a los Chicago Boys y a la influencia del neoliberalismo de corte americano, poniendo atención a una serie de operaciones que traman la historia profunda y determinan a la misma historiografía como un arma de la contra-revolución, también nos propone retomar el análisis marxista del valor y sus mutaciones en el contexto post-fordista contemporáneo, para complementar y fustigar un cierto modelo foucaultiano de

análisis (Dardot y Laval, Villacañas, Simón Ramírez, etc.) que, más preocupado por diferenciarse del marxismo, termina olvidando las mutaciones materiales que nos permitirían entender el neoliberalismo en el contexto de una crítica actualizada del capitalismo y complicar la tesis epigenética que explica el neoliberalismo chileno como un fenómeno periférico y secundario con respecto a su realidad euro-americana. Efectivamente, Aguayo nos sugiere que, lejos del modelo excepcionalista que ve el caso chileno como una articulación más o menos exitosa del experimento neoliberal, habría que interrogar el bucle soberano chileno y sus pliegues enrevesados para acceder a una comprensión más acabada de la misma reconfiguración del patrón flexible de acumulación característico del capitalismo mundial.

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. (Conclusión)

En este sentido, el libro persigue la pulsión reaccionaria contra la Revolución francesa y la complementa con el análisis de la pulsión reaccionaria relativa a las consecuencias nefastas de la secularización, entendida esta última como desacralización del vínculo que aseguraba la encarnación de Dios en la comunidad de creyentes. De hecho, podríamos sostener acá que el problema al que responde el pensamiento conservador, en general, no es sino el del estatuto del orden social una vez que el vínculo teológico-político ha cedido ante los procesos de racionalización propios de la dinámica capitalista. La cuestión es de una enorme complejidad, precisamente porque en el corazón de este pensamiento conservador se aloja la aporía constitutiva de la modernidad, a saber, la tensión entre los procesos de racionalización de la vida social impulsados por la modernización capitalista, por un lado, y, por otro lado, la necesidad de re-suturar la relación entre el reino y la gloria a partir de la postulación de un tipo de religión civil que rescate al mundo de su decadencia mercantil.

Esta misma problemática puede ser rastreada en el pensamiento social de principios del siglo XX, por ejemplo, en el famoso ensayo de Max Weber sobre el origen del capitalismo, donde el alemán intentó determinar la relación entre vida religiosa y sociedad moderna, mostrando no solo la co-dependencia entre la ética protestante, sacrificial y ascética de las emergentes subjetividades noreuropeas y el surgimiento de la moderna sociedad burguesa, sino también mostró cómo estas formas religiosas favorables al capitalismo habían surgido de la Reforma. En efecto, si el capitalismo era definido como una ‘organización racional del trabajo libre’, entonces, la singularidad del capitalismo no radicaba en la organización racional y productiva del trabajo, sino en la posibilidad misma de que este trabajo fuese ‘libre’, es decir, de que fuese la expresión de una actividad subjetiva de nuevo tipo. En otras palabras, para Weber no hay capitalismo sin libertad, ni libertad sin Reforma, cuestión que muestra las complejas yuxtaposiciones entre procesos ideológicos, culturales y económicos en la primera modernidad europea.

No nos interesa por ahora oponer a este argumento la tesis marxista sobre la explotación y la respectiva enajenación de las clases trabajadoras, sino enfatizar cómo el capitalismo demanda una serie de procesos ideológicos, religiosos y culturales que funcionan al modo de una acumulación primitiva y necesaria para la

plena articulación de sus distintivas relaciones sociales. Esto es importante, a su vez, porque el capitalismo no se constituyó como un sistema económico auto-referencial y fundado *ex nihilo*, como postulan las narrativas propias de la economía política clásica, sino que necesitó para su articulación una esfera cultural y subjetiva *ad hoc* a sus procesos de modernización y racionalización. Sin embargo, ya Marx había señalado que esta yuxtaposición entre procesos culturales, procesos de subjetivación y procesos de acumulación no funcionaba al modo de una totalidad orgánica y armoniosa, sino tensada por una contradicción irresoluble, una contradicción que movilizaba al capitalismo a riesgo de llevarlo a su propio extremo. Más tarde, el mismo Weber reconocerá esta dinámica contradictoria o paradójica, aunque ya no remitida al plano de las relaciones sociales de producción o de la lucha de clases, sino a la tensión inherente entre procesos de racionalización económica y socio-cultural. De esto se sigue entonces la compleja relación entre la modernidad capitalista, el modernismo cultural y las lógicas de modernización societal. En otras palabras, lo que había hecho posible al capitalismo en la temprana modernidad europea, esto es, la relación entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, se mostraba como una relación histórica contingente y, por lo tanto, como una relación que podía cambiar. El capitalismo mostrará su flexibilidad constitutiva al articularse con diversas formaciones culturales y religiosas en la historia contemporánea. De hecho, lo que denominamos globalización no es sino la liberación definitiva de las lógicas de acumulación desde los interdictos propios de las formaciones económico-sociales y culturales que lo acompañaron en la temprana modernidad europea.

De esto se sigue entonces que, por ejemplo, el sociólogo conservador norteamericano Daniel Bell, en su clásico estudio sobre *Las contradicciones culturales del capitalismo* (1976), nos advierta de una crisis propia de las sociedades capitalistas contemporáneas; una crisis debida al agotamiento del sustrato ético-religioso que permitía mantener cierta cohesión social. Este agotamiento, según Bell, se debía a la crisis de la esfera valórico-religiosa subsumida ahora al desarrollo de prácticas y creencias culturales modernistas, las que radicalizaban el mismo proceso de secularización, amenazando el fundamento del lazo social. Por supuesto, la solución propuesta por Bell apuntaba a la necesidad de imaginar nuevas formas de vida religiosa capaces de revitalizar la dimensión ética o espiritual de la vida colectiva bajo el capitalismo, sin la cual los procesos de modernización tenderían a radicalizarse, como ya había advertido el mismo Weber, sin proponer algún tipo de contrapeso en la dimensión colectiva de la vida social. Este diagnóstico no dista mucho de cierto integrismo católico y conservador que, al menos desde Pedro Morandé hasta Hugo Herrera, surge como crítica conservadora de la modernidad y sus efectos alienantes, y como corrección de un neoliberalismo gestional que habría olvidado reforzar la dimensión valórica que asegura su funcionamiento. Es como si la derecha chilena se moviera pendularmente entre un monetarismo pragmático y un espiritualismo comunitario, para el cual la noción de Pueblo o de Pueblo-Nacional funcionaría como último reducto para resistir la travesía secularizante del capital.

La lectura sintomática desarrollada por Aguayo, en la que comparecen los aportes de la crítica althusseriana de la ideología, la deconstrucción y el psicoanálisis lacaniano, dista de una historia convencional de las ideas, no porque prefiera entretenerse en el ámbito especulativo de las reflexiones teóricas, sino porque, mediante una lectura de archivo a contrapelo, nos permite pensar la complejidad del presente sin renunciar a una historización radical que pone en cuestión los es-

quemados historicistas y genéticos con los que sigue operando la *intelligentsia* transicional. La riqueza del libro, de sus propuestas, debería ser evidente, pues además de contravenir el consenso tácito en torno al neoliberalismo chileno, complica su sistema de referencias ya que, por un lado, trae al debate la compleja madeja del pensamiento reaccionario occidental, mientras que por otro lado, repara en la necesidad de retomar en análisis marxista (sin determinar cuál) para comprender la yuxtaposición de motivos teológico-políticos clásicos y nuevos imperativos de un capitalismo desregulado. En la conclusión, Aguayo incluso apunta a una nueva configuración del ‘miedo a las masas’, en el campo ideológico contemporáneo:

[E]l conservadurismo contemporáneo parte de la vieja constatación de que la sociedad de consumo, la sociedad de la técnica, la sociedad algorítmica o, como dice [Agustín] 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 despolitización total de la esfera pública con lo que Etienne Balibar llama violencia ultrasubjetiva, amparada en pulsiones de crueldad. 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. (Conclusión)

Pero, agregaríamos nosotros, sin dejar de recurrir a los viejos esquemas salvíficos de siempre, encarnados en las figuras de la familia hetero-patriarcal, de la vida santa y sacrificial, de los valores cristianos y sus irrenunciable guerra justa y, por supuesto, de la verticalidad sancionada por la ley divina o natural. Creo no equivocarme cuando afirmo que el libro que prologamos constituye un aporte insoslayable no solo para comprender la oscura genealogía del pensamiento conservador chileno y continental, más allá de Pinochet y su pesado legado, sino también para caracterizar de mejor manera la topología de las luchas políticas contemporáneas, advertidos del riesgo inherente a toda articulación política contestataria, la de ser recodificada por los aparatos de captura de la reacción.

Ypsilanti, 2024.