

Revista de la Academia

Revista de la Academia es la revista del Instituto de Humanidades de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Recoge resultados originales de investigación y de crítica en el ámbito de las distintas disciplinas y orientaciones de la filosofía, las ciencias sociales y las humanidades. Está abierta a todas las corrientes de pensamiento y dirigida a académicos y estudiantes de esas disciplinas.

La revista de la Academia desde el número 19 aparece en línea dos veces al año, otoño (junio) y primavera (diciembre). Actualmente se encuentra indizada en Dialnet, DOAJ, Latindex Catálogo 2.0 y ERIH PLUS.

El envío de un trabajo a *Revista de la Academia* implica el compromiso por parte del autor o autores de que éste no ha sido publicado ni está en vía de ser publicado. Se informará de la decisión acerca de las colaboraciones en un plazo no superior a cuatro meses.

Los números impresos pueden consultarse en el Repositorio Académico de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano:

<http://bibliotecadigital.academia.cl/xmlui/handle/123456789/301>

Revista de la Academia/ ISSN 0719-6318/Número 37/ Otoño 2024
Universidad Academia de Humanismo Cristiano
Condell 343, Providencia, Santiago de Chile
Dirigir toda la correspondencia a phuerta@academia.cl



Director

Dr. Pedro Huerta Maldonado
Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile

Consejo Editorial

Dra. Graciela Batallán, Universidad de Buenos Aires, Argentina
Lic. José Bengoa, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile
Dr. Marcial Godoy-Anatívia, New York University, Estados Unidos
Dr. Jorge Larraín, Universidad Alberto Hurtado, Chile
Dra. Berengère Marques-Pereira, Universidad Libre de Bruselas, Bélgica
Dr. José Luis Martínez, Universidad de Chile, Chile
Dr. Danilo Martuccelli, Université Paris Descartes, IUF, CERLIS-CNRS., Francia
Dra. Teresita Mauro Castellarin, Universidad Complutense de Madrid, España.
Dra. Chantal Mouffe, Universidad de Westminster, Reino Unido
Dra. Nancy Nicholls, Universidad Católica de Chile, Chile
Dr. Cristián Parker, Universidad de Santiago, Chile
Dr. Tom Saldam, Universidad Libre de Amsterdam, Países Bajos
Dr. José Eduardo Serrato, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
Dr. Carlos Ruiz Schneider, Universidad de Chile, Chile
Dr. Patrice Vermeren, Universidad de París 8, Francia

Comité de Redacción

Dr. Marcos Aguirre, Universidad Academia de Humanismo Cristiano
Dra. Kathya Araujo, Universidad de Santiago, Chile
Dr. Nelson Arellano, Universidad Academia de Humanismo Cristiano
Dr. Pablo Cottet, Universidad de Chile
Dr. Raúl González, Universidad Academia de Humanismo Cristiano
Dr. Gastón Molina, Universidad Central, Chile
Dr. Juan Ormeño, Universidad Diego Portales, Chile
Dra. Claudia Bugueño, Universidad Academia de Humanismo Cristiano
Dr. Adán Salinas, Universidad Academia de Humanismo Cristiano
Dra. María Cecilia Sánchez, Universidad Academia de Humanismo Cristiano
Dra. Daniela Escalona Thomas, Universidad Academia de Humanismo Cristiano
Dr. Andrés Durán, Universidad Academia de Humanismo Cristiano

NÚMERO 37/ OTOÑO 2024

INVESTIGACIÓN Y PENSAMIENTO CRÍTICO DESDE AMÉRICA
LATINA

INVESTIGACIÓN Y PENSAMIENTO CRÍTICO DESDE AMÉRICA LATINA

Dra. Cecilia Sánchez¹

Dra. Claudia Burgueño²

Dr. Pedro Huerta³

Queremos invitar al público general, como también a investigadores, estudiantes de pre y post grado del área de Humanidades y Ciencias Sociales, a leer, examinar, revisar y disfrutar los trabajos que se presentan en este número misceláneo “*Investigación y pensamiento crítico desde América Latina*”, correspondiente al número 37 de la Revista de la Academia. Bajo este nombre de “*Investigación y pensamiento crítico desde América Latina*”, hemos querido destacar la investigación y producción de un conocimiento situado desde América Latina. Una producción de saberes que evidencia nuestra condición de subalternidad periférica poscolonial y descolonial, sin incurrir en la insuficiencia o la negatividad de esta condición, como tampoco rescatando sobre ella el puro esencialismo telúrico de lo propio.

El presente número se enmarca y conecta con el Primer Congreso de Pensamiento Crítico Latinoamericano realizado en la Universidad Academia de Humanismo Cristiano (Chile), donde convocamos a investigadores, estudiantes y académicos nacionales e internacionales a presentar sus trabajos de investigación bajo la indagación y el punto de vista de un conocimiento situado desde América Latina. Este Congreso, llevado a cabo en el mes de noviembre del 2023, contó con la participación de destacados exponentes del pensamiento decolonial, como la profesora mexicana Katya Colmenares, el profesor puertorriqueño Ramon Grosfoguel y el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez. Este congreso abordó el “*problema de la modernidad en el debate latinoamericano*”; tema que ha concitado un intenso debate en el pensamiento decolonial en torno a la noción de “transmodernidad”

¹ Chilena, Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Correo electrónico: mariacecilia.sanchez@uacademia.cl

² Chilena, Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Correo electrónico: claudia.burgueno@academia.cl

³ Chileno, Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Correo electrónico: phuerta@academia.cl

propuesta por el recientemente fallecido profesor Enrique Dussel. Este debate se centra al interior de este grupo, entre quienes leen en este concepto una nueva etapa histórica (Colmenares, Grosfoguel, entre otros) y, otros, quienes advierten que este señala un atravesar la modernidad desde la misma modernidad, rescatando su potencial emancipatorio (Castro-Gómez).

En el contexto de estos debates se desarrollaron una serie de mesas que abordaron diversas temáticas, entre las que destacamos: *La modernidad y el problema del otro*, *El problema de la democracia y (de) lo común*, *Marxismos latinoamericanos*, *Críticas a la modernidad desde el indianismo y el indigenismo*. Entre las distintas mesas se seleccionaron ocho artículos y dos artículos externos al Congreso empleando el procedimiento de evaluación de par ciego por medio del sistema OJS de la Revista de la Academia. Los trabajos evaluados y seleccionados versan sobre una amplia gama de temáticas que van desde los estudios de la salud intercultural a revisiones teóricas sobre el pensamiento de Marx y la tecnología. Como resultado de ello, denominamos este número de la Revista “*Investigación y pensamiento crítico desde América Latina*”.

El artículo de Javier Agüero, titulado *El otro en la investigación social. Acontecimiento y multiplicidad*, examina la práctica de la investigación social derivadas de las categorías de la filosofía contemporánea como la cuestión del acontecimiento en la obra del filósofo franco-argelino Jacques Derrida y la noción de multiplicidad en Gilles Deleuze. Las preguntas que enhebran el artículo refieren a las ciencias sociales en su propósito de objetividad, “¿puede volverse hacia una suerte de anti-objeto que alteraría su propia “naturaleza” dialéctica y metódica?” (Agüero 2024). Al examinar lo que excede o no puede ser calculado, a propósito de esto mismo el autor se pregunta si “¿podríamos hablar de “ciencia” toda vez que nuestro mismo espacio de investigación se ve estremecido por aquello (lo otro) que tiende a tensionar el método y las planificaciones?” La aproximación a estas preguntas se centra en que el investigador mismo debería generar las condiciones para que el acontecimiento, es decir, “lo otro”, se produzca. En otras palabras, que el acontecimiento o lo “otro” se despliegue sobre la práctica misma de la investigación social. Esto implicaría para Agüero que el investigador social se descentraría en una apertura hacia lo que siempre ha excedido el cálculo y la estructura social.

En el artículo de Lorena Souyris el pensamiento sobre el otro se complejiza cuando se advierte que requiere una discusión con el pensamiento moderno de Hegel sobre el cogito cartesiano y el Yo y su forma representacional de conocer. En esta discusión se implica muy decisivamente a filósofos contemporáneos como Foucault y Derrida y psicoanalistas como Freud, Lacan. Se trata de lecturas cruzadas que nos hacen ver al otro como un im/pensado que desde la herencia moderna continúa apareciendo como doble, fantasma o extranjero desde lo que se ha entendido por introyección. El artículo no examina estas lecturas, las presenta como enunciados de una discusión posterior que podría proponer al otro como una exterioridad radical, marcando una diferencia con la concepción moderna del sujeto.

Por su parte, el trabajo de Andrés Durán Pereira ofrece una perspectiva de análisis teórico-político que problematiza los procesos de actuación del Estado en los denominados barrios “desorganizados”, “vulnerables” o “críticos”, territorios en que se ha identificado una complejización del fenómeno de la pobreza urbana, atravesada, hoy por hoy, por problemas de convivencia social, de violencia relacional, y de transgresión de la ley. El análisis de las estrategias estatales de “regeneración urbana” desarrollado por Durán, implica una triple operación: en primer lugar, examinarla, siguiendo los planteamientos de Michel Foucault, como una práctica gubernamental, es decir, como una modalidad contemporánea de gobierno de la sociedad, articulada sobre la base de saberes expertos que la sostienen y justifican. En segundo lugar, siguiendo los planteamientos de Didier Fassin, evidencia la “economía de sentimientos morales” que movilizan las iniciativas del Estado, fundamentalmente construyendo el problema de la nueva pobreza urbana desde la categoría de “barrio”, a partir de la cual el Estado ha ofrecido tanto una comprensión de las dificultades a la vez que una serie de elementos que permitirían su contención. Y, en tercer lugar, realizar una interrogación crítica acerca de lo que se produce cuando la gubernamentalidad sobre los sectores populares ha dejado de lado una preocupación sociopolítica por el problema de las desigualdades y las injusticias sociales que padecen los habitantes.

El trabajo de Adán Salinas -resultado de su proyecto FONDECYT 1240547- nos presenta los aportes de la teoría del filósofo francés Jacques Rancière para una redefinición del campo político. Para ello Salinas plantea una revisión progresiva de algunos de sus trabajos más importantes; plantea la hipótesis que en el pensamiento de Rancière existe una progresión

respecto a lo que se entiende por política, político y policía. En Rancière estas tres denominaciones son usadas de manera diferentes y no contando con una definición unívoca. Por lo anterior, Salinas introduce una noción más general como es la de “campo político”. Con esta denominación el autor busca incluir todas las dimensiones posibles implicadas con los tres términos considerados. Así, intenta demostrar la reformulación de un problema que sería el del “campo político”. En otras palabras, qué es lo implicado en este campo o cómo concebimos aquello que lo constituye y cuál sería el aporte de pensarlo con la intervención de Rancière. No cabe duda, que lo planteado por Salinas amplía los esquemas tradicionales del campo de lo político, a partir del análisis que introduce Rancière sobre el reclamo igualitario de una participación-partición; el reclamo de ser parte de un mundo en común a partir del disenso y el reclamo de igualdad.

El trabajo de Adolfo Albornoz en términos generales se propone dar cuenta de la crítica latinoamericana de la modernidad efectuada por el economista alemán, filósofo y teólogo, Franz Hinkelammert. Importa destacar de este artículo el juicio crítico sobre el concepto de subdesarrollo, cuyo empleo usualmente asume un sesgo eurocéntrico. El texto se organiza como un homenaje y una biografía de este gran autor, a la par que desde la exigencia de darle contexto al pensamiento crítico de las décadas de los sesenta y setenta en América Latina, sustentada en las teorías de la dependencia, de la liberación y de la revolución en los inicios de la Guerra Fría.

El trabajo de Christian Soazo Ahumada, con su artículo “*Reproducción y Procreación: Marcos Catoriales para una Teoría Crítica desde Latinoamérica*”. Este trabajo aborda una lectura crítica de Marx desde el marco categorial de dos importantes pensadores latinoamericanos como son Franz Hinkelammert y Jorge Veraza. La aproximación presentada en este texto abarca las problemáticas nucleares de la producción de estos autores, especialmente la función de la contradicción insalvable entre valores de uso/valores de uso nocivos. Se aporta así una perspectiva crítica sobre la ciencia moderna desde una “ciencia o teoría crítica” -fundamentados ejemplarmente por la racionalidad material-objetiva-, presentando cruces y convergencias críticas entre las categorías de “racionalidad reproductiva” (Hinkelammert) y “fuerzas productivas procreativas” (Veraza).

Por su parte, el trabajo de María Magdalena Becerra “*Crítica del Woke: debates, lecturas y aproximaciones desde el pensamiento crítico en América latina crítica*”. A partir de una revisión panorámica del escenario político-cultural en América latina, el texto postula la génesis de este giro identitario, en los albores del multiculturalismo hegemónico y la posmodernidad y ante el quiebre de los ideales emancipatorios de la modernidad. Se proyecta la injerencia determinante del modelo neoliberal sobre las luchas e ideales de izquierda, el fin de los ideales liberalcentristas y de un proyecto político *universalista* del sujeto revolucionario de clase. Este contexto se centra en los progresismos identitarios *woke* y sus, políticas identitarias, siendo los autonomismos como parte de esta inflexión, en tanto fragmentación y tensiones en la izquierda actual y consecuencias en la generación de hegemonía política.

El trabajo de Francisco Albornoz “*Performatividad: Dussel frente a Marx para fundamentar un concepto en disputa desde América Latina*”, por su contribución a relevar las conturbaciones teóricas de Enrique Dussel sobre la obra de Marx, abordando cinco de sus obras publicadas al respecto. Este trabajo exhibe la relevancia de la categoría “trabajo vivo” en la interpretación dusseliana de Marx, desde el campo económico-político, pero a su vez más allá de él; en función de una perspectiva antropológica general de lo humano, en torno a las diversas formas de reproducción de sus dimensiones esenciales (materiales, simbólico-espirituales). A partir de la potencialidad de un espacio de “exterioridad crítica” -categoría decisiva de la filosofía de la liberación dusseliana- en la categoría “trabajo vivo”, Albornoz propone la categoría de *performatividad*, en el sentido de “performar” (dar forma), en la potencialidad de producir un efecto en lo real. Más allá de los binarismos modernos materialismo/espiritualismo, praxis/poiesis, la propuesta de performatividad de Albornoz, tematiza el espacio de “producción” fuera del campo económico, reforzando las relaciones cara-cara o intersubjetivas como posibilidades descoloniales.

El trabajo de Mario Vega releva la labor desempeñada por los intelectuales y académicos del Centro de Estudios de la Realidad Nacional (CEREN) quienes a fines de los años 60 desplegaron una agenda de investigación asociada, entre otros asuntos, a los aspectos estratégicos que debía enfrentar la transición socialista durante el gobierno de la Unidad Popular. En términos generales el artículo de Vega se propone dar cuenta como un grupo de

académicos e intelectuales de las ciencias sociales se radicaliza políticamente, evidenciando una experiencia política militante que los lleva a desarrollar nuevas epistemologías que sustentaran a una ciencia social transformadora.

Por último, el trabajo de Catalina Jara constituye una importante reflexión sobre las condiciones posibilidades para una salud intercultural, que se implemente en un marco de reconocimiento de derechos específicos. El artículo analiza la estrategia implementada para el caso chileno, conocida como Programa Especial de Salud y Pueblos Indígenas (PESPI), la que, no sin tensiones y dificultades, promueve el desarrollo de los pueblos originarios al interior de la salud pública. Se examina en el texto un diálogo atravesado por históricas relaciones de poder, entre el Estado, el sistema biomédico y la salud mapuche, desde donde la triada salud, enfermedad y atención se ha formulado a través de las condiciones de salud dominante. En este contexto, Catalina Jara hace una apuesta por la promoción de lo que denomina “antropología de la salud”, que, en sus palabras “tiene un alcance sociopolítico, situándose desde una vertiente más estructural en la comprensión de la economía política de la salud”, habilitando nuevas preguntas e inquietudes para todo el campo disciplinar de la salud pública, y ofreciendo el uso de perspectivas con pertinencia intercultural y política que permitan alimentar las diversas profesiones que contribuyen en su quehacer.

Finalizamos esta presentación dejando invitada a nuestra comunidad lectora a disfrutar de los textos de este número 37 de nuestra Revista referidos a la investigación y el pensamiento crítico realizado desde América Latina.

*LO OTRO EN LA INVESTIGACIÓN SOCIAL
(ACONTECIMIENTO Y MULTIPLICIDAD)*

Javier Agüero¹

Resumen/ Abstract

El siguiente artículo persigue reflexionar en torno a la práctica de la investigación social a partir de categorías derivadas de la filosofía contemporánea. En esta línea se abordará, en primer lugar y de modo más amplio, la cuestión del acontecimiento en algunos textos de Jacques Derrida. En un segundo momento, se hará una referencia general a la noción de multiplicidad en Gilles Deleuze. Finalmente, se dejarán circulando algunas consideraciones a modo de conclusión.

Palabras clave: Derrida, Deleuze, acontecimiento, multiplicidad, investigación social

*THE OTHER IN SOCIAL RESEARCH
(EVENT AND MULTIPLICITY)*

Abstract

The following article aims to reflect on the practice of social research from categories derived from contemporary philosophy. On this line, and in a broader manner, a first part will address the issue of the event in some texts of Jacques Derrida. In a second moment, we will work, generally, with the notion of multiplicity in Gilles Deleuze. Finally, some final reflections will be held.

Keywords: Derrida, Deleuze, event, multiplicity, social research.

¹ Chileno, Universidad Católica del Maule. Correo electrónico jagueroag@gmail.com

A Fernando García,
por aquella por primera señal.

Preguntar

Pensemos en preguntar. Pensando que en la pregunta se encuentra siempre la posibilidad para tensionar lo que hemos entendido por protocolo, por líneas de acción toda vez que nos referimos, en este caso particular, a la investigación social. Podríamos, en esta perspectiva, comenzar por la reflexión heideggeriana sobre la pregunta que se aparece en el texto *La pregunta por la técnica*. En este trabajo Heidegger dirá que:

Preguntando de este modo damos testimonio de este estado de necesidad: que nosotros, con tanta técnica, aún no experimentamos lo esencial de la técnica (...) Cuanto más nos acerquemos al peligro, con mayor claridad empezarán a lucir los caminos que llevan a lo que salva, más intenso será nuestro preguntar. Porque el preguntar es la piedad del pensar (1994: 19).

Estar siempre dispuestos a la necesidad de la pregunta, siguiendo a Heidegger, es aceptar la incompletud de nuestro desempeño existencial, de nuestro ser en el mundo. Hay, siempre, en la pregunta una posibilidad para la emancipación de las certezas y una oportunidad extensiva para lo que hemos definido por pensamiento. Ciertamente lo anterior implica un riesgo, un “peligro” tal como lo señala Heidegger, no obstante, es en esta desestabilización de las certidumbres respecto de la realidad, que se juega una cierta apertura y descentramiento del pensamiento propiamente tal; hacia *lo otro*.

[...] introducir al otro en nuestra identidad es introducir la alteridad en lo idéntico a sí, es poner a lo Otro en el núcleo de lo Mismo, es hacer imposible la identidad de cualquier sujeto (un yo individual o colectivo) consigo mismo, es renunciar a la identidad de sí para pasar a la diferencia consigo (Rocha, 2010: 173)

Si asumimos a la investigación social en esta perspectiva, podríamos comprenderla como una zona susceptible a su propia dismantelación crítica. Solo en el preguntar se dan las condiciones de posibilidad para que emerja aquello que no se consideró en la formulación inicial de un diseño de investigación y que, una vez éste último en marcha, deberíamos ser sensibles a la venida del acontecimiento.

De esta manera, podemos sostener que cuando la investigación social se vuelve crítica respecto de sí misma, cuando se cuestiona y se hace preguntas (decimos “crítica” en el doble sentido, es decir el de crisis y el de discernir respecto de algo – del latín *criticus* y éste del griego *κριτικός*, “*kriticos*”: ‘capaz de discernir’²–), ella misma es sensible a lo que en la filosofía de Jacques Derrida se ha entendido como la estrategia de la deconstrucción³. Insistiremos en esto más adelante.

Entonces parece urgente preguntar: ¿hasta qué punto la investigación social puede verse enriquecida si se abre a lo imprevisible, a lo incalculable y a lo que no se anuncia? ¿Pueden las ciencias sociales, en su propósito de objetividad, volverse hacia una suerte de anti-objeto que alteraría su propia “naturaleza” dialéctica y metódica? ¿podríamos hablar de “ciencia” toda vez que nuestro mismo espacio de investigación se ve estremecido por aquello (*lo otro*) que tiende a tensionar el método y las planificaciones? Nos preguntamos finalmente si el investigador –sujeto activo que encarna la dimensión teórica de la investigación social en una práctica definida– ¿puede generar, acogiendo lo imprevisible, un desplazamiento hacia a un tipo de práctica investigativa que se organice en torno a un cierto tipo de descentramiento?

Habría que comenzar por despejar qué se entiende por acontecimiento, lo que de alguna forma indica partir por Jacques Derrida y la filosofía de la deconstrucción.

Deconstrucción y acontecimiento

²Ver Diccionario Etimología de la lengua española, en <https://etimologia.wordpress.com/2007/09/04/critica/> Visitado el 15 abril de 2024.

³ Por cierto que este trabajo, aunque tiene otro objetivo y reflexiona desde otras fuentes, no desestima en ningún caso el aporte e influencia sustantiva que otras miradas filosóficas han tenido en las ciencias sociales y sus prácticas. Y esto de manera muy significativa, produciendo giros también relevantes en la forma en que se ha desarrollado la investigación social en las últimas décadas. Pensamos, por ejemplo, en la fenomenología de Husserl, pero, sobre todo, en la hermenéutica de Paul Ricoeur y su impacto en las metodologías cualitativas, particularmente en las biográfico-narrativas. En esta dirección, en su escrito, *La acción considerada texto*, Ricoeur sostiene que las ciencias humanas (sociales) son hermenéuticas por dos motivos: “1) Su objeto revela algunos rasgos constitutivos como texto, y 2) [...] su metodología desarrolla la misma clase de procedimientos que los de la *Auslegung* (interpretación) o interpretación de textos” (Ricoeur, 1985: 47). En esta línea son muchos los textos en que Ricoeur manifiesta, desde su particular mirada filosófica, la centralidad de las ciencias sociales –y de la investigación social– en su trabajo. Solo por nombrar algunos: *Hermenéutica y acción* (1985); *Historia y narratividad* (1999); *Narratividad, fenomenología y hermenéutica* (2000); *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II* (2002); *Tiempo y narración: configuración del tiempo en el relato histórico* (2004), entre otros.

Para referirse al acontecimiento en la obra de Derrida e intentar una suerte de ulterior análisis sobre lo que éste podría implicar para la investigación social, será preciso, en este texto, proponer algunas pistas generales respecto de la palabra “deconstrucción”.

En primer lugar, y tal como el mismo Derrida lo señala en el texto *Carta a un amigo japonés* (1987), es probable que la primera vez que ocupara esa palabra fuera en el texto *De la gramatología* (1967)⁴, sin imaginar las repercusiones que ésta tendría para la filosofía del siglo XX. Con todo, es importante resaltar que Derrida en este momento de su trabajo apuntaba a una suerte de traducción y adaptación a su propia filosofía del concepto heideggeriano de *destruktion*⁵. Sin embargo, para el filósofo argelino esta palabra indicaba más bien la idea de aniquilación o demolición de una estructura preexistente, no resolviendo el problema al que en ese momento se enfrentaba y que, de hacerlo, podría dar inicio a la emergencia de una influyente corriente filosófica. En palabras de Derrida: “Pero, en francés, el término ‘destrucción’ implicaba demasiado visiblemente una aniquilación, una reducción negativa más próxima a la “demolición” nietzscheana, quizás, que a la interpretación heideggeriana o al tipo de lectura que yo proponía” (1987: 338).

Descartando entonces la *destruktion* heideggeriana, Derrida mismo descubre definiciones en diferentes diccionarios de la lengua francesa, las que define como “felices hallazgos” y que le permitirán encauzar su búsqueda. Citamos a continuación una de ellas que el filósofo encuentra en el diccionario *Cours de langue latine*: “Deconstruir: desensamblar las partes de un todo. Deconstruir una máquina para transportarla a otro lugar” (1987: 381). Hablamos entonces de la desmantelación de una estructura, no de su destrucción. Entre destruir y desensamblar se revela una distancia significativa. La apuesta derridiana en esta perspectiva se alejaba de Heidegger puesto que su interés no iba por destruir la estructura sino de movilizarla, de desplazarla hacia otras regiones significantes antes no reveladas por la preeminencia de su arquitectura más evidente. Es por esta razón que, según Derrida, y en el

⁴ En términos generales, el proyecto derridiano en *De la gramatología* consistía en proponer una ciencia de la escritura que superara los análisis derivados de la ciencia del lenguaje. Esta última, para Derrida, implicaba una idealización del sentido implicado en la oralidad y el estrato expresivo. Este sentido estaría adherido a la escritura misma. En *De la gramatología* encontramos gran parte de los elementos que configurarán en adelante la crítica derridiana a la metafísica de la presencia.

⁵ Recordamos que para Heidegger la palabra *destruktion* tenía por misión dar cuenta de los conceptos fundamentales de la metafísica occidental.

entendido que el pensamiento estructuralista era por ese entonces el dominante, la deconstrucción debe atender a dos consideraciones relevantes. La primera, es que ella es vinculable al estructuralismo, en otras palabras, existiría en la deconstrucción una “cierta atención a las estructuras” (1987: 389). Con esto entendemos que no hay posibilidad de dinamizar a las estructuras, hacerlas rendir y *hablar de otra manera* diferente de sí mismas, sino reconocemos la dimensión presente e histórica de la estructura nuevamente. Sólo en el asumir la estructura es que se presentan las condiciones de posibilidad para su desmantelación. Pero, por otro lado, la deconstrucción se reconoce como anti-estructuralista al mismo tiempo, ya que se trataría de “deshacer, descomponer, desedimentar las estructuras (todo tipo de estructuras, lingüísticas ‘logocéntricas’, ‘fonocéntricas’ (...) socio-institucionales políticos, culturales y, ante todo y sobre todo, filosóficas.)” (Derrida, 1987: 389-390).

La deconstrucción se entiende así como un pensamiento del *a la vez*, del *al mismo tiempo* o, tal como lo señala Derrida: “si yo tuviera que arriesgar, dios me guarde de esto, una sola definición de la deconstrucción, breve, elíptica, económica como una palabra de orden, diría sin frase: ‘más de una lengua’” (1988: 38).

No obstante, y más allá de estas posibles definiciones, el filósofo argelino nos dirá que cualquier intento por determinarla dentro de márgenes conceptuales rígidos es inmediatamente contradictorio con la deconstrucción misma. Más allá de decir lo que la deconstrucción *es*, mejor es intentar asumirla como lo que *no es*, es decir como aquello que escapa a cualquier definición esquemática y de punto fijo, derivándola de esta manera al espacio del pensamiento negativo.

Consideremos tres “cosas” que la deconstrucción no es. En primer lugar, Derrida señala que la deconstrucción no es un *análisis*. Y no lo sería porque no se trata de reducir la estructura a un puro principio explicativo primordial, el cual no sería descomponible. De hecho, este mismo problema sería “materia” de la deconstrucción, es decir intentar desmantelar la idea de análisis y de principio explicativo. En segundo lugar, la deconstrucción no es una *crítica*. En este sentido no busca emitir un juicio ni proponer alternativas de elección una vez que se despliega el análisis. La deconstrucción funciona más bien como un agente revelador de aquellas posibilidades escondidas tras el formato presente e histórico de la estructura,

intentando desplazarla más allá de su única exposición formal. Por último –y quizás esto es lo que más nos interesará cuando pensamos la investigación social– la deconstrucción no es un *método*, no podría, le es imposible serlo. Lo anterior, porque no puede ser sometida a protocolos técnicos y prefigurados que la definan o esquematicen dentro de pautas formales concebidas *a-priori*. Ella no podría ser sujeto de un diseño o de una planificación puesto que, y como veremos, todo lo que la deconstrucción misma puede movilizar es un cierto horizonte siempre acechado por la venida de lo que no es calculable, de lo que no pudo ser previsto, monitoreable. Hablamos del acontecimiento y, en cuanto tal, el acontecimiento siempre es único y singular, irreductible a una técnica y radicalmente fuera de cualquier construcción metodológica (Derrida, 1992: 89).

¿Qué relación puede tener todo lo hasta aquí expuesto con la investigación social? Nos preguntamos nuevamente ¿tiene la práctica de la investigación social la posibilidad de volverse hacia sí misma y procurar las condiciones para su propia desmantelación? En otras palabras ¿podemos seguir llamando investigación social a un tipo de práctica que –sin abandonar el diseño– se deje penetrar por lo no planificado? En resumidas cuentas ¿cuánto puede enriquecerse la investigación si asume precisamente aquello que tendería a alterarla y sacarla de sus márgenes preconcebidos, es decir el acontecimiento (*lo otro*)?

Nuevamente las preguntas son intensas y aparecen como condición para la dinamización de la estructura, en este caso, de la estructura de la investigación social.

Tomemos las palabras del propio Jacques Derrida: “Es preciso recordar que un acontecimiento supone la sorpresa, la exposición, lo inanticipable (...) Es evidente que, si hay acontecimiento, es necesario que nunca sea predicho, programado, ni siquiera verdaderamente decidido” (2001: 81). Como se ha sostenido, nada que pueda ser anunciado, premeditado y esperable tiene relación con el acontecimiento. Este irrumpe y conmociona. Es lo que no esperamos, lo que nunca pensamos que podría llegar a ocurrir, pero ocurre, desestimando en esta línea todo lo que puede ser programable.

Si pensamos a la investigación social en esta dirección, diríamos que ésta no se ha articulado nunca por fuera de lo que pueda ser gestionable. Hay, se cree, en esta práctica, una suerte de rigidización (más allá de toda consideración a los datos entendidos como hallazgos y que se

tabulan como variables no consideradas y que será necesario estudiar más adelante); una fuerte y original formulación objetiva que no le permite abrirse a lo inesperado o a aquello que excede la formalidad de una planificación⁶. No se trata simplemente de estar “abierto” a que los datos nos arrojen información que no teníamos considerada, o de agregar nuevas categorías, que vayan apareciendo, al análisis, sino más bien de cierta predisposición epistemológica que niega toda alteración de los objetivos trazados. Se aprecia entonces un rechazo a perder el control del objeto (fenómeno social) por parte del sujeto (investigador), transformando de esta manera en dogma el paradigma cartesiano.

Ahora bien, siempre en la línea del acontecimiento, Derrida sostendrá que: “Uno de los rasgos del acontecimiento es no solamente que viene como lo que es imprevisible, como aquello que viene a desgarrar el curso ordinario de la historia, sino que es también absolutamente singular” (2001: 89). Singular no quiere decir aquí lo contrario a lo plural, sino que se entiende como único e irrepetible. Diríamos que un acontecimiento es iterable o tiende a la iterabilidad⁷. Así, el acontecimiento es cada vez una única vez, aunque me suceda e impacte repetidamente, su condición principal es la de siempre desajustarse de la repetición; es siempre inédito y sin tiempo definido.

Se nos permite entonces pensar que el acontecimiento desbarata al tiempo, lo altera en términos de su cronología tradicional, obligándolo de alguna manera a acoger esta irrupción total. El acontecimiento no ocurre “en” la historia, sino que le ocurre “a” la historia; le pasa a ella y no en ella, perturbando siempre nuestras certezas respecto de la tradición y la secuencia investigativa. Este acontecimiento es lo que podemos llamar, también, *lo otro*, lo que supone lo alternativo.

Retomando lo que ha sido el tema principal de este artículo, diríamos que el acontecimiento no ocurre “en” la investigación social, sino que le ocurre “a” la investigación social. El punto

⁶ Particularmente interesante resulta en las investigaciones de corte estadístico, los valores ausentes o *missings*. Son valores que aparecen y que escapan al control del investigador. De esta manera son rotulados con este nombre (*missings*) para dar cuenta que, aun habiendo aparecido, se dan por perdidos en orden a no debilitar la estructura de la investigación misma. Se podría generar todo un análisis de orden epistemológico en torno a este tipo de valores ausentes.

⁷ Como lo sostiene Cristina de Peretti: “(...) la iterabilidad, mezcla de repetición y de *différance*, es siempre diferente; por eso, tiene lugar cada vez como única vez”. de Peretti, Cristina. “Herencias de Derrida”, en *Isegorías* n° 32, 2005, p. 126.

es que la investigación social y el investigador mismo deberían generar las condiciones para que el acontecimiento, valga la insistencia, acontezca y se despliegue sobre su práctica. Entonces ésta última estaría siempre susceptible a extenderse, a derivarse hacia nuevas rutas significativas que no habían sido consideradas previamente. Hablamos de que en asumir el acontecimiento como aquello que excede todo cálculo y planificación, se agrupan las posibilidades para una suerte de emancipación de la investigación social; al menos de un cierto tipo de investigación que pretende y batalla por salir de sus propios márgenes axiológicos.

Derrida señala en el texto *Firma, acontecimiento, contexto*, que “es necesario que sea retenida la singularidad absoluta de un acontecimiento” (1972: 391). Este *es necesario*, se presenta aquí como una exigencia y una responsabilidad. No se trata de retener esto o aquello, se trata de *retener la singularidad absoluta del acontecimiento*, es decir, asumir la enorme potencia que despliega toda vez que se instala en el curso de historias específicas y temporalidades, también, particulares. Historias y temporalidades que, en este caso, dicen relación con la investigación social, con sus implicancias y alcances, con sus limitaciones y márgenes. Traemos a colación la anterior cita de Derrida puesto que en su recorrido filosófico siempre hay implícita una ética; ética de la responsabilidad con aquello no constituido, *lo otro* que hemos mencionado y que no tiene forma y que excede por mucho la estructura, pero que sin embargo siempre está ahí, en un cierto borde presionando a la estructura misma para que revele lo que, por defecto de su propia composición, esconde y evita.

No hay deconstrucción en esta línea sino la asociamos, siempre, a una poderosa ética de la responsabilidad. En este caso, con la responsabilidad de acoger al acontecimiento como lo que no tiene (nunca tuvo) planificación.

Todo lo que hemos desarrollado hasta el momento implicaría, por cierto, un sujeto investigador que asuma tal responsabilidad sin por esto abdicar de su condición de científico. En ningún caso pensamos que la investigación social misma deba desaparecer en tanto práctica, por el contrario, es su valoración la que nos exige pensarla de otro modo y arriesgar lecturas que la alimenten, como lo intentamos en este texto, desde una reflexión filosófica.

Sería necesario entonces, exigirnos un descentramiento y una apertura hacia lo que siempre estará ahí sin estar nunca en el diseño, en las planificaciones o en los protocolos científicos.

Divergencia y descentramiento

En *Diferencia y repetición*, Guilles Deleuze señala que es necesario siempre afirmar en cada eslabón del pensamiento (“series”) “la divergencia y el descentramiento” (1968: 79). Las claves que se derivan del pensamiento deleuziano son centrales cuando pretendemos insistir sobre la práctica de la investigación social ¿Qué significa afirmar la divergencia y el descentramiento? En primer lugar, se trata de hacer a la investigación y al investigador consciente de sí mismo, de su rol y de su práctica, de su injerencia y potencialidad transformadora ahí donde interviene. Se trataría, igualmente, de hacerse siempre reiteradas preguntas que insistan en expandir su propio oficio y resaltar desde esta inquietud permanente las posibilidades extensivas de la investigación social misma.

Descentramiento, en esta línea, no quiere decir más que volver siempre a la pregunta por lo que hacemos, cómo lo hacemos y, fundamentalmente, qué es lo que *no* hacemos cuando investigamos, dejando con este gesto la puerta abierta para la llegada de lo que no se planificó y quedó fuera de cualquier marco previo. En cada paso, en cada momento o fase de la investigación, se debiera asumir y estimular la reflexividad crítica.

Pero también Deleuze nos habla de divergencia, es decir de cierto *polemos* respecto de lo que pensamos y hacemos. Esto es muy relevante puesto que se propicia la articulación de un sujeto que entiende su propio hacer como imperfecto, falto, en deuda y siempre proclive a la mejora de su actividad. Diríamos, en palabras derridianas, que la investigación social debiera siempre quedar sensible a su perfectibilidad (1994)⁸. Esto nos permite no cerrarla, no considerarla terminada ni menos fijada; por el contrario, hay en todo polemizar con lo que hacemos una apertura permanente, una fuga en la estructura que nos permitirá dinamizarla, ponerla en movimiento. Cuando decimos estructura en esta perspectiva decimos, igualmente, investigación social.

⁸ La noción de perfectibilidad Derrida la trabaja, principalmente, en relación a la democracia y a su promesa de perfección permanente. Para profundizar ver Derrida, J. (1994). “A democracia é uma promessa”. En *Jornal de Letras, Artes e Ideias*. Lisboa.

Lo anterior, además de atenuar el exceso de empirismo y volver a la investigación social autorreflexiva, permitiría la emergencia de elementos alternativos y consustanciales que conviven escondidos tras la preeminencia de la estructura y su formalidad, es decir, la emergencia de lo múltiple. Deleuze y Guattari nos señalan lo siguiente en relación a esta noción:

“Lo múltiple hay que hacerlo, pero no sumando constantemente una dimensión superior, sino, por el contrario, de la forma más simple, a fuerza de sobriedad, al nivel de las dimensiones con las que se cuenta, siempre $n-1$ (sólo así, sustrayéndolo, lo Uno forma parte de lo múltiple). Sustraer lo único de la multiplicidad a constituir: escribir a $n-1$. Este tipo de sistema podría denominarse rizoma” (1980: 13).

La importancia de esta idea de multiplicidad deleuziana radica precisamente en la exigencia de reconocer la multiplicidad en la realidad dada, es decir no artificial ni construida *a-priori*. Lo múltiple es múltiple no precisamente por su exceso numérico ni menos obedece a la proliferación ilimitada de elementos. Al contrario, lo múltiple siempre está ahí, no hay necesidad de comprometerlo con un número puesto que él mismo es diferencia. En otras palabras, por más que la unicidad de la estructura nos insista en validar siempre lo *Uno*, ella misma ya es múltiple en su propia constitución, y está conformada por la multiplicidad de la multiplicidad. La tarea, entonces, es estar atentos a esta consideración de lo múltiple como una exigencia y una responsabilidad del pensamiento.

Si aceptamos lo anterior, la investigación social debiera, igualmente, reconocer esta composición múltiple de los fenómenos o realidades que aborda. A partir de una práctica también *hacia sí* que insista en el descentramiento, lo que debiera ocurrir al mismo tiempo es la constatación de esta multiplicidad.

Ahora bien, decimos constatación no en el sentido de contrastabilidad, sino como una suerte de principio fundamental que movilice sustantivamente el *corpus* investigativo. En otras palabras, debemos asumir la existencia de lo múltiple sin siquiera saber en qué se traducirá esa multiplicidad. Esto como axioma central desplegado a lo largo de todo el proceso de

investigación; lo múltiple debe estar ahí, sin más, lo acogemos como toda la realidad posible, entonces el fenómeno que investigamos se nos revelará siempre extensivo y polivalente.

Nota final

Lo que se ha desarrollado en este texto –y las categorías filosóficas de las que nos hemos servido para tensionar la práctica de la investigación social– no nos permitiría concluir. La idea misma de conclusión es contradictoria con la de acontecimiento y descentramiento. Más bien, y esto igual para la investigación, la idea es dejar circulando algunas consideraciones finales que expresen por sí mismas la necesidad de volver sobre este tema una y otra vez redescubriendo nuevas rutas de abordaje.

Lo primero, es que pensamos que un tipo de investigación que sea consciente de sí misma, auto-polémica, generará condiciones para un descentramiento crítico que aumente sus alcances y posibilidades. Esto implicaría en el plano práctico, por ejemplo, relativizar la predominancia de la hipótesis y más bien desestimar la centralidad que adquiere en el diseño previo y en el transcurso de toda la investigación social. Apostamos por un concepto que, con la ayuda del psicoanálisis, podría tener sentido en esta línea. Hablamos del término *pulsión de hipótesis*, esto es, que la hipótesis misma esté sujeta a su propia alteración durante el recorrido investigativo. No se trata de la destrucción de la hipótesis (así como tampoco *destruktion* era la palabra que Derrida buscaba cuando apuntaba a la palabra deconstrucción), sino de relativizarla según las exigencias de los contextos que definan la práctica. Esto implicaría que la hipótesis esté siempre llana a su desmantelación, a la transformación venida desde la periferia de los diseños; al acontecimiento no premeditado ni considerado dentro de lo planificado.

No son pocos los casos de investigadoras/es que, obsesionados por comprobar su hipótesis inicial, esquematizan a tal punto el proceso que éste no tiene más que ajustarse a las exigencias de la comprobación. El riesgo de sesgo es un riesgo adherido a la investigación, qué duda cabe, sin embargo, bajo la lógica persecutoria de la comprobación de las hipótesis originales se cierra al paso a todo lo que podría ser una contribución excéntrica a la investigación misma, creando artefactos probados que no pueden más que ratificar la idea inicial del investigador.

En segundo lugar, se piensa que la investigación social debe asumir, como principio fundamental, lo múltiple que habita sin evidenciarse tras la puesta en escena del fenómeno. En esta dirección, se cree que los estudios meramente descriptivos respecto de una realidad específica no dan cuenta de esa multiplicidad diseminada tras los rasgos más evidentes del fenómeno propiamente tal, descansando en la tranquilidad de los relatos caracterológicos sin asumir la responsabilidad de desentrañar lo múltiple que habita escondido tras la fachada.

Este es un asunto ético y de compromiso con el conocimiento y la producción teórica. Nada puede estar más en falta, nada puede quedar más en deuda, que la pura descripción desagregada de las características evidentes de una realidad particular. Investigación social sí, siempre, pero responsable de sus propios efectos y reconociendo a lo múltiple como horizonte ético.

Finalmente, quisiéramos insistir en la importancia de los contextos donde la investigación social se lleva a cabo. Los contextos no son determinables desde fuera o desde la mirada que el investigador tenga sobre ellos antes de ingresar, precisamente, a estos contextos. Los contextos no podrían ser entendidos como significaciones de punto fijo que se determinan a partir de hipótesis iniciales, por más armadas y contundentes que nos parezcan. Los contextos hablan por sí mismos desde la profundidad de su propia constitución. El investigador, por preparado que esté, no tiene el privilegio cognitivo de abreviar la naturaleza de un contexto social en una hipótesis que pretenda alimentar, a la larga, a toda la estructura investigativa. Se debe escuchar al fenómeno, darle voz, palabra, y evitar tanto como se pueda cualquier interpretación que lo explique sin asumir la condición siempre resignificativa de los contextos.

La práctica de la investigación social, pensamos, siempre tiene una posibilidad para su perfeccionamiento constante, pero requiere, a nuestro juicio, ser sistemáticamente una pregunta respecto de sí misma.

Referencias Bibliográficas

Deleuze, G. (1968). *Différence et répétition*, Paris, PUF.

Deleuze, G. & Guattari, F. (1980). « Mille Plateaux » (*Capitalisme et schizofrénie*). Paris, éditions de Minuit.

Derrida, J. (1967). *De la grammatologie*. Paris, éditions de Minuit.

Derrida, J. (1972). « Signature, événement, contexte ». En *Marges de la philosophie*, Paris, éditions de Minuit.

Derrida, J. (1987). « Lettre à un ami japonais ». En *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée.

Derrida, J. (1988). *Mémoires pour Paul de Man*. Paris, Galilée.

Derrida, J. (1992). *Points de suspension*. Paris, Galilée.

Derrida, J. (1994). “A democracia é uma promessa”. En *Jornal de Letras, Artes e Ideias*. Lisboa.

Derrida, J. (2001). « Une certaine possibilité impossible de dire l'événement ». En *Dire l'événement, est-ce possible ?* Budapest, l'Harmattan.

De Peretti, C. (2005). “Herencias de Derrida”. En *Isegorías* n° 32.

Heidegger, M. (1994). “La pregunta por la técnica”. En *Conferencias y artículos*. Barcelona, Serbal.

Ricoeur, P. (1985). *Hermenéutica y acción*. Buenos Aires: Docencia.

Rocha, D. (2010). “Europa o la cuestión del cap (cabo)”. En Nájera, E. & Pérez-Herranz, F. M. (Eds.) *La filosofía y la identidad europea*. Valencia, Pre-Textos.

Links:

Revista de la Academia/ISSN 0719-6318
Número 37/ Otoño2024

Lo otro en la investigación social

Diccionario Etimología de la lengua española, en:
<https://etimologia.wordpress.com/2007/09/04/critica/>

HERENCIAS DE LA MODERNIDAD. EL OTRO (IM) PENSADO¹.

Lorena Souyris²

Resumen/ *Abstract*

Este artículo intenta mostrar cómo el pensamiento del otro y de lo Otro, presenta una aporía en la filosofía contemporánea, atrapada aún en un principio de identidad y de lo Uno. Sostener que el pensamiento del otro se presenta como una aporía implicaría desarrollar una discusión con el pensamiento moderno. En particular, en lo que se refiere al lugar e implicancias de la noción de sujeto y su relación con la mismidad. El propósito de este artículo es, a partir de dicha aporía, visibilizar un “supuesto”; este supuesto tiene que ver con la creencia de que efectivamente existe un pensamiento del otro en el pensamiento contemporáneo. Por consiguiente, la idea principal que guía este artículo es la de interrogar hasta qué punto la antinomia (im)pensado conforma o no un *problema*.

Palabras clave: Otro, (im)pensado, sujeto, mismidad, modernidad

LEGACIES OF MODERNITY. THE OTHER (IM) THOUGHT

Abstract

This article attempts to show how the thought of the other and of the Other presents an aporia in contemporary philosophy, still trapped in a principle of identity and of the One. To argue that the thought of the other presents itself as an aporia implies developing a discussion with modern thought. In particular, with regard to the place and implications of the notion of subject and its relation to selfhood. The purpose of this article is, on the basis of this aporia, to make visible an "assumption"; this assumption has to do with the belief that there is indeed a thought of the other in contemporary thought. Consequently, the main idea guiding this article is to question to what extent the (im)thought antinomy does or does not constitute a problem.

Keywords: Other, (im)thought, subject, mismatch, modernity

¹ Este trabajo forma parte de la presentación realizada en el *Congreso Internacional sobre pensamiento crítico Latinoamericano*, realizado entre los días 27 y 30 de noviembre de 2023, en la Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

² Chilena, Universidad Católica del Maule. Correo electrónico lsouyris@ucm.cl

Presentación

Como sugiere el último de los sintagmas nominales que componen el título de este artículo, el propósito principal es plantear *de nuevo* el *problema* del otro y *lo* Otro en su antinomia (im)pensado en cuanto introduce la paradoja “pensado” e “impensado”. Implicando así, una simultaneidad de ambas posibilidades. Más aún, hago hincapié en los significantes *pensado* e *impensado*, porque las reflexiones que sostienen este escrito giran en torno a una sospecha la cual se ha vuelto una hipótesis: si bien, la *crítica* al sujeto moderno por parte de los críticos de la subjetividad o del subjetivismo en que se ha basado el racionalismo y el idealismo hasta la fenomenología husserliana, como una de las maneras en que se ha desarrollado el pensamiento tradicional, ha sido relevante en la constitución de un pensamiento de *lo* Otro, de la alteridad y de la diferencia en la filosofía contemporánea (desde sus enfoques ontológicos de Heidegger, como la teorización de la voluntad de poder de Nietzsche, el tema del Otro en Levinas, la deconstrucción de Derrida, la caída de los megarelatos donde se inscribe el sujeto de Lyotard, el sujeto débil de Vattimo y la filosofía de la diferencia en cuanto experimentación del sí mismo como multiplicidad en Deleuze, etc.); lo cierto es que, dicha crítica (quizás debido a su carácter exclusivamente *crítico* o, si se quiere, exclusivamente de *examen*) no ha logrado, a mi juicio, plantear el *problema* del otro y de *lo* Otro *como* problema, ni mucho menos a logrado *delimitar* el peligro que acarrea el determinante *Lo*, el cual especifica el núcleo sustantivado Otro.

En tal sentido, *problematizar de nuevo* el tema del Otro en su antinomia (im)pensado, tal como sugiere el último sintagma nominal del título, implica hacerse cargo del determinante *Lo como* problema. Así mismo, implica *examinar* en estricto rigor que, en la antinomia (im)pensado, hay algo que no ha sido pensado o contemplado. Esto introduce una paradoja al mismo término. De suerte que, *en* esta antinomia del otro habría que hacer una exploración de aquello que ha sido considerado y aquello que ha sido ignorado o excluido en el proceso de conceptualización de *lo* Otro, ya que en este proceso se oculta debajo de sí todo un ámbito latente que vehicula un orden lógico racional terminando por ser alógico en sentido ahistórico, como son las herencias no solo de la modernidad respecto de lo Uno y de la mismidad, sino también las herencias de la tradición filosófica la cual ha constituido la filosofía continental.

Dicho de manera muy cautelosa, estoy tentada a decir que lo que la filosofía contemporánea ha designado con el significante *Otro* no es sino un espejismo o, mas bien, un espejo o imagen proyectada producto del imperativo de la subjetividad del *Logos* filosófico de la mismidad de lo Uno. Sea este concebido como origen de un principio de identidad o como la racionalidad constitutiva de la noción de sujeto. Con esto quiero indicar que mi hipótesis de trabajo es que una indagación estructural como histórica del pensamiento moderno, en tanto herencias de lo contemporáneo, en torno a la noción de sujeto como configuración de sentido de la mismidad estaría en posición de demostrar una aporía en la filosofía contemporánea, atrapada aún en un principio de identidad y de lo Uno; y que ha revestido un “supuesto”, supuesto que tiene que ver con la creencia efectiva de que existe un pensamiento del otro en la filosofía contemporánea.

Ahora bien, mi propósito principal, como lo he mencionado anteriormente, es restituirle al tema del otro y *lo Otro* (im)pensado su carácter *problemático*, esto es, replantear el problema *como* problema. Para ello, propondré el siguiente camino teórico-contextual.

En primer lugar, se analizarán algunos puntos respecto a la corriente del psicoanálisis lacaniano que es bien notable, ya que intenta pensar de otro modo y romper con el legado de la modernidad. Luego se continuará con la tradición moderna, particularmente con la filosofía del sujeto desarrollada por Hegel, así como el estatuto del cogito en relación a la subjetividad moderna. Incluso, me atrevería a plantear que el movimiento teórico circunscrito en el tema del sujeto y de la subjetividad en la modernidad busca establecer la discusión, más bien, en el problema de lo uno y lo múltiple y el de lo mismo y lo otro.

En segundo lugar, se tomará el tema de lo (im)pensado a través de lo que plantea Michel Foucault en su libro *Las palabras y las cosas*. Ya que, en un muy distinto contexto, es Michel Foucault el crítico por excelencia de la moderna noción de sujeto y de la racionalidad con que ésta se constituye. Pensando también lo (im)pensado del otro como una invención que “encuentra y descubre una cosa” (Derrida, 1987: 12) a su vez que esta invención³ dispone y sitúa al otro.

³ En su texto *Psyché. Invention de l'autre*. (Galilée, 1987), Jacques Derrida consagra el primer capítulo al tema de la invención del otro. Él comienza indicando que el estatuto de la *psyché* no es sino un espejo que constituye la introyección, proyección, asimilación, interiorización del otro, como un sí mismo. Se trataría, de una imagen

Finalmente, se propondrán algunas formulaciones de lo que ha significado la herencia moderna en relación con un otro *en Lo Otro* (im)pensado dentro de algunas corrientes contemporáneas.

Por último, la decisión de ordenar el tratamiento argumentativo de este artículo respecto a comenzar con el psicoanálisis lacaniano, luego continuar con un retorno a la modernidad y volver a Michel Foucault, con el fin de poder formular algunos tópicos sobre el problema del otro y *lo Otro como problema* –incluso desde el punto de vista freudiano– no es casual, sino que es para prestar especial atención al movimiento retrospectivo como prospectivo en la escena textual del *problema* del otro y *Lo Otro*.

Lacan: el sujeto y el Otro pensado

Desde el discurso del Ser y de una “analítica de la finitud”, siguiendo a Michel Foucault, el intento por analizar el estatuto de lo impensado, en cuanto (im)pensado en su relación antinómica, conlleva la siguiente cuestión: ¿es acaso posible pensar el otro como *Lo Otro* desbordado del sí mismo?, ¿en qué medida se puede plantear un discurso del otro que escape a la herencia de la modernidad, la cual ha instalado la representación del Yo en la reflexividad de su mismidad inscrito en y como un lugar común?

Quizás, a través de los planteamientos del sujeto barrado de Jacques Lacan se podría tomar distancia del discurso del sujeto como discurso del Amo. Asumiendo que el discurso del Amo sigue operando conforme la herencia de la modernidad y bajo el significante de lo Uno-Todo; incluso, un significante Uno-Todo que continúa manteniendo una ley de identidad, donde el otro termina siendo un fantasma del sí mismo identitario.

Desde esta perspectiva, es que aparece la pregunta ¿cómo salir del fantasma del sujeto-uno para abrirse a una alteridad radical?, ¿para abrirse a eso no-conocido que exige al sujeto un conocimiento de sí?

o un fantasma en cuanto simulacro del narcisismo reflejado en un espejo. En este sentido, el otro es una invención del yo-narciso. A su vez, que el yo es la invención del otro. Ver a este respecto. *Psyché. Invention de l'autre*. pp. 11/63.

La obra de Jacques Lacan reúne diferentes episodios por los cuales el psicoanalista francés elabora su teoría del sujeto. En el *Seminaire XI* Lacan desarrolla los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. La sesión del 27 de mayo de 1964 titulada “Le sujet et l’autre: l’aliénation”⁴ es de capital importancia para pensar la borradura inscrita en el sujeto como sujeto en falta, pero también como campo relativamente autónomo de la tradición moderna sobre lo Uno en su relación con la mismidad basado en un principio de identidad. La particularidad más explícita en aquella sesión de 1964 no es solo sobre lo que Lacan mismo plantea respecto a la alienación suscrita en su noción de sujeto sino, ante todo, sobre la posibilidad de haber “producido” un concepto *otro* de sujeto, no ya dominado por un fundamento metafísico.

El gesto que Lacan despliega respecto a la indagación sobre su definición en relación al inconsciente estructurado como lenguaje, implica una duplicidad que encuentra expresión en el quiasmo que Lacan desarrolla en esta sesión del 27 de mayo entre los dos campos del sujeto del Otro y del Otro como lugar del sujeto, donde lo vivo del sujeto es la subjetividad en la cual se manifiesta la pulsión. Este quiasmo, sin embargo, no está caracterizado por su reversibilidad absoluta. Al contrario, lo que intenta Lacan es la posibilidad de instituir un concepto de sujeto ya no metafísico sino representado por la actividad de la pulsión, siendo la pulsión la no representación de la totalidad sexual. En definitiva, la pulsión es parcial debido a su circuito del deseo.

Se podría decir que lo que estructura aquel quiasmo entre sujeto y Otro es su carácter asimétrico expresado en la constitución de la falta *en* el sujeto. Pero, también es la posibilidad de un concepto *otro* de sujeto que interrumpe toda eidética de la subjetividad misma, la cual no sería gobernada por el sujeto Uno en su mismidad.

“En este caso, los procesos deben articularse, ciertamente, como circulares entre el sujeto y el Otro -del sujeto llamado al Otro, al sujeto de lo que él mismo ha visto aparecer en el campo del Otro, del Otro retornando a él. Este proceso es circular, pero, por su propia naturaleza, carece de reciprocidad. Al ser circular, es asimétrico” (Lacan, 1973, p. 188).

⁴ La traducción al español quiere decir: “el sujeto y el otro: la alienación”. Se está considerando la versión en francés de la editorial Du Seuil, del año 1973.

Con el fin de elaborar de manera más precisa esto, propongo cambiar la escena textual y, en un movimiento retrospectivo, ir al principio mismo de identidad, situado en el tercer fragmento del poema de Parménides⁵ que dice lo siguiente: *lo mismo es pensar y ser*. La frase claramente enfatiza la prioridad de la expresión *lo mismo* respecto de los términos *pensar y ser* a los que iguala. Al indicar aquella prioridad en la expresión *lo mismo*, lo que se está intentando acentuar es el carácter previo de una unidad originaria que define la identidad de dicha unidad como lo Uno.

Más allá de entender una presencia en el pensamiento o el comienzo de una pregunta fundamental, me interesa mostrar hasta qué punto en este momento crucial de la *mismidad* en la identidad del pensar y el ser, hay algo que se hurta y que es incapaz de medirse y, por lo mismo, se excede en la constitución de un sujeto-Uno.

Como un pensar diferente, que rompe con los paradigmas clásicos de la metafísica, se puede leer el psicoanálisis de Lacan: concretamente por la fórmula del nudo borromeo, cuyo paradigma es de corte estructural; su descubierta sobre el estatuto de la falta en el psiquismo, mediante una relación entre el sujeto y lo Otro como diferente de la sexualidad, y que sería el lugar de la falta; su fórmula de la dependencia del sujeto al significante, siendo el significante el campo del Otro. Por ende, “todo surge de la estructura significante” (Lacan, 1973, p. 188). Pero además, Lacan señala cómo opera la función del corte en la relación del sujeto y el Otro, indicando que la “estructura se funda en lo que yo he llamado primero la función del corte, y que se articula ahora, en el desenvolvimiento de mi discurso, como función topológica del borde” [...] “la relación del sujeto al Otro se engendra enteramente en un proceso de vacío” (Ibid.).

Un pensamiento que reclama “deconstruirse”, que huye de formulaciones axiomáticas y que pretende una suerte de filosofía psicoanalítica enlaza la idea de Otro pensado, pero también de Otro desbordado. Si Lacan propone que el encuentro entre el sujeto y el Otro tiene que ver con la célebre tesis sobre su noción de significante, a saber, que un significante es lo que representa un sujeto para otro significante; entonces, cuando el significante se produce, es porque se origina en el campo del Otro haciendo surgir al sujeto, pero es el sujeto de su propia

⁵ *El poema doctrinal de Parménides*. Texto griego, traducción y notas por Martín Zubiria. 1ª edición especial-Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 2016.

significación. Se trata de que el funcionamiento del significante es de sólo reducir al sujeto a ser sólo significante movilizándolo de su mismo movimiento que lo llama a hablar como sujeto de enunciación. He aquí el conflicto y el desborde, en el movimiento significativo, del lugar del Otro entre el sujeto de enunciado y el sujeto de enunciación. Movimiento retrospectivo como prospectivo en la escena textual del *problema* del otro y *Lo Otro*.

Sobre las herencias de la modernidad y su relación con el pensamiento contemporáneo

Entre las distintas cuestiones que dan a pensar en la época moderna, la pregunta por el sujeto puede ser, sin duda, considerada como uno de los problemas fundamentales, en la medida en que en ella se deciden asuntos de orden ontológico y epistemológico de los cuales depende la comprensión de la realidad en general y del lugar que ocupa el estatuto de la razón en medio de ella. Esto se hace más evidente aún si se considera que, en último término, el rol que juega la *aufhebung* hegeliana en la modernidad es sustancial en la comprensión de una filosofía del concepto, como podría identificarse el sistema hegeliano. Ahora bien, el estatuto del Concepto no sólo atraviesa todo el sistema filosófico de Hegel sino, más aún, Hegel ha instaurado muy rigurosamente el modelo de la filosofía del sujeto.

En el párrafo § 213 de la *Lógica*, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas de 1830*, la tercera sección titulada “La doctrina del concepto”, en el tercer momento, llamado “La Idea”; Hegel define el Concepto como absoluta integración entre forma y contenido, la cual comprende y encubre lo singular y lo sensible como “Idea”.

“La idea es lo verdadero en sí y para sí, la unidad absoluta del concepto y de la objetividad. Su contenido ideal no es otra cosa que el concepto en las determinaciones del concepto: su contenido real es sólo la representación que el concepto se da de sí mismo, en la forma de su existencia exterior.” (Hegel, 1970: 148)

Pues bien, en esa “unidad absoluta del concepto y de la objetividad”, tal como se indica en la cita, la única función que aparece es la de integración, pero dentro de una tautológica objetividad. A su vez, aquí Hegel expresa un pensar conceptual en el cual contenido y forma son integrados en una unidad. Dicho de otra manera, el modo de pensar, esto es, el contenido

está *en* la forma del pensamiento conceptual, a saber, en la Idea, pero aún en su momento formal.

Para explicitar el momento formal, en el capítulo segundo titulado «Las esencialidades o determinaciones de reflexión», de la sección primera de la *Doctrina de la Esencia*, en la página 457 de la edición del año 2011 de Félix Duque, Hegel desarrolla una crítica a las determinaciones de reflexión en su forma de principios o proposiciones que se han reconocido y admitido como válidas, bajo leyes universales del pensar y, de manera inmediata, como un pensar verdadero.

La especificidad de su crítica es que la manera cómo se han considerados las determinaciones, bajo este principio, obedece a una actividad de la reflexión que capta dichas determinaciones en la forma de una particularidad. El ejemplo utilizado es mediante el concepto de identidad, siendo su fórmula proposicional: “Todo es igual a sí mismo” o, lo que es lo mismo: $A=A$. Si bien esta fórmula es afirmativa; lo cierto es que indica, implícitamente, una negación a la contradicción, a saber, A no puede ser al mismo tiempo A y no A. Por su parte, este principio de igualdad, como sinónimo de identidad, en la fórmula proposicional “Todo es o Todo tiene un estar”, conlleva inferir que aquella fórmula se basa en un principio lógico por medio del cual sus determinaciones son predicados de Todo.

Por ende, las categorías inscritas en la proposición “Todo es igual a sí mismo” remiten a que aquello que es afirmado sólo se afirma del ente, es decir, requiere a su vez de la referencia a un sujeto, siendo el sujeto en dicha proposición Todo o A y su predicado “es igual a sí mismo”. Las consecuencias derivadas de este principio lógico, con pretensión de validez universal y ley del pensar, implican que dicha fórmula se aplica para Todo como para cada Ser de forma genérica. Así, dirá Hegel:

“Lo que estas proposiciones tienen de torcido es que tienen por sujeto al ser, a Todo algo [lo que sea]; con ello despiertan de nuevo al ser, enunciando de algo determinaciones de reflexión: la identidad; pero como si se tratara de cualidades que el ser tuviera dentro de él: no en sentido especulativo, sino en el de que algo, como sujeto, sigue estando en calidad de ente, sin haber pasado a la identidad, etc., como a su verdad y su esencia” (Hegel, 2011, 458).

El uso del término identidad, bajo este principio lógico de la proposición, sugiere que el pensamiento puede actuar de forma idéntica que aquello que causa su predicación. Así mismo, hace referencia a que las determinaciones de reflexión, entendidas de esta manera [lo que ha sido la tradición ontológica del Ser y el tratamiento de las categorías entendidas desde Aristóteles hasta Kant], *dan forma* a un pensar cuyo principio de identidad implica que las determinaciones se *con-forman* como iguales a sí mismas, en ellas mismas, sin respecto a otro [sin diferencia] y sin contraposición; puesto que están determinadas unas frente a las otras; ya que son proposiciones que, al venir establecidas como leyes absolutas del pensar, terminan siendo afirmaciones inmediatas, en virtud de las cuales el pensamiento sólo actúa enumerándolas una después de otra, de manera que no aparecen en referencia alguna entre ellas. Hegel concluye lo siguiente. “sí Todo es idéntico consigo, entonces no es diverso, no hay diferencia, no hay Otro, ni está contrapuesto, ni tiene ningún fundamento.” (Hegel, 2011: 459).

Esta crítica hecha por Hegel sostiene, por una parte, la afirmación del principio de identidad inscrita en el sujeto como fundamento último del pensar; por otra parte, y al mismo tiempo, su existencia y su realidad se conciben según el modo en que los objetos de la experiencia existen y son reales, ya que dicho modo es la medida según la cual nuestro entendimiento es capaz de conocer. Así, la realidad de un objeto depende en último término de que su representación tenga lugar en una conciencia, la cual a su vez debe ser consciente de la presencia actual de dicho objeto en ella.

Siguiendo el hilo conductor, culminaremos este apartado indicando lo siguiente y es que se puede decir que la filosofía moderna ha descansado sobre el fundamento de la representación o sobre la reducción de lo real en lo representado. Descartes sería, evidentemente, el origen de esta inversión cuyo resultado ha sido hacer del sujeto, de la conciencia, la medida de las cosas reducidas a ideas e imágenes que el pensamiento encuentra en él [el *subjectum*].

Por tanto, representación y subjetividad tienen el mismo origen: la reducción de las cosas a objetos situados delante del pensamiento. De este modo, aparece la soberanía del Yo [Ego] que se convierte, así, en el juez de la verdad atribuyéndose a sí mismo un valor absoluto (Descartes, 1977, 2010). En consecuencia, la época cartesiana daría lugar a un paradigma de la representación en tanto momento de una idea de representación comprendida como realidad mental, es decir, como un pensamiento en cuanto presencia de alguna cosa que se presenta en ella-misma.

El problema se plantea, en el ámbito de la ontología, como un privilegio del pensamiento que ha transformado el «ser» en ideas y presencia, en identidad del pensamiento, conllevando, así, una ontología de LA representación como principio de razón y certeza de verdad: lo que es «puesto», esto es, «re-presentado» por y para el sujeto es «puesto» como verdad. De suerte, que el primado del objeto de la representación, puesto como verdad, desaparece en el primado del objeto representado fenomenológicamente, es decir, en una «apariencia» sensible, perceptible de lo que es dado. Y que no es sino la estructura espacio temporal constitutiva de la sensibilidad planteado por Kant. (Kant, 2006, pp. 63-90).

Por último, una de las mayores consecuencias en la crítica contemporánea respecto a los tiempos modernos se refiere a este ámbito de la ontología, en el sentido que el «ser», incluido el nuestro, se ha perdido y ha vuelto una técnica individualizada y atomizada. Heidegger será el principal autor de esta especificidad del olvido del «ser» inclinándose a su «historia». Particularmente, se trata de la inclinación en términos de una puesta en escena de la historia de la metafísica como dominio de la representación (imagen y visión del mundo que se representa como representación, como presencia); como dominio de la subjetividad (principio del antropoceno en tanto abuso del subjetivismo, prevalecimiento del YO, supremacía individual), y de este olvido del ser (Heidegger, 1951, 2010). En consecuencia, la esencia de la modernidad será el mundo de la representación que se funda en «el mundo es mi representación» (Schopenhauer, 2013). Estas consecuencias, siguen levantando una aporía en lo que respecta a un pensamiento de lo otro, ya que aún predomina un principio de representación entre el sujeto y su doble representado.

El inconsciente (im)pensado

El apartado titulado *El cogito y lo impensado* del capítulo “El hombre y sus dobles”, dentro de la obra de Michel Foucault *Las palabras y las cosas*, resulta particularmente iluminador para dar cuenta del funcionamiento de la representación en la conformación de la “imagen del mundo” (Heidegger, 2010, 91) en la modernidad. Siguiendo los lineamientos de la obra de Foucault, antes de la aparición del hombre en el siglo XIX la ley de la representación, que ya gobernaba desde el siglo XVII, regía el orden de las cosas. Orden que se estructuraba en discursos manifestados en la gramática, en el análisis de las riquezas y en la historia natural.

Posteriormente, con el surgimiento del hombre, que no es sino el surgimiento de las ciencias humanas, aquellos discursos regidos por la ley de la representación sobre la gramática, el análisis de las riquezas y la historia natural comenzarán a tener su propio devenir transformándose en: filología, economía política, biología. Desde este punto de vista, el apartado del *Cogito y lo impensado* puede dar una visión distinta, pero a la vez crítica, de los rasgos más propios de la época moderna:

“Si el hombre es, en el mundo, el lugar de una duplicación empírico trascendental, si ha de ser esta figura paradójica en la que los contenidos empíricos del conocimiento entregan [...] las condiciones que los han hecho posibles, el hombre no puede darse en la transparencia inmediata y soberana de un cogito; pero tampoco puede residir en la inercia objetiva de lo que rectamente no llega y no llegara nunca, a la conciencia de sí. El hombre es un modo de ser tal que en él se funda esta dimensión siempre abierta, jamás delimitada de una vez por todas, sino indefinidamente recorrida, que va desde una parte de sí mismo que no reflexiona en un cogito al acto de pensar por medio del cual la recobra; y que, a la inversa, va de esta pura aprehensión a la obstrucción empírica, al amontonamiento desordenado de los contenidos, al desplome de las experiencias que escapan a ellas mismas [...]de lo no pensado.” (Foucault, 1968: 313-314).

En la parte central de este párrafo, Foucault menciona “esta dimensión siempre abierta que va desde un sí mismo que no reflexiona en un cogito al acto de pensar”. Dicha mención podría pasar desapercibida, si no fuera porque toda la discusión en la que se ocupa Foucault en este apartado, constituye una respuesta a la afirmación de un pensar que evidencia un yo y, por ende, evidencia a un pensamiento que siempre se piensa. Dicho de otra manera, la discusión en la que se ocupa Foucault, a propósito de esta cita en general y aquella mención en particular, resume el problema fundamental de la cuestión de lo trascendental del pensar que se conoce y se piensa enraizado en la constitución de la subjetividad, pero, también en una articulación con la identidad; e incluso con la mismidad.

Se podría decir que, en este pequeño texto de Foucault, titulado *El cogito y lo impensado*, todos los elementos constitutivos de la modernidad están presentes. Incluso, la concurrencia de tales nociones -cogito, conciencia de sí, empírico-trascendental, no-pensado- en aquel párrafo citado no tiene nada de antojadiza y deja en evidencia que el vínculo que las reúne o las distingue no posee un carácter meramente conceptual, sino que posee más aún, un carácter histórico y de herencias de tradiciones. En efecto, del examen crítico que precede a este fragmento queda claro que el vínculo entre dichos elementos proviene de la controversia que causó una meditación en torno a la duplicación empírico-trascendental, así como otra duplicación que Foucault observa en relación al cogito cartesiano y al cogito moderno, tal como la leía Foucault en la modernidad.

Precisamente, esta distinción enraizada en la duplicación empírico-trascendental fue lo que, en último término, movió a Foucault a examinar que el tema del doble ha conducido a distintos grados de duplicidad. Una primera duplicidad, es entre lo conocido y lo desconocido dentro de la duplicidad: pensado e impensado. Una segunda duplicidad, es entre el cogito moderno y el cogito cartesiano y cómo el cogito moderno responde a la interrogación de lo no-pensado y no necesariamente a la afirmación de un yo soberano trascendental, instaurándose una forma de reflexión que interroga al ser del hombre en la cual el pensamiento se dirige y se articula con lo impensado.

El texto de Foucault apunta fundamentalmente al hecho de que la episteme de la modernidad no giraba en torno a la fundación del cogito cartesiano, en cuanto afirmación subjetiva del sujeto pensante o un pensamiento que se piensa a sí mismo y que se legitima a partir de la afirmación de un yo-identidad; sino de una ontología de lo impensado que no afirma el ser-Uno consigo mismo, como primacía del “pienso”; sino que, en la relación del hombre con lo impensado se descubre aquello que no puede darse a su reflexión ni a su conciencia, y que no es sino el inconsciente. Desde esta perspectiva, si lo impensado habita en y como inconsciente en el hombre, es porque existe una relación entre lo impensado e inconsciente que, si bien, viene de la reflexión moderna del cogito, tal como la piensa Foucault (que no es el cogito cartesiano); lo cierto es que es una relación arqueológicamente contemporánea.

La consecuencia más importante de esto es que, en la medida en que la razón intenta conocer lo impensado y que puede traducirse como lo incondicionado, del mismo modo en que conoce el pensamiento que se piensa como yo y como conciencia de sí, –cuyo conocimiento es condicionado–, al parecer se encontraría en contradicción consigo misma. Sin embargo, lo impensado o lo incondicionado no habita como una razón retorcida, como locura, sino que habita como lo Otro. Se trataría de un doble que el pensamiento moderno no ha hecho sino instaurar la ley de pensar lo impensado.

Ahora bien, Foucault, luego de analizar lo impensado como ese Otro-doble; luego de establecer el operador de una acción en el pensar como proceso transformador cuando se va pensando y va descubriendo, en su acto de aproximación, lo impensado concluye que el pensamiento moderno no ha podido establecer una moral, porque si el pensar es una acción, en su articulación con lo Otro-doble impensado, necesariamente se torna peligrosa, a saber, un “acto peligroso” (Foucault, 1968: 319). En respuesta a este dilema, Foucault llegará a sostener que, “el pensamiento moderno avanza en esta dirección en la que lo Otro del hombre debe convertirse en lo Mismo que él” (Foucault, 1968: 319).

El Otro (im)pensado

A partir del análisis hecho en los apartados anteriores, es posible ahora tener un punto de partida para pensar el *problema* del Otro en la filosofía contemporánea. En *L'inquietante étrange* (1919) Freud llega a sostener el carácter manifiesto de esta extrañeza pasando revista por diferentes episodios por los cuales lo siniestro aparece: sea como una incertidumbre intelectual, sea a través del estudio de los sueños, los fantasmas y los mitos para dar cuenta del miedo a la castración y de otras pérdidas. También, Freud nos recuerda que esto viene de procesos psíquicos donde el Yo se pone como algo extraño de sí.

La problemática del Yo, como algo extraño de sí, se expresa a partir del tema del “doble” (Lacan, 1966) que puede ser entendido como una ruptura incontrolable en sus efectos de sometimiento y no-resistencia a lo *otro* extraño, en cuanto aparece como una antinomia específicamente ligada a una imagen siniestra y sombría que inscribe, en la ruptura entre el Yo y su doble, a la vez lo exterior equilibrado del Yo y su interior demoníaco (que, en una de sus traducciones de la inquietante extranjería, Freud indica que en la lengua árabe significa demoníaco). Ya, Freud lo afirmaba diciendo que en la “figura del «doble», nos vemos obligados a confesar que nada de lo que hemos dicho nos explica el grado extraordinario de inquietante extrañeza que le es propio.” (Freud, 1919: 14). En consecuencia, en la figura del doble habita de forma inherente algo siniestro que, según Freud, proviene del hecho que “el doble se ha transformado en imagen de espanto”.

La posibilidad de un Yo y su doble, de un más allá del Yo que, por medio del doble, se expresa la extrañeza inquietante destinada a descartar una resistencia que sea solamente reactiva, diseña una nueva figura de lo íntimo/interior, a saber, del *otro* en lo *Otro*. Aquí se juega la cuestión de saber si aquello determina un inevitable destino que marcaría un obstáculo, esto es, la imposibilidad de liberar al sujeto del propio dominio de lo *Otro*. La misma cuestión vale para su contrario, a saber, si con la inscripción de una imposibilidad se da una forma de violencia subjetiva y si esta violencia marcaría, en su ejercicio de resistencia a dicha imposibilidad, una ruptura que abre necesariamente a una liberación.

Por ende, abre a la posibilidad de otra salida. Se trataría, entonces, de intervenir aquel destino inevitable escogiendo, a su vez que transitando, entre posibles antinomias.

Tal vez sea para escapar de esa inquietante extranjería que insta lo *Otro* o escapar de esta reiteración o, más bien, del automatismo de repetición, tal como lo indica Freud en su texto de 1919, que esa forma de violencia subjetiva aparece con el fin de desarticular la lógica del supuesto inextirpable sometimiento reiterativo del Yo a su *otro*, en cuanto doble, en eso *Otro*. Pues, conforme a la tradición psicoanalítica, este sometimiento o dependencia ha garantizado su mecanismo de repetición inscrito en el inconsciente, como también ha articulado lo interior y exterior del Yo en cuanto operación simultánea que determina la constitución del sujeto sea como *arché* (causa, principio, origen), sea como su efecto. Pero también ha garantizado, a través de aquel sometimiento y según la teoría lacaniana, la dependencia del sujeto al significante en falta.

Ahora bien, estas afirmaciones sostienen los prismas de las teorías del poder desarrolladas por Althusser, Deleuze/Guattari y Foucault (Yoshiyuki, Sato, 2007) y que dan lugar a una sucesión de concepciones de lo que sea el mecanismo de introyección del poder, el cual determina al sujeto por el mismo efecto de su interiorización. Sin embargo, este ejercicio de sustitución, por parte de las teorías del poder enmarcadas en el estructuralismo, no implica una operación similar con el mecanismo de introyección del significante, tal como lo plantea Lacan. En su texto *Pouvoir et resistance: Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser* (2007), Sato Yoshiyuki señala:

“El mecanismo del poder no tiene efectivamente nada que ver con aquel del significante. Los préstamos de esas teorías del poder que hacen a la teoría psicoanalítica se refieren más bien al mecanismo de “interiorización (*Verinnerlichung*)” o de “introyección (*Introjektion*)” del objeto (Freud) y de la “posición excéntrica del sujeto” (Lacan) que de ella se deriva: el sujeto está determinado por “algo” que él interioriza pero que no está bajo su control; y es en este sentido que el sujeto es “excéntrico” con respecto a este “algo”, del interior del sujeto mismo, por el efecto de su interiorización”.

Puesto que el sujeto mismo está constituido por esta interiorización, él es entonces “excéntrico” respecto al poder interiorizado. Bajo enfoques críticos, pero indudablemente influenciados por la teoría “estructuralista” de Lacan, Althusser a teorizado los mecanismos de interpelación y de reconocimiento/desconocimientos ideológicos, Deleuze/Guattari aquellos del sometimiento edípico por el sistema familiar capitalista y Foucault aquellos de la inversión e interiorización del poder realizados por los dispositivos disciplinar. Estas tres teorizaciones, aparentemente diferentes, comparten la misma teoría del sometimiento efectuado por la interiorización del poder, así como aquella de la posición “excéntrica” del sujeto [...] las tres fundan sus enfoques sobre la teoría psicoanalítica “estructuralista” de Lacan.” (Yoshiyuki, 2007: 10-11)

Precisamente en relación a los modos en que se han desplegado las herencias de la modernidad en relación a la posición polémica de la identidad en la constitución subjetiva de la mismidad, y su relación o velamiento del Otro (im) pensado, es que las discusiones con Hegel y el psicoanálisis adquieren un aspecto importante que exige un examen más detallado y más fino que el que se puede llevar a cabo en estas breves reflexiones in-conclusivas. Baste, por ahora, con que se enuncie el problema aún latente de un otro *en Lo Otro* (im)pensado.

Referencias bibliográficas

- Deleuze, G. (1968). *Différence et répétition*. Presses Universitaires de France.
- Derrida, J. (1987). *Psyché. Invention de l'Autre*. Galilée.
- Descartes, R. (2010). *Discurso del método*. Espasa-Calpe.
- Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas*. Alfaguara.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas*. Ediciones Siglo XXI.
- Freud, S. (1919). *L'inquiétante étrangeté (Das unheimliche)*
<File://C:/Users/loren/Desktop/libros/inquietante-etrangete.pdf>.
- Heidegger, Martin. (2010). *Caminos de bosque*. Alianza Editorial.
- Heidegger, Martin. (1951). *Ser y tiempo*. Ediciones Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1970). *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*. Gallimard.

- Hegel, G. W. F. (2011), *Ciencia de la lógica. La lógica objetiva: la doctrina de la esencia*. Abada editores.
- Kant, E. (2006). *Crítica de la razón pura*. Prólogo, traducción, notas e índice de Pedro Ribas. Taurus.
- Lacan, J. (1966). *Le Seminaire, les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Du Seuil.
- Levinas, E. (1971). *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Le livre de Poche.
- Lyotard, J.F. (1979). *La condition postmoderne*. Les éditions de Minuit.
- Nietzsche, F. (2000). *La voluntad de poder*. Editorial EDAF.
- Parménides. (2016). *El poema doctrinal de Parménides*. Traducción y notas por Martín Zubiria en colaboración de Juan José Moral. 1ª edición especial- Mendoza- Universidad Nacional de Cuyo.
- Vattimo. G. (1996). *El fin de la modernidad*. Gedisa.
- Yoshiyuki, S. (2007). *Pouvoir et resistance: Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser*. L'Harmattan.

LA ADMINISTRACIÓN SOCIOPOLÍTICA DEL BARRIO “CRÍTICO” GUBERNAMENTALIDAD Y ECONOMÍA DE LOS SENTIMIENTOS MORALES EN LAS INICIATIVAS DE REGENERACIÓN URBANA

Andrés Durán¹

Resumen/ *Abstract*

El presente artículo constituye una reflexión teórico-política acerca de las estrategias de “regeneración urbana” desarrolladas por el Estado de Chile en las últimas décadas, las cuales se han movilizadas con el propósito de mitigar problemas de convivencia, seguridad y violencia, identificados en barrios que han sido calificados como “desorganizados”, “vulnerables” y “críticos”. En particular, el texto recoge el planteamiento de Michel Foucault sobre la “gubernamentalidad” y el de Didier Fassin sobre la “economía de los sentimientos morales”, para desde ahí examinar de qué modo y en qué sentido las iniciativas del Estado sobre los sectores populares hacen funcionar una determinada administración sobre la pobreza, en nuestra sociedad neoliberal. Al final del texto se propone una lectura problematizadora de las iniciativas de intervención territorial, evidenciando que una focalización en la cuestión del barrio ha implicado una desatención de las condiciones estructurales de desigualdad e injusticias que operan como fuentes de los conflictos locales que vivencian los habitantes.

Palabras claves:

Políticas de regeneración urbana, barrio, gubernamentalidad, economía de los sentimientos morales.

THE SOCIOPOLITICAL ADMINISTRATION OF THE “CRITICAL” NEIGHBORHOOD GOVERNMENTALITY AND ECONOMICS OF MORAL SENTIMENTS IN URBAN REGENERATION INITIATIVES

Abstract

This article constitutes a theoretical-political reflection on the “urban regeneration” strategies developed by the State of Chile in recent decades, which have been mobilized with the purpose of mitigating problems of coexistence, security and violence, identified in

¹ Chileno, Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Correo electrónico andres.duran@uacademia.cl

neighborhoods. who have been classified as “disorganized”, “vulnerable” and “critical”. In particular, the text includes Michel Foucault's approach to "governmentality" and Didier Fassin's approach to the "economy of moral sentiments", to examine from there how and in what sense the State's initiatives on the popular sectors They make a certain administration work on poverty, in our neoliberal society. At the end of the text, a problematizing reading of the territorial intervention initiatives is proposed, showing that a focus on the issue of the neighborhood has implied a neglect of the structural conditions of inequality and injustice that operate as sources of the local conflicts experienced by the inhabitants.

Keywords:

Urban regeneration policies, neighborhood, governmentality, economy of moral feelings.

1.Unos barrios desorganizados, vulnerables y peligrosos.

Aun a finales de la década del 90' del siglo pasado, la preocupación de las autoridades política acerca de la pobreza urbana en Chile estuvo vinculada, en lo fundamental, al problema histórico de la falta de vivienda social, que afectaba todavía a miles de familias (Rodríguez y Sugranyes, 2010). Profundizando una política heredada de la dictadura militar, los gobiernos de la Concertación de Partidos por la Democracia emprendieron los esfuerzos necesarios para remediar la situación, facilitando el marco para la producción masiva de viviendas sociales, como nunca se había hecho a nivel nacional. En estrecha articulación con el sector empresarial de la construcción, y apoyándose en un enfoque subsidiario, miles de casas con “interés social” fueron levantadas durante los años 90' en distintos sectores de la ciudad, logrando convertir a la figura de poblador en un nuevo propietario, gracias a la política gubernamental que se conoció como de “llave en mano” (Rodríguez y Sugranyes, 2010).

Ahora bien, con la llegada del nuevo siglo la pobreza no deja de componer el paisaje urbano de la ciudad, evidenciándose, no obstante, una importante transformación en la mirada que la hace inteligible, dando cuenta de nuevas preocupaciones. Y es que, con el pasar de los años, aquellos territorios producidos al calor de la política de “llave en mano” comenzaron en encender las alarmas del Estado, dada la emergencia de situaciones complejas no antes apreciadas. Por doquier, antiguas poblaciones, pero sobre todo muchas de las que habían sido recientemente creadas en el período de la transicional, comienzan a dar luces de dificultades,

en una lista de problemáticas que con el tiempo se amplifica: viviendas recientemente construidas que comienzan a dar signos de un rápido deterioro, sectores con profundos problemas de urbanización, sin dotación de servicios urbanos mínimos (Rodríguez, et al., 2013). Pero será sobre todo por el lado de las relaciones sociales entre los habitantes y de éstos con sus territorios lo que comienza a ser visibilizado por el Estado como aquello que preocupa (Manzano, 2009).

En muchos de los nuevos sectores se identificará, por un lado, dificultades de asociatividad entre vecinos: falta de organización de las comunidades en torno a propósitos comunes (Tironi, 2003), bajos niveles de participación para el desarrollo de iniciativas compartidas (Lunecke, 2009), una convivencia social cada vez más deteriorada, así como usos inadecuados de los espacios públicos (Vanderchueren, et al., 2003; Olavarría et al., 2008). Pero se detectará, por otro lado, un aumento de situaciones complejas porque atentan, se dijo, contra el resguardo orden y la seguridad pública, afectando de manera importante a las comunidades de habitantes, y a la sociedad en general (Lunecke y Ruiz, 2007; Manzano, 2009; Vanderchueren, 2016). En esta última línea de consideraciones, el Estado no ha dejado de colocar su atención sobre prácticas que van desde el aumento de riñas entre “bandas” de un mismo sector, pasando por prácticas delictuales como el robo, el porte ilegal de armas o el tráfico de drogas, hasta la resolución de conflictos territoriales sobre la base de la utilización de la violencia; prácticas todas que podrían en entredicho el estado de derecho que debe imperar (Ruiz, 2013).

Desde entonces, muchas comenzaron a ser las maneras de nombrar lo que aparecía como problemático para las autoridades de turno. Se ha sostenido que si la situación de pobreza urbana ha cambiado desde el retorno a la democracia, es sobre todo porque a nivel nacional se asiste, como en otros lugares del mundo, a la emergencia de territorios en que reina la calamidad: “barrios desorganizados” que no logran articular, al nivel de las relaciones sociales, iniciativa que puedan actualizar prácticas de apoyo mutuo para enfrentar desafíos comunes; barrios “vulnerables” (Manzano, 2009) que evidencian problemas de deterioro de la convivencia interna de sus habitantes, así como la presencia de entornos físicos cada vez más degradados; pero sobre todo, barrios “críticos” (Ruiz, 2013), que se comienzan a

caracterizar por encaminar, en su interior, prácticas reñidas con la ley, es decir, modalidades de habitar los sectores urbanos que aumentan, por lo tanto, sus grados de peligrosidad internos y externos. Si desde los años 2000 en adelante nuevas formas del decir fueron generadas por parte del Estado, esto tuvo que ver tanto con la necesidad de hacer inteligibles problemáticas sociales que aparecen por entonces con un rostro poco conocido -una nueva pobreza cruzada por la inseguridad-, como también con la con posibilidad de ofrecer respuestas novedosas pero urgentes en torno de tales dificultades.

Como ha ocurrido en otras partes del mundo (De Castro, 2018; Letelier, 2018), tal preocupación prontamente situó al “barrio” como operador conceptual central tanto para comprender el cúmulo de dificultades, como para ofrecer medidas de resolución. Se ha argumentado que es del barrio de lo que hay que preocuparse, en la medida en que allí no solamente se concentran, sino que se gestan las nuevas dificultades que deben enfrentar las comunidades y por su puesto el Estado. Es en cada barrio “desorganizado”, “vulnerable”, “crítico”, se ha dicho, que habrá que colocar todas las fuerzas de gobierno, en la medida en que ellos es posible identificar las fuentes de la pobreza al mismo tiempo que de la transgresión a la ley (Letelier, 2020). Pero es apropiado de la escala barrial también que se pensará en un horizonte de posibilidades para mejoramiento y rehabilitación de la calidad de vida de sus residentes.

En este marco de consideraciones, las preguntas en torno al rol central del “barrio” no tardaron en llegar desde lugares de enunciación diferentes: ¿Por qué, a pesar del paso de los años e incluso considerando un recambio de habitantes en muchos de ellos, situaciones de inseguridad y violencia persisten? (Manzano, 2009) ¿Qué es necesario producir por parte del Estado para mejorar la calidad de vida de quienes no solo viven en condiciones de vulnerabilidad socioeconómica sino además de inseguridad? ¿Cómo hacer que las formas de vida de los habitantes participen de modalidades virtuosas en términos de ciudadanía territorial? (Ruiz, 2013) ¿De qué modo lograr que los habitantes puedan reencontrarse con sus entornos próximos de desenvolvimiento? ¿Cómo habilitar una apropiación adecuada de los espacios públicos, de modo que resguarde el orden en cada sector? ¿Cómo hacer para que las dificultades relacionales que se presentan en los territorios puedan resolverse por una vía

pacífica, sin necesidad de recurrir a las formas de la violencia, ni a la transgresión de la ley? ¿Cómo hacer para que los vecinos se impliquen en formas adecuadas de encuentro con el otro, alejados de aquellas redes de participación devienen en un “capital social perverso” (Lunecke y Ruiz, 2007), productor de inseguridad?

Como se advertirá, cada una de estas preguntas enuncian, de alguna manera, la transición o cambio en la mirada que el Estado comienza a tener respecto de la pobreza urbana que llega con el cambio de siglo, donde la cuestión “barrial” se instalará como foco privilegiado de una perspectiva sociopolítica desafiada a administrar la vida de los sectores populares, en los márgenes de la ciudad.

1. Las iniciativas de regeneración urbana como respuesta del Estado a la nueva configuración de la pobreza.

Las respuestas ofrecidas por el Estado, a través de la política pública, lograrán dibujar, desde los años 2000, todo un diagrama gubernamental de actuación sobre aquellos territorios que presentan dificultades como las anteriormente indicadas. Lo que se ha conocido desde entonces como política de “regeneración urbana” (Paquette Vassalli, 2020; Bustos y Castillo, 2020) ha sido la modalidad de gobierno por excelencia para enfrentar el cúmulo de problemas identificados en cada barrio urbano golpeado por la injusticia y la desigualdad. En nuestro contexto nacional, estas iniciativas han sido encaminadas, en lo fundamental, desde el Ministerio de Vivienda y Urbanismo, por un lado, y desde el Ministerio de Interior y Seguridad Pública, por otro. De una parte, el programa de Recuperación de Barrios, ampliamente reconocido como programa “Quiero mi Barrio” (Zapata y Arias, 2008), fue diseñado para enfrentar las múltiples dificultades relacionadas con la disminución de cohesión social en los territorios, y con el deterioro en el uso de los espacios públicos, dificultades que se expresan, a la vez, en una variedad no menor de situaciones necesarias de contrarrestar. Operando sin interrupción desde su creación en el año 2005 (Ulriksen, 2019), los esfuerzos se han movilizad en centenares de sectores urbanos del país para mejorar los espacios de desarrollo comunitarios, para la reconversión estratégica de sitios urbanos deshabitados, o para cambiar la imagen deteriorada del territorio; pero si estos esfuerzos interventores se han sostenido en el tiempo, es también en un horizonte de fortalecimiento de

otros elementos indispensables para la construcción de territorios que propicien la integración social: potenciamiento del sentido de comunidad, incremento de la identidad barrial, fortalecimiento de la identificación positiva del habitante con el entorno próximo, promoción de la convivencia respetuosa, en un marco de implicaciones que resguarden una participación de las comunidades. En una consideración muy esquemática y sin duda reducida de este programa, es posible indicar que su propósito ha estado orientado a la modificación el complejo par que vincula “deterioro social de las relaciones” y “deterioro físico de los entornos” (Ministerio de Vivienda y Urbanismo, 2007).

De otra parte, las iniciativas provenientes del Ministerio de Interior y Seguridad Pública han sido más diversas, y más intermitentes desde el punto de vista de la duración de las implementaciones, encontrando aquí una miríada de articulaciones sociopolíticas, esta vez en aquellos barrios denominados como “críticos”: las iniciativas van desde el programa Barrio Seguro, inaugurado el año 2001, el Barrio en Paz (2010), Programas para Barrios de Alta Complejidad (2014), hasta el Barrios Prioritario, con vigencia hasta nuestros días. Sin embargo, a pesar de las diferencias en los nombres o temporalidades de implementación de estos programas, un hilo conductor organiza y dirige estos esfuerzos gubernamentales, a saber, el control sociopolicial de los territorios, en un horizonte de contención de una vulnerabilidad concebida sobre todo como delictual (Ministerio de Interior y Seguridad Pública, 2015. Es en esta línea de consideraciones que se han formulado los propósitos particulares de las acciones de promoción de la seguridad, avanzando en la ejecución de prácticas que logren disminuir el temor por parte de los habitantes, al mismo tiempo que habiliten un empoderamiento de las comunidades, quienes deben asumir un papel protagónico y responsable en el resguardo de la seguridad y en la prevención de la violencia territorial (Fruhling y Gallardo, 2012; Vanderchueren et al., 2004;).

En un período relativamente corto de tiempo, la idea de que a los barrios urbanos pobres hay que “regenerarlos” o “rehabilitarlos” (Paquette Vassalli, 2020), desde iniciativas de intervención estatal con énfasis en la convivencia y en la seguridad, comenzó a granar terreno y adhesión en nuestro contexto nacional, amplificándose progresivamente el número de barrios que serán objeto de actuación estatal, dibujándose así un diagrama gubernamental de

tratamiento de la pobreza urbana, que vincula elementos territoriales, de asociatividad, y de seguridad.

2. Las iniciativas de regeneración urbana entendida como racionalidades de gobierno

Las iniciativas de regeneración urbana emprendidas por el Estado pueden ser concebidas como un tipo de gubernamentalidad de nuestro tiempo, vale decir, siguiendo a Foucault (2013), como una modalidad histórica de conducción sociopolítica de la vida de ciertas poblaciones, que se articulan y fundamentan de conformidad con argumentos producidos desde saberes expertos, y en sintonía con valores específicos que las autoridades de turno desean promover.

En tanto que “gubernamentalidad”, las operaciones de regeneración urbana siguen un esquema que ha sido reconocido para otros casos (Rose, 2019; Vázquez, 2021). En primer lugar, se trata de una racionalidad que colabora en la producción de un fenómeno social, convirtiéndolo en problemático para la sociedad, y necesario de atender por las autoridades políticas (Rose, 2019). Para el caso de análisis que nos convoca, cabe destacar que el haber situado al territorio popular como un espacio que altera la vida de los habitantes y de la sociedad, y el haber fijado en él elementos concernientes a la erosión de los lazos sociales y al aumento de los conflictos que devienen en prácticas que transgreden la ley, habilitó, en primer término, la entrada del barrio “desorganizado”, “vulnerable” y “crítico” en un entramado gubernamental amplio, lo que ha permitido sostener el argumento acerca de que la pobreza urbana habría cambiado de rostro con el paso de los años, transformando profundamente sus características. Desde esta operación, lo problemático en los sectores populares, desde las autoridades de turno, ha dejado de ser la falta de techo o la concentración homogénea de problemas económicos, para pasar a relacionarse cada vez más con la conflictiva convivencia de los habitantes de los territorios, y con la promoción de prácticas delictuales.

En segundo lugar, la gubernamentalidad ha avanzado en una promoción de ciertos “ideales” acerca del habitar urbano, ideales que operan por contraste respecto de aquello que es

considerado como necesario de intervenir (Vázquez, 2021). De este modo, si el problema del barrio es concebido con relación al declive de relaciones sociales comunitarias y al aumento de la violencia, el ideal hacia el cual hay que tender es a la producción de entornos en lo que reine la “ciudadanía” y la “virtud cívica”: el respeto, la participación, el trabajo conjunto, la promoción de la seguridad y la no violencia. Las acciones gubernamentales de rehabilitación urbana emergen, pues, justo en el momento en que se establece como inadecuado, perjudicial, peligroso o anormal una serie de sucesos acontecidos en lo territorial, y cuando entonces tales situaciones son enfrentadas a una situación otra e ideal que debe configurarse, justamente gracias a iniciativas impulsadas por diferentes actores de gobierno acreditados en la materia. La situación ideal opera, en este caso, como horizonte hacia donde deben tender los objetivos del trabajo de las intervenciones. En este caso es el barrio, sin más, es aquel lugar de llegada esperado para efectos de cumplir con los propósitos de gobierno.

En tercer lugar, la gubernamentalidad sobre los emplazamientos “desorganizados”, “vulnerables” o “críticos” ha de considerar perspectivas expertas que habilitan no solamente una mejor comprensión de las problemáticas identificadas, sino, además, de una batería de argumentaciones que justifican las iniciativas de actuación que han de encaminarse (Rose, 2019). En el contexto de las regeneraciones urbanas, las consideraciones expertas han provenido desde las ciencias sociales preocupadas por la pobreza del último tiempo, las cuales han ofrecido explicaciones teóricas que han sido muy bien consideradas por las autoridades de turno. A este respecto, cabe destacar la ampliamente conocida perspectiva del “efecto de barrio” (Ruiz-Tagle, Álvarez, Labbé, 2021) y los conceptos particulares de “capital social” (Ruiz, 2012) y “eficacia colectiva” (Olavarría et al., 2008), que se derivan de aquella. En esta línea de conceptualizaciones expertas, los términos van dibujando un argumento que se alimenta internamente: si los problemas de la pobreza urbana de nuestro tiempo deben ser analizados a una escala barrial, es porque justamente sus dinámicas participan de manera activa en el desarrollo de aquello que se ha vuelto problemático, comportando un papel relevante (Letelier, 2018). El efecto de barrio, desde el punto de vista de la literatura especializada, indica que más allá de las características particulares que comporten los habitantes, hay ciertos procesos que se desarrollan a nivel local que permiten explicar a la nueva configuración de la pobreza (Larenas, Fuster, Gómez, 2018), en un

entramado complejo que vincula concentración de problemas económicos, vulnerabilidad social y física de un territorio, y desarrollo violencia interpersonal (Manzano, 2009). Los conceptos difundidos de “capital social” y “eficacia colectiva” se han transformados así en operadores explicativos altamente acogidos por la gubernamentalidad territorial en curso. Si la noción de “capital social” da cuenta de la pérdida de recursos compartidos por parte de los habitantes de los sectores populares para abordar las dificultades (Ruíz, 2012), la de “eficacia colectiva” indica el modo en que los actores van progresivamente perdiendo, a su vez, las posibilidades actualizar valores aceptados por la sociedad, viéndose imposibilitados de implementar voluntades que son necesarias para el despliegue de un control “social informal” en los sectores (Olavarría et al., 2008). Conjuntamente ambos planteamientos indican que estaríamos en presencia de una erosión de los lazos sociales, un desgaste de los vínculos entre vecinos, un declive de lazos fuertes entre los habitantes, una pérdida de la confianza hacia las instituciones formales, todo lo cual se agrava en contextos de desorganización social. El efecto identificado por esta perspectiva de trabajo es que en territorios con bajos niveles de cohesión social, con un tejido asociativo deficitario, con escasa voluntad para atender a los problemas del territorio, la toma de control del barrio para el desarrollo de prácticas transgresoras de la ley se torna una realidad cada vez más cotidiana (Lunecke, 2009).

En cuarto lugar, es importante indicar que la materialización concreta de las propuestas de regeneración urbana en los sectores ha requerido de la puesta en juego de elementos particulares que habiliten el ejercicio del gobierno en la práctica. Tales elementos, que van desde conocimientos científicos, técnicas de registro y producción de información acerca de los territorios, instrumentos de identificación de habitantes y sus prácticas, hasta procesos de transformación de los entornos físicos urbano, constituyen la enorme variedad de “tecnologías” (Rose, 2019; Ramos 2016)) que son necesarias tanto para mediar como para conectar la realidad de los sectores, con aquellos propósitos que han sido diseñados en los centros de toma de decisiones (Estado, Ministerios, gobiernos locales). Porque, como lo ha indicado Nikolas Rose (2019), ninguna gubernamentalidad puede operar, en la práctica, sin una articulación entre el ejercicio del poder, la producción de formas de saber, y la puesta en marcha de técnicas específicas de vinculación de las instancias (Estado – territorio), en una relación de alimentación constante.

Sin ser posible enlistar en este momento la enorme cantidad de tecnologías que las iniciativas de regeneración urbana despliegan para alcanzar sus propósitos gubernamentales, indicaremos que aquellas relacionadas con la implicación del habitante, conminándolo a participar de las iniciativas, en calidad de protagonista de las fases de intervención, se han transformado en unas de las más relevantes, por cuando contribuyen a la producción contemporánea de la subjetividad popular, subjetividad sumamente necesaria para el funcionamiento de las iniciativas de actuación del Estado . Desde aquí el supuesto ha sido que un territorio no se regenera o rehabilita sin la participación y la implicación del habitante en los procesos que el Estado encamina (Rodríguez y Rodríguez, 2013), razón por la cual diferentes tecnologías deben hacer todo lo posible por producir aquella participación. Es en ese contexto donde enmarcan, por ejemplo, los “talleres participativos de levantamiento de necesidades de la comunidad”, las “obras de confianza”, el denominado “contrato de barrio”, o la “agenda de futuro”, tecnologías de gobierno todas que persiguen implicar al habitante, conforme a una construcción temporal compleja, tanto en la comprensión de las calamidades que acontecen en los territorios, como en el horizonte de resolución de las problemáticas.

De este modo, si los diagnósticos de necesidades sentidas deben ser lo más participativos posibles, no es solo para desdibujar cualquier pretensión verticalista del Estado para con las comunidades, sino porque para el Estado es necesario reconocer de entrada la experiencia de vida del habitante acerca del barrio, y le es imprescindible ofrecer un lugar de reconocimiento de esa trayectoria en la identificación de las necesidades que puedan existir. La obra de confianza, por su parte, que es la producción material en el territorio con respecto a algún requerimiento de la comunidad, avanza de este modo en el cometido de generar una relación de implicación entre el Estado y el barrio, operación necesaria sobre todo en contextos de alta desconfianza institucional. Se trata, en este caso, de volver a restituir un vínculo entre el Estado y el territorio que ha estado muy deteriorado con los años. La tecnología denominada como “contrato de barrio”, propicia de alguna manera el mismo efecto: aquel de asegurar un trabajo conjunto entre los actores involucrados (habitantes, gobierno local, gobierno central), en torno de las iniciativas que se han decidido realizar. Por último, la “agenda de futuro” se entiende como la articulación de un compromiso no solamente desarrollado mientras la

intervención del Estado se lleva a cabo, sino, justamente, cuando aquella haya terminado, que es cuando entonces la responsabilidad de mantener las iniciativas de resguardo de la convivencia y seguridad del territorio quedan situadas preeminentemente del lado de los habitantes, quienes deben comprometerse a actualizar de forma cotidiana las capacidades que ha dejado instalada la intervención gubernamental en el territorio.

3. Economía moral de la razón gubernamental.

A pesar del importante rendimiento que puede ofrecer el enfoque de la gubernamentalidad, sobre todo en términos descriptivos y analíticos respecto del tratamiento de la pobreza urbana, es importante hacerlo dialogar con la perspectiva de la “economía moral” ofrecida por Didier Fassin (2011; 2021), por tratarse de un enfoque que abre la discusión incorporando otros elementos conceptuales desde donde pensar las iniciativas de intervención del Estado en los sectores populares. El mismo trabajo de Fassin es posible situarlo en la estela de los estudios sobre gubernamentalidad, en la medida en que se ha esforzado por hacer inteligible la “política de las vidas precarias” sometidas a situaciones de desigualdad, violencia y sufrimiento (2011). Sin embargo, la perspectiva de Fassin permite introducir elementos no contemplados en el análisis de la gubernamentalidad. Indica Fassin que si Foucault se esforzó por pensar las “reglas” a partir de las cuales se ha estructurado un cierto juego de poder y de saber, de lo que se trata es de pensar en lo que más bien “está en juego” en tales políticas de gobierno, lo que supone, entre otras cosas, volver ofrecer un lugar analítico al problema del sentido, el significado y el valor, no solo de las iniciativas sociopolíticas, sino de las vidas concretas que emergen en la exposición a tales acciones estatales (Fassin, 2021).

La perspectiva de la “concomía moral” ha sido desarrollada importantemente en el último tiempo por este autor, quien ha avanzado en un análisis de lo que denomina la “razón humanitaria”. Desde su punto de vista, la razón humanitaria es un tipo de gubernamentalidad de nuestra sociedad contemporánea que involucra la puesta en juego de sentimientos morales en las políticas que encamina, modalidad de gobierno que tiene por objeto atender, fundamentalmente, a los individuos más pobres, más desdichados, y en estado de mayor fragilidad de la sociedad (Fassin, 2011). Se trata de una razón sociopolítica de nuestro tiempo

presente en que la cuestión de la “humanidad” aparece en un doble registro: importante por tratarse de una preocupación acerca de actores que comparten un mundo en común, pero que deben al mismo tiempo dar prueba pública de su humanidad degradada. En ese sentido, la humanidad de la que se hace cargo esta razón de gobierno sería siempre la de aquellas vidas que se encuentran amenazadas, aquellas que serían víctimas de conflicto, generalmente invisibilizadas, y que, no obstante, la misma razón humanitaria hace existir (Fassin, 2011).

Es partiendo de esa premisa que Fassin identifica un elemento sustancial de las políticas emprendidas sobre las vidas precarias de nuestro tiempo, y que dice relación con la movilización cada vez más recurrente de una “economía de sentimientos morales” que atraviesan las prácticas sociopolíticas de gobierno. Se trata de emociones que conducen al Estado a preocuparse por los dolores de los otros, provocando la necesidad de hacerse parte en la resolución de las problemáticas (Fassin, 2011). Tal economía, sostiene el autor, sería signo de estar en presencia de un nuevo tratamiento de las calamidades, en que de manera particular los sentimientos, y de un modo general lo “compasional”, ocupan un lugar central. En este contexto de articulación de la economía moral, argumenta Fassin (2011), los antiguos problemas de desigualdad, de injusticia social, de identificación de clases sociales en conflicto, se desdibujan produciéndose la proliferación de lenguajes otros que comunican más bien la inquietud gubernamental acerca del “sufrimiento” o el “dolor” subjetivo que produce la exclusión social. Vale decir, que en un mundo ya no jerarquizado de abajo hacia arriba en la pirámide social, sino dividido entre lo que está dentro o afuera, las antiguas preocupaciones por las desigualdades se borran en provecho de una atención por la exclusión, las dominaciones se transforman en malestares, la injusticia es nombrada como sufrimiento, y la violencia se expresa en términos de experiencias traumáticas, habilitando el surgimiento espacios suigéneris de contención de los dolores que deben ser tramitados por nuevos expertos que colocan en juego dispositivos de naturaleza compasional, vale decir, motivados por la empatía que genera el dolor del otro (Fassin, 2011). En este escenario, es el sufrimiento, el dolor, el malestar del otro lo que moviliza una atención gubernamental.

Al respecto, Fassin avanzará en un planteamiento problematizador de la razón humanitaria, en la medida en que identifica en ella una serie de dificultades importantes. En primer lugar,

sostiene que desde ese planteamiento se generaría una suerte de “equivalencia” respecto las vidas que se que se han vuelto objetos de administración política, en la medida en que lo que se configura es un imaginario social de “humanidad” bastante abstracto, en que se supone básicamente que todos los sujetos importan del mismo modo tan solo por el hecho de habitar un mundo común, la “humanidad”. Ese asunto contribuiría, según el autor, a reproducir una perspectiva abstracta acerca del ser humano, tanto de los que experimentan los efectos de la sociedad injusta y desigual, como de aquellos cuyas vidas gozan de bienestar (Fassin, 2011). En segundo lugar, Fassin identifica que si bien este tipo de gubernamentalidad se presenta como una forma de ejercicio del poder que en muchos casos logra salvar vidas a condición de que el sufrimiento del sujeto sea expuesto a determinados especialistas, se trataría de una estrategia de gobierno destinada a aligerar las problemáticas mayores de la sociedad, redimiendo así a las instancias institucionales de responsabilidades políticas respecto de asuntos de carácter estructural (Fassin, 2011). Sin restar importancia a los lugares de escucha del sufrimiento que proveen los distintos especialistas en la materia, ni tampoco colocándose por sobre las efectivas experiencias de dolor de quienes padecen el ejercicio del poder, Fassin enfatiza que la operatoria en juego respondería a una forma contemporánea de amortiguación de las calamidades que nunca alcanza a transformar las condiciones sociopolíticas en las que se generan, puesto que aquellas condiciones han desaparecido como focos de atención. En tercer lugar, la razón humanitaria situaría mayoritariamente al sujeto en posición de víctima, casi siempre pasivo y objeto de asistencia, ignorando con ello la historia de desigualdad que portan y las posibilidades de articular una biografía en clave sociopolítica (Fassin, 2011). En el fondo, sostiene Fassin, es como si la razón humanitaria estuviera siempre atenta a la mantención de un mínimo de vida biológica de sujetos mas los desposeídos, vale decir, atenta de mantenerlos con vida, y mucho menos preocupada de trabajar con una cierta en su historicidad que puede ser movilizada en consideración de las desigualdades o injusticias que atraviesan esas vidas, dándoles forma desde ahí (Fassin, 2011; 2021).

4. Sentimientos morales y regeneración urbana de la pobreza.

Ahora bien, lo importante para nuestros propósitos es considerar que la perspectiva de Fassin nos permite pensar la administración sociopolítica de la pobreza urbana que se ha concentrado en el barrio “desorganizado”, “vulnerable” o “crítico”, incorporando claves de lectura que el análisis de la gubernamentalidad no había considerado, lo que posibilita entonces que nos hagamos algunas preguntas: ¿qué tipo de economía moral comunican las regeneraciones urbanas? ¿es la circulación de sentimientos morales lo que moviliza las intervenciones sobre los sectores populares? ¿Cómo se articula la emergencia de esta razón humanitaria con las prácticas de gobierno que ha tomado a los barrios desfavorecido como objeto de preocupación del Estado? Si bien no es posible aventurar de forma tajante la presencia de una “razón humanitaria” en las prácticas de regeneración urbana que hemos venido analizando, al respecto es interesante visualizar el modo en que el lenguaje acerca del tratamiento de la pobreza urbana en Chile ha ido reformulándose con el paso de los años, y cómo, en esa trayectoria, ha ido incorporando una serie de elementos que conectan de todos modos lo con lo identificado por Fassin para otros casos, como por ejemplo, la migración, los sujetos que padecen VIH, o bien los jóvenes de barrios populares en Francia (Fassin, 2011).

El paso, por ejemplo, de una comprensión de la pobreza urbana concentrada solo en aspectos estrictamente económicos o en la falta de una vivienda social, hacia una que incorpora elementos de territorialidad, de convivencia, de seguridad, tal como ha sido actualizada desde los años 2000 hasta nuestros días, ofrece señales de esa nueva relación y de este nuevo lenguaje en torno de la pobreza y la inseguridad. De este modo, por ejemplo, si hasta hace algunas décadas atrás se hablaba de “pobladores”, de “sectores populares”, de “marginalidad”, incluso de “conflictos de clase” que movilizaban a los actores en un horizonte de disputa por el habitar urbano, hoy los habitantes son individualizados de otro modo, y sus territorios nombrados de una manera diferente por las instancias institucionales: se trata en, nuestro tiempo, en todo caso de vecinos de barrios “desorganizados”, “vulnerables” o “críticos” cuyas formas de vidas deben ser rehabilitadas, ofreciendo una lectura social en el marco del clivaje conceptual que remite al par exclusión/inclusión social.

Pero, sin ir más lejos, es en la misma noción de “barrio” donde se deja ver una importante economía de los sentimientos morales de la gubernamentalidad en curso, puesto que

moviliza, justamente por su propia ausencia o por su trastrocamiento, la necesidad de atención del Estado y sus agentes. Si el “barrio” se ha transformado no solamente en un imaginario sociopolítico relevante de nuestro tiempo, sino también en un anhelo para nuestras autoridades de gobierno, es porque lo que comunica aquel término aparece como una ausencia fundamental para muchos. En rigor, un territorio calificado como “desorganizado”, “vulnerable” o “crítico” sería todo menos un barrio, y quienes habitan esta falta lo harían con el dolor de no poder contar con las virtudes que él provee. Porque no son pocos los elementos con los que no cuenta, cuando se está en ausencia de barrio: es la falta de una comunidad de vínculos próximos y fuertes, de lazos de solidaridad entre actores que comparten un territorio, de una identidad de lugar en la que poder reconocerse, de un espacio resguardado para la expresión saludable de la vida cotidiana, es la falta de un sistema de redes que habiliten el apoyo mutuo cuando justamente el Estado opera en el registro del abandono, es la falta de prácticas que promuevan la cooperación o bien la solidaridad, es el profundo declive de un sentido de pertenencia y arraigo al lugar por parte de los actores, es el deterioro de las formas de encuentro desarrolladas al calor del respeto por el otro; o bien, es la falta valores compartidos que reúnan los esfuerzos para enfrentar desafíos comunes.

Sin duda, la mezcla de esta gran variedad de ausencias es lo que moviliza las acciones del Estado, por los efectos que se supone provoca: en el corto plazo, una convivencia deteriorada y una alta desconfianza entre los habitantes; en el mediano plazo: conflictos interpersonales que se resuelven por vía de la violencia; y a la larga, una desconfianza hacia las instituciones del Estado, y una toma del control territorial por parte de actores cuyos propósitos logran generar adhesión para el desarrollo de prácticas que transgreden la ley.

En ausencia de barrios que abrecen la protección, el apoyo, la convivencia, el respeto de valores sociablemente aceptados, la gubernamentalidad debe intervenir haciendo todo lo posible por “rehabilitar” los lazos, por “regenerar” los espacios allí donde el encuentro virtuoso entre vecinos ha desaparecido, en provecho de capitales “perversos” (Ruiz, 2012) que truncan lo que ha sido denominado como formas de vidas “civilizadas”. El Estado, a través de sus políticas públicas, no ha dejado de verse conmovido y sensibilizado por aquello en lo que se han transformado los sectores populares urbanos, donde si ya no falta un techo,

sí se adolece de barrio, del calor de barrio. Tal sensibilidad gubernamental solo se ha puesto en marcha en la medida en que el fenómeno de la “desorganización”, la “vulnerabilidad” y la “criticidad” territorial ha sido expuesta por el habitante, quien ha encontrado en las diferentes iniciativas de intervención un espacio particular donde demostrar acerca de su situación, donde contar sus dolores, donde manifestar sus malestares, al mismo tiempo que conectar estos sufrimientos con los anhelos de cambio para sus entornos próximos. Ha sido a condición de exponer el sufrimiento de una vida excluida, que las operaciones de gobierno lograron entonces penetrar en los territorios, proponiendo modalidades de actuación que permitan sino transformar las causas del sufrimiento, sí por lo menos tramitarlas para su contención. Digamos: es lo que se siente y lo que genera en realidad no habitar un barrio, o habitarlo con distancia, con temor, con pena, con rabia, lo que ha debido tramitar el Estado en las últimas décadas, ofreciendo espacios para la escucha ya no de un problema leído en clave de desigualdad o injusticia, sino de convivencia, seguridad y sufrimiento. Se trata de una gubernamentalidad con rostro humano.

5. Consideraciones finales

Una perspectiva crítica, como enseñó Foucault (2013), supone realizar un esfuerzo por develar las condiciones históricas de posibilidad para la emergencia de un dispositivo de poder orientado al gobierno de la vida de ciertos grupos, generalmente calificados como anormales, enfermos, o peligrosos para la sociedad. Este trabajo de pensamiento crítico implica realizar un ejercicio de extrañamiento, en que lo “evidente” se desnaturaliza para hacerlo aparecer como una operación de los poderes de nuestro tiempo presente y de los efectos que provoca (Rose, 2019; Vázquez, 2021). Fassin por su parte, añade un complemento a esta perspectiva que toma distancia de las evidencias, indicando que se hace necesario rastrear no solamente cómo está estructurado un determinado juego de poder y de saber, sino también aquello que está en juego cuando la gubernamentalidad se coloca en práctica, invitándonos a preguntarnos por el sentido y el significado de las iniciativas (Fassin, 2011). En aquello que está en juego, los sentimientos morales ocupan un lugar cada vez más preponderante para la movilización de la gubernamentalidad, puesto que generan una nueva problematización de aquello que el Estado debe atender, produciendo un nuevo lenguaje que

justifica las intervenciones, recreando, por una parte, nuevos sujetos de atención que presentarían características no antes contempladas, y por otra, especialistas en la contención de aquello que aparece como malestar (2021).

Los procesos de regeneración urbana, articulados en nuestro contexto nacional en una cantidad no menor de sectores populares (Paquette Vassalli, 2020), puede leerse como la puesta en marcha de una nueva administración de la pobreza urbana, allí donde ha desaparecido una preocupación por las condiciones socioeconómicas de los sectores en desventaja social, por las desigualdades e injusticias que las generan, en provecho de consideraciones que colocan el acento en la ausencia de barrio. La concentración de las autoridades de turno y los dispositivos de intervención en los barrios “desorganizados”, “vulnerables” o “críticos” ha logrado instalar y difundir la idea de que es a esa escala donde el Estado debe operar, porque es en ese registro donde se detecta las causas de las calamidades y los problemas más profundos que afectan a las comunidades (Letelier, 2020). La falta de convivencia, el ejercicio de la violencia interpersonal, y la transgresión de la ley, se explicaría por dinámicas comunitarias territorializadas que deben ser transformadas, so pena de llegar a un punto de no retorno, esto es, a la producción de sectores inhabitables que, como ayer, habrá que hacer desaparecer.

Ahora bien, no se trata de desconocer los diferentes procesos que en afectan cotidianamente a los sectores populares, cuando más bien de ponderar, en un análisis histórico-político, el modo en que los poderes de gobierno toman posición, imponiendo un marco de comprensión de los acontecimientos y emprendiendo estrategias para su resolución (Foucault, 2013).

Pero justamente debemos sospechar de los planteamientos de gobierno cuando el discurso articulado se sostiene sobre una historicidad no debidamente trabajada, es decir, cuando lo que se sostiene respecto de los sectores populares oblitera una historia, que es la de los procesos de sometimiento y dominación, de los mecanismos que reproducen las desigualdades y promueven las injusticias que las comunidades no han dejado de padecer. Debemos problematizar los planteamientos cuando las nuevas formas de hacer inteligible la realidad de los sectores populares no comunican ninguna palabra acerca de la historia y de la

memoria de desarticulación de los procesos colectivos -de lo popular- en dictadura o democracia (Reyes, Arensburg, y Poo, 2016); cuando no se colocan en discusión los procesos de persecución política y erradicación urbana de los habitantes (Leyton et al., 2020); cuando no se ha reconocido ni considerado el persistente sentimiento de abandono de los territorios para con el Estado. Debemos problematizar, en fin, los discursos de gobierno cuando en ellos no se ha mencionado nada con respecto a la violencia del Estado para con los sectores más humilde de la sociedad (Motta, 2021). Es decir que la interrogación crítica debe emerger cuando lo que se comunica es el puro deseo de administración sociopolítica de un tipo de sociedad que aun es posible denominar como neoliberal (Rojas, 2019; Laval y Dardot, 2020). Si nadie puede dudar del sentimiento legítimo de habitar un barrio, sí podemos problematizar una gubernamentalidad que utiliza el entramado barrio-seguridad-convivencia como explicación de fondo de un problema que, a decir verdad, sobre pasa la escala barrial.

Con justa razón Fassin ha llegado a sostener que la razón humanitaria opera más en un horizonte de “pacificación” de la sociedad, que en la búsqueda de la transformación de las condiciones injustas y desiguales de vida de los sectores más golpeados (Fassin, 2011). ¿Será que las políticas de regeneración urbana se presentan para nuestro caso como una modalidad contemporánea de pacificación de la sociedad chilena?

Referencias bibliográficas

Bustos-Peñañiel, M. y Castrillo-Romón, M. (2020). *Luces y sombras de la regeneración urbana: perspectivas cruzadas desde Latinoamérica y Europa*. Revista iNvi, 35 (100), 1-19. doi:10.4067/S0718-83582020000300001

De Castro, A. (2018). Slums. Desmontando el concepto. *ARQ*, 98, 80-91.

Fassin, D. (2011). *La razón humanitaria: una historia moral del tiempo presente*. Prometeo Libros.

Fassin, D. (2018). *Por una repolitización del mundo: Las vidas descartables como desafío del siglo XXI*. Siglo XXI Editores.

Foucault, M. (2013). *Obras esenciales*. Paidós.

Frühling, H., y Gallardo, R. (2012). Programas de seguridad dirigidos a barrios en la experiencia chilena reciente. *Revista INVI*, 27 (74), 149-185) <https://doi.org/10.4067/s0718-83582012000100005>

Larenas, J., Fuster, X., y Gómez, J. (2018). *Vidas cotidianas intervenidas: Cuando el Estado irrumpe en el territorio. El caso de la población La Legua, Santiago de Chile*. *Scripta Nova-Revista Electrónica de Geografía Y Ciencias Sociales*, 22(584), 3–31. <https://doi.org/10.1344/sn2018.22.19331>

Laval, C., y Dardot, P. (2006). *La nueva razón del mundo*. Gedisa Editorial.

Letelier, J. (2018). *El barrio en cuestión. Fragmentación y despolitización de lo vecinal en la era neoliberal*. *Revista Scripta Nova Vol XXII*, núm 602, 1-32.

Letelier, J. (2021). *Geografías vecinales más allá del barrio. Nou Barris (Barcelona) y Las Américas (Talca, Chile)*. En: *Bitácora Urbano Territorial*, 31 (1): 113-126. <https://doi.org/10.15446/bitacora.v31n1.86832>.

Leyton, C. (2020). *La ciencia de la erradicación: Modernidad urbana y neoliberalismo en Santiago de Chile 1973-1990*. Consejo superior de investigaciones científicas.

Lunecke, A. (2009). *Exclusión social, tráfico de drogas y vulnerabilidad barrial*. En *Violencia y delincuencia en barrios. Sistematización de experiencias*. Lunecke, Munizaga y Ruiz Ed. Fundación Paz Ciudadana y Universidad Alberto Hurtado.

Lunecke, A. y Ruiz, J. (2007). *Capital social y violencia: Análisis para la intervención en barrios urbanos críticos*. En Dammert, L. y Zúñiga, L. (eds.) *Seguridad y violencia: Desafíos para la ciudadanía*. FLACSO

Manzano, L. (2009). *Violencia en los barrios críticos. Explicaciones teóricas y estrategias de intervención basadas en el papel de la comunidad*. RIL editores - CESC.

MINVU. (2007). *Decreto 14 Reglamenta programa de recuperación de barrios*.

Ministerio del Interior y Seguridad Pública (2015) *Juntos más seguros: Informe de seguimiento de programas sociales*.

Motta, L. (2021). *Conflicto urbano, vulnerabilidad y la gestión contemporánea de los pobres*. Social-ediciones, Facultad de Ciencias Sociales Universidad de Chile.

Olavarría, M., Tocornal, X., Manzano, L., y Fruhling, H. (2008). *Crimen y violencia urbana. Aportes de la ecología del delito al diseño de políticas públicas*. Revista INVI, 23(64).
<https://doi.org/10.5354/0718-8358.2008.61886>

Paquette Vassalli, C. (2020). *Regeneración urbana: un panorama latinoamericano*. Revista INVI, 35 (100), 38 38-61 doi:10.4067/S0718-83582020000300038

Ramos, C. (2016). *La producción de la pobreza como objeto de gobierno*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

Reyes, M.J. Svenska, A. y Póo, X. (cord.) (2016) *Vidas cotidianas en emergencia. Territorio, habitantes y prácticas*. Social - Ediciones, Facultad de Ciencias Sociales Universidad de Chile.

Rodríguez, A., y Sugranyes, A. (eds.), (2010). *Los con techo: un desafío para la política de vivienda social*. Ediciones SUR.

Rodríguez, A., y Rodríguez, P. (2013). *Políticas neoliberales en Santiago de Chile: Políticas contra la ciudad. Questiones Urbano Regionales. Revista Del Instituto De La Ciudad, 2(2), 9–28.*

Rojas, C. (2019). *Ayudar a los pobres: Etnografía del Estado social y las prácticas de asistencia*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

Rose, N. (2019). *La invención del sí mismo: Poder, ética y subjetivación*. Pólvora Editorial.

Ruiz, J. (2013). *Políticas dirigidas a barrios y el derecho a la seguridad: lecciones del caso chileno*. En *Nuevo pensamiento sobre seguridad en América Latina Hacia la seguridad como un valor democrático*. Alexandra Abello Colak Pablo Emilio Angarita Cañas (Ed), CLACSO.

Ruiz-Tagle, J. Alvarez, M. y Labbé, G. (2021). *Marginalidad urbana y efectos institucionales: Sociedad, Estado y territorio en Latinoamérica a comienzos del siglo XXI*. RIL Editores.

Tironi, M. (2003). *Nueva pobreza urbana: Vivienda y capital social en Santiago de Chile, 1985-2001*. Universidad de Chile, PREDES y RIL editores.

Ulriksen Moretti, C. (2019). *Genealogía del primer programa chileno de recuperación de barrios vulnerables “Quiero mi Barrio” en su primera generación 2006-2010*. Revista INVI, 34(96), 9–49.

Vanderchueren, F; Lunecke, A; Marcus, M; Buffet, J. (2004) *Políticas de seguridad ciudadana en Europa y América Latina*. Santiago, Chile, Universidad Alberto Hurtado - División de Seguridad Ciudadana. 2004. ISBN 956-7808-29-5. Disponible en: <http://www.seguridadpublicacide.org.mx/cms/documentosred/110-politicas-de-seguridad-ciudadana-eneuropa-y-america-latin.html>

Vanderschueren, F. Guajardo, C. y Díaz, G. (2016) *Seguridad humana*. En *Santiago humano y resiliente: Una mirada desde la academia*. (Santiago Resiliente) (s/i).

Vázquez, F. (2021). *Cómo hacer cosas con Foucault: Instrucciones de uso*. Dado Ediciones.

Zapata, I; Arias, G. (2008). *Impactos urbanos del programa regeneración de barrios, algunas orientaciones claves para la gestión futura*. Revista INVI. N° 63 / agosto 2008 / Volumen 23: 19-52

REDEFINICIONES DEL *CAMPO POLÍTICO*¹.
ANÁLISIS DE PROPUESTAS Y MODIFICACIONES EN EL
PLANTEAMIENTO DE RANCIÈRE SOBRE LOS TÉRMINOS *LE*
POLÍTIQUE, LA POLÍTIQUE Y LA POLICE

Adán Salinas Araya²

Resumen/ Abstract

El artículo busca mostrar los aportes de la teoría de Rancière para la redefinición del campo político. Para ello propone una interpretación progresiva de algunos de sus trabajos más importantes. El artículo propone suspender la terminología utilizada por Rancière y concentrarse en cambio en las dos funciones que según su teoría constituyen lo que aquí llamamos campo político.

Palabras clave: Campo político, análisis político, lo político, la política, policía

REDEFINITIONS OF THE POLITICAL FIELD.
ANALYSIS OF PROPOSALS AND MODIFICATIONS IN RANCIÈRE'S
APPROACH TO THE TERMS LE POLÍTIQUE, LA POLÍTIQUE AND LA
POLICE

Abstract

This paper focuses on the contributions of Rancière's theory to the redefinition of the political field. To this end, it proposes a progressive interpretation of some of his most important works. The paper suggests suspending the use of Rancière's terminology and concentrating instead on the two functions that, according to his theory, constitute what we refer to here as the political field.

keywords: political field, political analysis, politics, police, policy

¹ El presente artículo es parte de los resultados del proyecto FONDECYT 11201239 del que el autor es Investigador Responsable, titulado "La formación del consentimiento político según el enfoque biopolítico gubernamental latinoamericano" y del FONDECYT 1240547, del que el autor es coinvestigador titulado "Agonismos: dimensiones del conflicto para una política democrática", del Investigador responsable Cristóbal Friz.

² Chileno, Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Correo electrónico adan.salinas@ucsh.cl

1 introducción

En el presente trabajo voy a sostener la hipótesis de que en las propuestas de Rancière hay una cierta progresión respecto a qué entender por política, político, policía. Esto se evidencia en algunas modificaciones léxicas, que por una parte hacen muy compleja la lectura de los textos del autor francés y por otra dan indicios de una imagen general que va cambiando, o al menos haciendo explícitas paulatinamente sus perspectivas. Me parece que se trata de un proceso bastante importante de atender, no sólo para contextualizar bien las ideas de Rancière en unos textos u otros, leerlo de manera adecuada. Sino porque se juega en estos pasajes una idea de *política* – o de campo político como aquí sugiero- que puede aportar a las discusiones actuales. Entrando en materia, es necesario indicar que expresiones como *política*, *policía* o *lo político* forman parte de estas transformaciones o del problema, las tres son usadas por Rancière en diferentes sentidos y no tienen un significado unívoco -lo que constituye uno de los principales problemas-, además, las tres, incluyen connotaciones muy específicas en las discusiones actuales; de modo que, para tratar de hacer más claro el argumento, me referiré a la idea más general como “campo político”. No es una expresión de Rancière, la introduzco precisamente para intentar esquivar los problemas terminológicos entre *la política*, *lo político* y *la policía*, que son los términos que revisaré. De modo que con la expresión “campo político” busco ser lo más englobante, e incluir todas las dimensiones posibles implicadas con los tres términos que Rancière utiliza. Me parece que para entender bien el argumento, de este artículo, y también de Rancière, es necesario suspender provisoriamente los significados que asignamos a términos como *la política* o *lo político* en las discusiones contemporáneas derivadas de *El concepto de lo político* de Schmitt³ especialmente y más en

³ Ese tema merecería un artículo diferente, pero se pueden entregar brevemente algunas claves. Aunque se pueden encontrar similitudes en una definición “conflictiva” de la política y en el hecho de que Rancière primeramente se refiere a esta dimensión conflictiva como “lo político”, las diferencias son muy importantes. En primer lugar la relación amigo-enemigo está ausente en el planteamiento. El conflicto que emerge es de una parte que no ha sido considerada en la partición, y esto remite a diferentes momentos, en términos teóricos a la división *aporoï* – *euporoï* que Rancière sitúa en la política de Aristóteles y a la concepción de lucha de clases. En términos históricos a un conjunto de luchas por la igualdad. Se trata del conflicto de una parte con el reparto, precisamente porque no aparece en tal reparto. Es también entonces un conflicto político, además de recursos, pues el reclamo de fondo es que no se le reconoce ser parte del mundo común. Tal mundo común está basado en la presuposición de la igualdad al menos como condición jurídica de base. Por otra parte, el desacuerdo es

general incluso. Pues no coinciden con lo que se analizará a continuación. Sin embargo, su presencia y peso léxico es tan contundente en la actualidad que sin este ejercicio explícito, rápidamente estas significaciones predominantes en el acervo actual pueden confundirnos. Confusión que ya es probable sólo con las propuestas de Rancière y sus cambios, pero que se vuelve más probable con las implicancias que estos términos tienen en el contexto actual de ideas. Por esta razón práctica, hablo de *campo político* para suspender esas significaciones predominantes. Pero es un término puramente utilitario y provisorio en ningún caso lo propongo como reemplazo. Lo que interesa en definitiva no es tanto la terminología que se usa como lo que se quiere designar y los problemas a los que apunta.

Es necesario hacer una segunda advertencia ya sobre el desarrollo de los textos de Rancière y sobre aspectos procedimentales de su exposición. Lo primero es que voy a traer al análisis textos muy diferentes, los primeros son de fines de la década de 1980, y están compilados en la primera edición de *Aux bords du politique*. Estos textos, según mi perspectiva, expresan un momento inicial del planteamiento. Es muy claro que utilizan una terminología que cambiará posteriormente, e incluso analíticamente tienen un esquema más simple que después ganará densidad. No obstante, son textos que han tenido mucha relevancia en la recepción del trabajo de Rancière, tuvieron una edición temprana ya en 1994 en Chile y

también un conflicto de racionalidad, porque se está de acuerdo en la materia del conflicto pero no en lo que significa dicha materia. La conflictividad se da finalmente entre dos funciones de lo político entre, la policía y la política, el orden y la emancipación. La forma específica del antagonismo es por eso la del litigio, que puede revestir diversos sujetos históricos. Vemos que la conflictividad de lo político schmittiano está lejos de esta perspectiva. En términos ontológicos hay que recordar el doble origen de la política que Rancière sitúa en Aristóteles. El origen ontológico, que es el hecho de que los humanos comparten el lógos, y por ello la capacidad de organizarse, reconocerse mutuamente una voz, etc. Y por otro lado el origen conflictivo de la masa de los aporoi -los que carecen de recursos- frente a la minoría de los euporoi – que están bien provistos de recursos-. Si nos fijamos, esto es una inversión doble de una concepción ontológica antagonista. Doble porque, en primer lugar, no hay un ser o esencia de la política y por lo tanto no hay sustantivación de la misma, sino un principio antropológico, es el modo de ser de los humanos el que explica sus relaciones, y en este caso la política. Y en segundo lugar, el conflicto queda del lado de lo óntico. Es decir se invierte el esquema. Lo ontológico es la capacidad de entenderse, mientras que el conflicto es derivado de la distribución específica de las partes. Si asumimos entonces que esta descripción aristotélica es incorporada por Rancière a su propia comprensión - asunto discutible- tendríamos que la base antropológica de la política es más bien asociativa.

después circuló una traducción digital de Alejandro Madrid antes de que finalmente *La cebra*⁴ publicase dicha traducción. Después tenemos el texto clave que es *La mesentente* publicado en 1995, traducido al castellano por Nueva Visión en 1996 y reimpresso en 2007. Me parece que este texto ordena las reflexiones del texto anterior y les da una forma más definitiva y clara.

Entre ambas publicaciones hay una forma de proceder muy distinta. En los textos que componen *Aux bords du politique*, se procede desde ciertos hechos puntuales de la política francesa, se rescata desde tales contingencias algunas resonancias que permiten abordar un problema político y teórico pero de mayor extensión, un problema de *coyuntura*, en definitiva. En este punto Rancière conecta ciertos temas y textos de Platón y Aristóteles, y aludiendo en menor medida a algunos tópicos teóricos posteriores, compone una estructura de análisis que incluye algunas categorías con caracterizaciones progresivas y algunas figuras, y con este nuevo arsenal vuelve a referirse a tales problemas políticos o teórico-políticos.

Por ejemplo si tomamos el primer capítulo de *Aux bords du politique*. Tenemos el análisis de la contienda electoral Chirac-Mitterand, especialmente en torno al debate televisivo, se trata de unos hechos muy específicos, pero a partir de ellos hay unos primeros análisis sobre el tópico del momento sobre “el final de la política”, la política entendida exclusivamente como orden institucional y otros. A partir de ello Rancière trae tanto a Platón como a Aristóteles a la discusión. Y compone luego un análisis que incluye desde estos autores una lectura de ciertos fenómenos del presente, particularmente sobre el “fin de la política” tópico recurrente

⁴ Si seguimos las ediciones en español la secuencia de lecturas que propongo en este artículo y específicamente para este problema que propongo sería en primer lugar “En los bordes lo político” versión de la Cebra en 2007 con traducción de Alejandro Madrid, recupera la versión original de 1990 en francés. Por otra parte, la compilación titulada “Política, Policía, Democracia”, editada por LOM en 2007 con traducción de María Emilia Tijoux incluye los nuevos ensayos que se incorporaron a la versión de 1997 de *Aux bords du politique*.

del momento y que Rancière discute con elocuencia en este texto. Aquí tendremos en primer lugar un *esquema de análisis*, por ejemplo este tema de “el final de la política” puede descomponerse como la legitimación de una nueva fuerza consensual tecnicista y con pretensiones de neutralidad ideológica de una parte y la afirmación de una política presentista (sin promesa), de otra. Esto descompone el problema inicial, es decir, es propiamente un esquema de análisis. Pero, además de tal esquema, ofrece también un conjunto de *figuras*, la más importante es la de *los bordes*, una filosofía en los *bordes* de la política, los *bordes* del tiempo presente hacia el futuro, la división como *borde* del abismo, entre otras. Y luego una serie de *categorías* con una función más o menos atemporal o ucrónica, en el sentido que aunque se les reconoce un contexto de surgimiento, se desvinculan de tal contexto para hacer un análisis aplicable a los problemas que se han aludido inicialmente, por ejemplo el par *demos-ochlos*, *uno-múltiple*, *auctor-auctoritas*, entre otros⁵. Los tres tipos de elementos son interesantes cada cual tiene su propio funcionamiento y posibilidades.

Al contrario, en el libro “El desacuerdo” propone un esquema más tradicional y deductivista, si se quiere, con un sentido cronológico mucho más lineal y que va desde ciertas concepciones griegas, consideradas *el comienzo de la política* hasta *la política en la era nihilista* pasando por el examen paulatino y secuencial de momentos y formas de la política. Por supuesto ambos son esquemas válidos de exposición, el segundo es más didáctico, sin embargo las modificaciones no son sólo expositivas, sino que se introducen explicitaciones muy importantes tanto para el ámbito teórico, como para la práctica política.

⁵ Gambarotta ha hecho una crítica bastante severa a este aspecto “Lo cual nos pone ante un primer rasgo de su teoría política: la ausencia en ella de elementos capaces de brindar un diagnóstico específico de las formas de ordenamiento político de lo social propias, de un momento socio-histórico particular” (2017, p. 22). Si bien esto es correcto con respecto a estos elementos mencionados, hay que reconocer que no es el punto central del planteamiento que de hecho sí tiene un anclaje histórico muy preciso, la relación conflicto-consenso en la concepción democrática finisecular.

Realizando las advertencias anteriores, hay que reconocer que para el tema que nos convoca hay un llamativo problema léxico en los planteamientos de Rancière, y que también llamativamente ha pasado bastante desapercibido. De modo que lo tomaré como punto de entrada a este problema del *campo político*. Asumo desde ya que no es un problema léxico sino de conceptualización, pero tiene esta piedra de tropiezo en la entrada. Tomando en cuenta lo anterior, pareciera haber al menos dos esquemas léxicos en los trabajos de Rancière que refieren a lo que aquí he llamado “campo político”. Los principales términos usados, mirando ambos esquemas, son: *police, la politique, le politique, politique, metapolitique y du politique*. Todos ellos modificaciones de *politique*. A estos términos habría que sumarles como complementos, o explicaciones, términos como *égalité, emancipation y démocratie*. Intentaré mostrar como interactúan estos conjuntos de términos en los textos de Rancière, pero sobre todo, intentaré a partir de ellos visibilizar dos esquemas de comprensión del *campo político* o, si se quiere ver con menos intensidad, un esquema que se densifica y explicita de modo paulatino.

2 Ambivalencia y problematización

Pienso que todavía es necesario hacer una última advertencia general. Las propuestas de Rancière son muy singulares y contienen un recurso de ambigüedad que resulta central. Se trata en mi opinión de una ambigüedad constitutiva de su perspectiva que no puede ser reducida a defecto expositivo, como es el caso de los cambios léxicos que recién comenté. Por ejemplo, respecto al papel de la filosofía, en particular de la filosofía política, encontramos una serie de ambigüedades, la filosofía política es una especie de imposible que además permanentemente yerra, pero al mismo tiempo Rancière recurre a ella como recurso insustituible. O también respecto a la democracia y su significación hay distancias evidentes con una concepción democrática que pueda ser el resorte retórico de una despolitización general; pero por otra parte se recurre a la democracia, se busca un reparto democrático, se

propone una idea democrática de emancipación. También sucede con las perspectivas críticas que denuncian la desigualdad y operan una sospecha correctiva sobre las formas sociales actuales; y al mismo tiempo el silogismo de la igualdad, el método por el cual se verifica la igualdad modifica la distribución de esas formas sociales. Hay ambigüedades profundas en la noción de *mesentente* y su relación con la imagen del *partage* o con la idea de *emancipation* o *égalité*. Si comparamos dos textos muy cercanos en fecha como *La fin de la politique ou l'utopie realiste* y *Les usages de la démocratie*, textos que tienen apenas un par de años de diferencia, ya atestiguamos antes de 1990 una suerte de efecto de Rancière contra Rancière.

No soy el primero en apuntar a la ambigüedad o la ambivalencia de su trabajo. Tenemos una muestra en el análisis de Quintana (2013) sobre este aspecto en general y un trabajo más decidido incluso como el que elaboró Sánchez Santiago (2022) específicamente sobre la ambivalencia de la participación en la teoría de Rancière. También el trabajo de Parra (2017) sobre la ambivalencia entre la imagen de la política como emergencia autónoma de un conflicto y las relaciones de dominación previas. Sólo por mencionar algunos análisis que me parecen muy bien logrados. Sánchez Santiago señala:

“Las tres figuras de la participación analizadas en este trabajo (demostración, democracia intermitente y sorteo) constituyen tres maneras distintas de pensar el vínculo entre la acción popular y las formas instituidas del poder, tres maneras de sortear la alternativa entre una visión vertical-institucionalista y una visión puramente anárquica-espontaneísta de los procesos políticos” (2022, p. 105).

Mi hipótesis es contigua y quizás complementaria a la de Sánchez Santiago, consiste en que no hay que pretender desactivar o sortear estas ambigüedades sino situarlas como función de

problematización. Las ambigüedades existen ¿por qué? ¿a qué se debe en cada caso? y ¿qué podemos hacer con ellas? La explicación de Parra consiste en que hay presupuestos no explicitados de carácter sociológico. De modo que esta imagen de la política no es autónoma de unas relaciones de dominación o de poder preexistentes pero no está determinada completamente por ellas. No se puede homologar la existencia de tales relaciones con que surja de ellas necesariamente la política. De ahí la ambivalencia, de este lazo no explícito y no explicado. Una ambivalencia interna. Sánchez Santiago explica la ambivalencia por intentar situar el planteamiento en un dilema que no es propio del autor como el de la división de posiciones entre verticalismo-institucional y anarquismo-espontaneísta, dilema militante⁶.

Propongo, entonces, una hipótesis productiva y no sólo exegética. En este artículo intentaré mostrar la reformulación de un problema, que es el del *campo político*. Es decir, qué es lo implicado en este campo, o cómo concebimos lo que forman parte del mismo y cuál sería el aporte de pensarlo con la intervención de Rancière. Ciertos pasos en falso del propio Rancière, indecisiones y cambios léxicos, y por supuesto algunos errores en tales cambios forman parte de la reformulación de este problema. De modo que ingresaré al punto de tales

⁶ Creo que esta es una de las dificultades con las que se ha leído a Rancière, May (2009) lo concibe como un anarquista, y ve la *política* como una potencia anti institucional. La *política* de Rancière como potencia, acción acontecimental. Al contrario Chambers (2011) indica que una lectura anti institucionalista precisamente como la de May operaría una idea de “política pura”. Pero precisamente en Rancière no habría nada semejante a una política pura, incontaminada de policía. Etchegaray narra que el desacuerdo: “A veces tiene que ver con lo económico, a veces con lo cultural, otras con una identidad étnica o sexual o con otras relaciones distintas de éstas. Cuando hay una parte en la sociedad que no es reconocida como parte y actúa y habla para demandar reconocimiento, entonces, se instaura la política” (2014, p. 28). Hay que notar como esta caracterización asemeja la propuesta a las de unas políticas del reconocimiento. Veo que no se puede afirmar ninguna de estas interpretaciones sin desactivar de modo arbitrario parte importante de las propuestas de Rancière. Chambers (2014) ha examinado en este sentido la conformación de las ideas de Rancière en tres interpretaciones, la de May ya aludida, que hace de Rancière un pensador anarquista, y también una interpretación republicanista (Beltrán) e incluso una interpretación honethiana (Deranty). Chambers logra desactivar las tres atendiendo a las diferentes ambivalencias de Rancière. Pero esto tiene otra cara, si hablamos de ambivalencia, teniendo por correctísimo el análisis de Chambers hay que concluir con él que no se puede situar a Rancière en ninguno de estos programas. Pero al mismo tiempo su análisis hace sentido para estos programas y sensibilidades, es un elemento fáctico. Por lo cual, el tema no es primeramente ubicar a Rancière, el inubicable, sino entender que su propuesta puede conectarse en más de una perspectiva. Esto es por supuesto una dificultad para la didáctica de las corrientes y de las influencias, pero un acierto en cuanto reformulación del problema político.

ambivalencias y modificaciones para mostrar que en tal proceso se configura una imagen del *campo político*.

3 La tensión de base.

El texto titulado “*La fin de la politique ou l’utopie realiste*” -El final de la política o la utopía realista- abre la edición de 1990 de *Aux bords du politique*, aunque se remonta a un coloquio de 1988⁷. En este texto encontramos una primera formulación del “campo político” en la que aún no parece haberse incorporado términos muy conocidos posteriormente como el término *police*. Aquí el término “la política” designa el arte de los gobernantes. La *techné politique* enuncia la condición paradójica de su ejercicio, tal arte opera apaciguando *lo político*, substrayendo lo político. De modo que en este texto “la política es el arte que consiste en suprimir lo político” (2007, p. 32). Se genera el punto de partida de la distinción entre una modalidad institucional o de gobierno, con rasgos especialmente tecnocráticos, pero que incluye también el conjunto de filosofías que la explica, es decir, la práctica y la teoría de la política como arte de gobierno que tiende a la despolitización, y por otra parte *lo político*, noción menos clara pero que aparece con al menos cuatro características.

A) Encarna una conflictividad. B) Incluye una relación con la capacidad de expresarse y hacerse parte (de una comunidad, de una ciudad o de un conflicto). C) Aparece como algo

⁷ El dato lo entrega la edición de La Cebra (Rancière 2007, p. 123). Se trataría de un coloquio realizado en Paris pero con una presencia importante de participantes de Brasil

necesario para la existencia de la política y al mismo tiempo, aquello a lo que *la política* se enfrenta. “Despolitizar tal es el más antiguo de los trabajos del arte político” (p. 41). D) En cierto sentido, *lo político* significa la conflictividad social. Por eso la democracia como régimen político se presenta como *autorregulación pacífica de lo social* (p. 43), pero su inverso *la tiranía* comparte en esencia esta condición de “negación política de lo político” (p.40). Esta situación paradójica puede eventualmente llegar a equilibrarse, en el sentido que la Política asuma lo político.

El esquema entonces tiene indecisiones respecto a la democracia, por una parte puede ser considerada como régimen político que apacigua lo social, el conflicto, lo político. Esta parece ser la concepción más fuerte, aunque esta caracterización es matizada, en la medida que puede llegar a constituirse la “comunidad de los iguales” que encarnaría otra idea de democracia.

4 Complejización del esquema de análisis

En *La mesentente*, en 1995, Rancière introducirá una complejidad léxica, no definitiva aún - en mi opinión-, pero que ayuda a pasar de un esquema dual, como el anterior, a uno de tres polos. Aquí el arte de gobierno llamado en el texto anterior “Política” queda designado como *Police*, recogiendo este término en sentido neutro y para designar la forma en que se gobiernan aspectos muy diferentes a través de esquemas de regulación, y los principios que los legitiman. Y llamará *politique* y también *activité politique* a aquella dimensión que antes había llamado *Lo político*. De modo que hay un doble giro, por una parte, de su propio léxico, y especialmente, cuestión que recalca explícitamente, de aquello que comúnmente se considera *Política*:

“Generalmente se denomina política al conjunto de los procesos mediante los cuales se efectúan la agregación y el consentimiento de las colectividades, la organización de los poderes, la distribución de los lugares y funciones y los sistemas de legitimación de esta distribución. Propongo dar otro nombre a esta distribución y al sistema de estas legitimaciones. Propongo llamarlo policía” (Rancière 2007, p. 43)

Como vemos, la noción de *policía* es neutra, no refiere a las connotaciones autoritarias con las que se usa el término “policial”. Sino a la política institucional en su sentido más amplio, lo que desde otros registros algunos podrían llamar “la esfera de la política”. La policía sería entonces la distribución de la política institucional y sus formas de legitimación. O si se quiere plantear de otro modo, *policía* en este esquema intermedio es lo que comúnmente se entiende por política. Se plantean estas modificaciones terminológicas para ampliar o al menos cambiar lo que se entiende por *política*:

“Propongo ahora reservar el nombre de política a una actividad bien determinada y antagónica de la primera: la que rompe la configuración sensible donde se definen las partes y sus partes o su ausencia por un supuesto que por definición no tiene lugar en ella: la de una parte de los que no tienen parte” (p. 45)

Hasta aquí atestiguamos los mismos dos polos que constituían la tensión anterior (La política – Lo político) pero renombrados (La Policía – La Política). Hay un cambio léxico importante especialmente para la expresión “política”; pero también hay una cierta traslación del *campo político*. Cuando Rancière dice aquí “generalmente se denomina Política”, bien podría decir, “hasta hace poco yo consideraba por *Política*”. Pues en realidad se trata de un cambio en su esquema anterior. La aparición de la fuerza de la igualdad antes era designada como “Lo político” mientras que *la política* buscaba suprimirla. Ahora al contrario, la igualdad va a ser

mencionada como “Política”. Pero aquí se complejiza el esquema con un tercer polo, que además terminológicamente queda poco diferenciado:

“Hay política cuando hay un lugar y unas formas para el encuentro entre dos procesos heterogéneos. El primero es el proceso policial en el sentido que se intentó definir. El segundo es el proceso de la igualdad. Con este término, entendamos provisoriamente el conjunto abierto de las prácticas guiadas por la suposición de la igualdad de cualquier ser parlante con cualquier otro ser parlante y por la preocupación de verificar esa igualdad”.
(p. 46)

Como vemos aquí hay un nuevo desplazamiento. *Política* no sería exactamente lo antagónico a la policía; sino las condiciones en las que se da el encuentro entre policía y la emergencia de la igualdad, La palabra *encuentro* admite la conflictividad, el tratamiento, la negociación, la incorporación, la agregación, es decir procesos muy diversos. Aquí lo importante, me parece, consiste en que se amplía o transforma la idea del *campo político*, que en cualquier caso parece englobar ambos aspectos.

De todos modos, sin observar una completa diferenciación terminológica, el texto francés tiene un matiz entre ambos términos que la traducción castellana aplanar al eliminar la presencia de artículos en los dos pasajes citados. Revisemos ambos extractos. Sobre el primer fragmento citado que comienza “Propongo mantener...”, transcribo el original

“Je propose maintenant de réserver le nom de **politique** à une activité bien déterminée et antagonique à la première...” (1995, p.52)

Tanto aquí como en las menciones posteriores se trata de “politique” sin artículo. Mientras que en el caso siguiente cuando parece que se avista un tercer polo en el esquema, aparece también el artículo y la expresión queda “*la politique*”:

“Il y a de **la politique** quand il y a un lieu et des formes pour la rencontre entre deux processus hétérogènes. Le premier est le processus policier au sens que l'on a tenté de définir. Le second est le processus de l'égalité”.
(p.53)

Este detalle no debería ni siquiera tomarse en cuenta, en términos generales, pues a veces una frase de este tipo puede llevar artículo y otras no. Pero, como hemos visto, hay aquí unos desplazamientos que no están completamente terminados, estos desplazamientos se expresan muy fuertemente en la terminología usada y particularmente en los modificadores del término *politique*. De modo que estos detalles sin gloria cobran cierta importancia. Tales desplazamientos desembocarán en un texto un poco posterior en el esquema que parece más definitivo en el que tendremos claramente diferenciado *le politique*, *la politique* y *la police*. De modo que como conocemos el punto de llegada, podemos destacar este detalle, más que por la literalidad. Con todo, lo realmente importante es el avance paulatino a un esquema de análisis más complejo que muestra un cambio estratégico, más allá de los aciertos o indecisiones terminológicas que ya parecen muy evidentes.

5 El esquema de tres polos

Los ensayos que se sumaron a la segunda edición de *Aux Bords du politique* en 1998⁸ ayudan mucho a observar un esquema más complejo que lo que venimos comentando y en cierto

⁸ Alejandro Madrid entrega este dato en la presentación de la edición de la Cebra en 2007. (p. 7).

sentido cristalizan lo que me parece la versión final del problema. Rancière nos recuerda en el prefacio de *Política, policía, democracia*, que entre los textos de la primera edición y los textos compilado en esta edición hay una “coyuntura política y teórica post 1989” (Rancière 2006, p. 7). En el ensayo “*Politique, identification, subjectivation*” que abre dicha compilación puede hacerse la traslación completa de la terminología a este esquema final. Transcribo el texto en francés para resaltar la terminología:

Qu'est-ce que **le politique**, nous est-il demandé?

Je répondrai au plus court: **Le politique** est la rencontre de deux processus hétérogènes. Le premier est celui du gouvernement. Il consiste à organiser le rassemblement des hommes en communauté et leur consentement et repose sur la distribution hiérarchique des places et des fonctions. Je donnerai à ce processus le nom de **police**. Le second est celui de l'égalité. Il consiste dans le jeu des pratiques guidées par la présupposition de l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui et par le souci de la vérifier. Le nom le plus propre à désigner ce jeu est celui d'émancipation [...]

Nous avons alors trois termes : la police, l'émancipation et le politique. Si nous voulons insister sur leur entrelacement, **nous pouvons donner au procès d'émancipation le nom de la politique. Nous distinguerons alors la police, la politique et le politique.** (1998, p. 83)⁹

⁹ ¿Qué es lo político?, nos preguntan.

Responderé de la forma más breve: lo político es el encuentro de dos procesos heterogéneos. El primero es el del gobierno. Consiste en organizar la reunión de los hombres en comunidad y su consentimiento y reposa sobre la base de distribución jerárquica de los lugares y de las funciones. Yo daría a este proceso el nombre de policía. El segundo es el de la igualdad. Consiste en el juego de prácticas guiadas por el presupuesto de la igualdad de cualquier persona con cualquiera persona y por la preocupación de verificarla. El nombre más apropiado para designar este juego es el de emancipación [...]

Tenemos entonces tres términos: la policía, la emancipación y lo político. Si queremos insistir en su entrelazamiento, podemos dar al proceso de emancipación el nombre de la política. Distinguiremos entonces la policía, la política y lo político.

Tenemos entonces que *la police*, o como se ha traducido al castellano *la policía*, tiene el mismo significado que en el momento anterior, solo que aquí se explicita preferentemente su carácter de gobierno. Luego tenemos el movimiento de la igualdad o emancipación que cuestiona al orden, al gobierno, sus sistemas de consentimiento etc. Este segundo polo también puede recibir el nombre de *la politique* o la política, más o menos coincide con el momento anterior. Finalmente tenemos *le politique*, o lo político que incluye los dos polos anteriores, en su conflictividad y también en su capacidad de incorporar la emergencia de la emancipación, o la política, como modificación del orden, o policía. Este esquema tiene una serie de ventajas respecto al esquema inicial, la principal es que permite salir de una concepción binaria en la que gobierno y emancipación no pueden relacionarse y la democracia debe considerarse principalmente un régimen de gobierno que suprime la emergencia del reclamo igualitario. En el primer esquema vemos una imagen de la política como antagonismo sin posibilidad de una política democrática en un sentido más pleno, es decir como incorporación de la conflictividad y asimilación constante de los reclamos de emancipación. En tal sentido este último esquema tiene mayor capacidad de disputa estratégica de las formas de gobierno y permite entender diversas formas políticas heterogéneas, pero relacionables. Por otra parte, hay una evidente complejidad terminológica si saltamos de un texto a otro, con bastantes posibilidades de confusión, si tomamos en cuenta, por ejemplo, que términos como *la política* y *lo político*, tienen un uso completamente diferente, e incluso contrapuesto, en el primer y tercer esquema.

6 Conclusiones

Hay que reconocer en el trabajo un esquema en progreso, al menos en cuanto a la exposición del mismo. Las indecisiones terminológicas son un indicador de esto. Quizás el más visible pero no el único. Aunque los términos *policía* y *política* han tenido una particular buena acogida, en realidad son la parte débil del planteamiento. El término *policía* difícilmente

puede ser separado de sus connotaciones autoritarias¹⁰ y el término política, resulta contraintuitivo usado de manera restricta para uno de los componentes del campo político. De modo que incluso sin las modificaciones que se han mostrado aquí, la terminología resulta problemática.

Por otra parte, se hace explícito un esquema sobre “el campo político” que amplía las concepciones más tradicionales y este sería el efecto y aporte más importante. Si tradicionalmente se entiende el campo político acotado a la política institucional en sus diferentes componentes, el análisis de Rancière asigna un nuevo espacio a este campo, un espacio que es propiamente político y no sólo expresión de la sociedad civil sobre unas materias o demandas. Sino que corresponde a una función política que mediante el desacuerdo somete a escrutinio y desestabiliza la distribución política previa. Este reclamo respecto a la distribución puede contener demandas sociales y económicas, pero es un reclamo político. Reclama ser parte, es un reclamo de participación-partición. Reclama ser parte de un mundo común, a través de cuestionar la partición y exigir volver a hacer el ejercicio de partición. Esto no implica que el espacio tradicionalmente entendido como espacio de la política se disuelva, no sea legítimo o sea falsamente político, lo que tenemos es la identificación de una función política diferente y de otra forma de hacer política. Tampoco hay que centrarse de modo exclusivo en la descripción “institucional” de la primera dimensión y en su supuesta ausencia en la segunda. Hay evidentemente formas de organización e institución en el curso del reclamo igualitario, sólo que no corresponden a la organización y formas institucionales tradicionalmente asociadas al campo político. Esto aparece en todos los ejemplos históricos que Rancière señala como expresiones del silogismo de la igualdad, movimiento obrero, feminista, y otros. Por otro lado, este nuevo esquema, o esta ampliación del esquema de comprensión y, en definitiva, análisis, no está signado unívocamente por un programa político, o sólo un tipo de lucha. Es evidente el interés que esta concepción ha encontrado especialmente en una sensibilidad anarquista, y más en

¹⁰ El propio Rancière reconoce estas dificultades (2007, pp 43ss)

general “de izquierdas”, pero el esquema, en cuanto esquema de análisis, no está amarrado a un programa específico. La distribución o el *partage* expresa unas relaciones históricas de dominación y esta oposición general a tales relaciones es la posición política subyacente. Pero es evidentemente una posición amplia incluso difusa. Ingram (2016) plantea que Rancière en todos sus ejemplos históricos del método de la igualdad, se refiere siempre a una ruptura igualitaria de un orden previo desigualitario o excluyente y no por ejemplo a una ruptura racista, xenófoba u oligárquica de un orden relativamente igualitario. Pero no es imposible que el conflicto con lo establecido surja de sectores reaccionarios incluso en términos de igualdad. Rancière señala una distancia con los conflictos de odio, como posición subyacente es bastante coherente, y analíticamente se puede distinguir pues se trataría de una conflictividad que no es igualitaria, sino todo lo contrario, reclama la condición de iguales para un grupo y al mismo tiempo declara la exclusión explícita de una parte. Se trata en cierto sentido de la inversión de la igualdad. Aunque en términos de funcionamiento, como conflicto con lo establecido, adquiere una apariencia similar.

La propuesta de Rancière permite entonces acercarse a una redefinición del campo político y en consecuencia del análisis político, no exenta de ambivalencias e incluso ambigüedades y sin duda no es una redefinición definitiva, pero sí una recomposición que permite entregar al disenso un papel protagónico al mismo tiempo que inmanente al proceso democrático. Cuestión que sigue teniendo relevancia en la medida que se articulan tanto como se confrontan consenso democrático y disenso democrático. El problema del consenso y del disenso de todos modos puede haber cambiado de coyuntura en la medida que el desafío más actual quizás ya no sea -como a fines del siglo XX- comprender y articular el disenso frente a un relato exclusivamente consensualista. Sino reasignar las funciones de consenso, disenso y consentimiento en una política democrática.

Referencias bibliográficas.

Chambers, Samuel (2011). Jacques Rancière and the problem of pure politics. *European Journal of Political Theory*, 10(3), pp. 303-326.

Chambers, Samuel (2014). *The Lessons of Rancière*. Oxford University Press.

Etchegaray (2014). La filosofía política de Jacques Rancière. Nuevo pensamiento, Revista de Filosofía. Volumen IV, Año 4, 2014.

Gambarotta, Emiliano (2017). “Jacques Rancière y el problema acerca de cuándo “hay política”. La igualdad como fundamento y sus consecuencias (des)politizantes”. *Astrolabio*, nº 19, pp. 118-143.

Ingram, James (2016). The Point of the Lesson.
<https://syndicate.network/symposia/philosophy/lessons-of-ranciere/>

Madrid, Alejandro (2007). Presentación. En *En los bordes de lo político*. La cebra

May, Tod (2009). Anarchism from Foucault to Rancière. En Randall Amster et al. *Contemporary Anarchist Studies. An Introductory Anthology of Anarchy in the Academy*. Routledge

Parra Ayala, Andrés Felipe (2017). ¿Tiene el concepto de política de J. Rancière presupuestos marxistas? *Las Torres de Luca*. Nº 10 2017, pp. 75-106

Quintana, Laura (2013). Institución y acción política: Una aproximación desde Jacques Rancière. *Revista pléyade* 11, pp. 143-158.

Rancière, Jacques (1990a) La fin de la politique ou l’utopie realiste. En *Aux bords du politique*. Editions Osiris.

Rancière, Jacques (1990b) Les usages de la démocratie. En *Aux bords du politique*. Editions Osiris.

Rancière, Jacques (1995) *La mesentente*. Galimard

Rancière, Jacques (1998) Politique, identification, subjectivation. En *Aux bords du politique*. La fabrique.

Rancière, Jacques (2006) Prefacio. En *Política, policía, democracia*. Lom.

Rancière, Jacques (2007) *El desacuerdo*. Nueva visión

Rancière, Jacques (2007). *En los bordes de lo político*. La cebra.

Sánchez Santiago, Alfredo (2022). Demostración, democracia intermitente y sorteo. Tres respuestas de Rancière al problema de la participación política. *Las Torres de Lucca*. 11 (1), pp. 103-116.

FRANZ HINKELAMMERT Y LA CUESTIÓN DEL DESARROLLO: FUNDAMENTOS DE UNA CRÍTICA LATINOAMERICANA DE LA MODERNIDAD¹

Adolfo Alborno²

Resumen/ *Abstract*

El año 2023, en Costa Rica, a los noventa y dos años, murió Franz Hinkelammert, economista, filósofo y teólogo de origen alemán. Para su vasta trayectoria intelectual fue decisiva la primera década que vivió en América Latina, específicamente en Chile, entre 1963 y 1973, país del que debió salir tras el Golpe de Estado. En Santiago, Hinkelammert se relacionó con discursos y prácticas del Desarrollismo Cepalino, intervino en debates y proyectos que impulsaron la Teoría de la Dependencia y participó en diálogos y acciones que animaron la Teología de la Liberación. Estas experiencias teóricas y políticas lo acompañaron durante más de medio siglo de trabajo intelectual a partir de la especificidad latinoamericana. Este artículo, enfocado en la cuestión del desarrollo, propone una breve reconstrucción sociohistórica del campo intelectual sesentista chileno y latinoamericano donde Hinkelammert activamente participó, entrecruzada con material testimonial proveniente de entrevistas inéditas con el célebre pensador. El objetivo es situar su trascendente obra en el canon de la crítica latinoamericana de la modernidad, conectando la labor temprana de Hinkelammert con corrientes actuales del pensamiento crítico latinoamericano.

Palabras clave

Economía Política, Sociología Latinoamericana, Guerra Fría, Golpe de Estado en Chile, Crítica de la Modernidad, Transmodernidad

FRANZ HINKELAMMERT AND THE MATTER OF DEVELOPMENT: FOUNDATIONS OF A LATIN AMERICAN CRITIQUE OF MODERNITY

¹ Una versión preliminar de este artículo fue presentada como ponencia en el I Congreso Internacional sobre Pensamiento Crítico Latinoamericano, realizado en noviembre del año 2023 en la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, en Santiago, Chile.

² Chileno, Universidad Austral de Chile, Correo electrónico: adolfo.alborno@uach.cl

Abstract

In 2023, in Costa Rica, at ninety-two years of age, German economist, philosopher, and theologian Franz Hinkelammert died. In his vast intellectual trajectory, it was decisive the first decade he lived in Latin America, specifically in Chile, between 1963 and 1973, country he had to leave after the Coup d'état. In Santiago, Hinkelammert related to the discourses and practices of CEPAL's developmentalism, he intervened in the debates and projects that promoted Dependency Theory, and he participated in the dialogues and actions that started Liberation Theology. These theoretical and political experiences accompanied Hinkelammert for more than half a century of intellectual work based on Latin American specificity. This article, focusing on the matter of development, proposes a brief sociohistorical reconstruction of the intellectual field of the sixties in Chile and the region, in which Hinkelammert actively participated, entangled with testimonial material originated in unpublished interviews with this prominent thinker. The goal is to put his transcendent work in the canon of the Latin American critique of Modernity, connecting Hinkelammert's early work with current trends of Latin American Critical Thought.

Keywords

Political Economy, Latin American Sociology, Cold War, Coup d'état in Chile, Critique of Modernity, Transmodernity

Introducción

El 16 de julio del año 2023, en San José, Costa Rica, a los noventa y dos años, murió Franz Hinkelammert, economista, filósofo y teólogo, a quien otra figura igualmente enorme del trabajo intelectual en América Latina, Enrique Dussel –fallecido pocos meses después, casi a la misma edad–, no dudó en valorar como “el más grande pensador crítico latinoamericano contemporáneo” (Dussel y Colmenares, 2023, p. 19).

El 2023, Hinkelammert, nacido en Alemania, cumplía seis décadas en América Latina, adonde llegó en 1963. Para su vasta trayectoria y producción fue decisiva su primera década en nuestro continente, específicamente en Chile, donde vivió hasta 1973. Tras el Golpe de Estado con el que militares y civiles derrocaron el gobierno democrático y constitucional encabezado por el presidente Salvador Allende, proyecto político popular con el cual Hinkelammert tuvo un fuerte compromiso, se refugió en la Embajada de Alemania y pronto partió a una suerte de paradójico exilio a su país natal. Luego de una breve estancia en Berlín, regresó a Latinoamérica, esta vez a Costa Rica.

Tras formarse en Alemania Occidental y doctorarse en economía con el sello anticomunista de la Guerra Fría, Hinkelammert había arribado a América Latina en medio de la determinante discusión sobre el desarrollo alentada por la CEPAL, cuando la FLACSO fomentaba decisivamente las ciencias sociales en el continente. Durante diez años de trabajo en Santiago, con base en la Pontificia Universidad Católica de Chile –y con activos vínculos con otras instituciones–, Hinkelammert se relacionó con científicos sociales afines al desarrollismo justo cuando comenzaban la revisión crítica de este paradigmático proyecto regional cepalino. Intervino en debates y proyectos que dieron forma a la Teoría de la Dependencia. Y formó parte de discusiones y acciones que impulsaron la Teología de la Liberación. Cada una de estas experiencias teóricas y políticas, reelaboraciones mediante, lo acompañó durante más de medio siglo de labor intelectual enlazada con la especificidad latinoamericana, manteniendo siempre en perspectiva algunos de los más urgentes problemas del continente.

De esta impronta, Hinkelammert dejó sistemática constancia. Por ejemplo: en sus primeros trabajos de resonancia, donde cuestiona el concepto hegemónico y eurocéntrico de subdesarrollo, como hace en *Dialéctica del desarrollo desigual* (1970); en sus obras de madurez y mayor reconocimiento, comprometidas con la emancipación de individuos y comunidades dependientes y oprimidas, como ocurre en *Crítica de la razón utópica* (1984) y *El sujeto y la ley* (2003); y en sus últimas producciones, donde insiste en el humanismo de la praxis como proyecto de liberación, como hace en *Totalitarismo del mercado* (2018) y *La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión* (2021). En estos y muchos otros trabajos, los ecos del Chile de los sesenta y setenta aparecen recursivamente desde la discusión categorial hasta la recuperación de la memoria, en especial en función de la centralidad que el sujeto y la vida tienen en su reflexión crítica.³

En el presente trabajo, entonces, enfatizo específicamente la cuestión del desarrollo para delinear una breve reconstrucción sociohistórica del campo intelectual científico-social chileno y latinoamericano durante los largos años sesenta –signado por disputas sobre el desarrollo, la dependencia y la liberación, conectadas por la idea de revolución–, en el que Hinkelammert activamente participó. Y la entrecruzo con relatos testimoniales originados en entrevistas (hasta ahora inéditas) realizadas con el célebre pensador. El objetivo es revisar algunos de los atributos que sitúan su trascendente obra en el canon de la crítica latinoamericana de la modernidad, enfatizando conexiones entre su labor temprana y corrientes actuales del pensamiento crítico latinoamericano.

De paso, en el plano teórico-metodológico, exploro el rendimiento del diálogo entre una mirada macro (sociología de la cultura, historia intelectual) y un prisma micro (enfoque biográfico, historia de vida). Luego, en el horizonte heurístico-axiológico, aunque procuro un homenaje a un entrañable maestro recientemente fallecido, no pretendo un ejercicio de culto a la personalidad o celebración de una genialidad particular –aunque los méritos de Franz son gigantescos–; busco, en cambio, valorar su singular proyecto intelectual, en el que

³ Para una mirada con énfasis en la divulgación para público general de la trayectoria y el pensamiento de este prominente intelectual, véase el documental *Sunday School with Franz Hinkelammert* (Finn, 2012).

resuena una heterogénea producción colectiva, como una expresión ejemplar de pensamiento crítico transmoderno, por lo tanto, situado y dialógico.

La cuestión del desarrollo: teoría, política y testimonio

Según Eduardo Devés (2000; 2003), entre otros, el devenir intelectual del siglo XX latinoamericano se estructura en términos de una fase anterior y una posterior a la creación, en 1948, de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), con sede en Santiago, Chile.

Con las secuelas de la crisis económica de 1929, los estragos de la Segunda Guerra Mundial y el inicio de la Guerra Fría como trasfondo, la CEPAL –adscrita a la ONU–, en especial por obra de su figura fundacional protagónica, Raúl Prebisch, autor de *El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas* (1949), una especie de manifiesto cepalino, junto a investigadores como Aníbal Pinto (1953; 1959), Celso Furtado (1956; 1959) y otros, amalgamó una reflexión histórico-estructural economicista, favorable al desarrollo industrializador y la modernización societal, que tuvo un profundo impacto en la academia y la política latinoamericanas durante la segunda mitad del siglo XX, particularmente sobre las generaciones emergentes.

En una dimensión paralela de la historia del siglo XX, refiriendo al nazismo y la guerra como marcos para su infancia en Alemania, más de setenta años después, Franz Hinkelammert reflexionaría:

Recuerdo poco del nazismo. Yo era pequeño. Vivíamos en las afueras de Herdford, un pueblo provinciano y campesino. Veíamos como desde lejos lo que ocurría. Tengo pocas imágenes, pero fuertes, del nazismo. Recuerdo amigos del colegio que fueron obligados a llevar la estrella de David. De pronto no los vimos más. Recuerdo ir a la estación de ferrocarriles, ver trenes llenos de personas y no entender lo que pasaba. Recuerdo una horrible canción antisemita que un día llegué cantando a casa. Mi padre dijo: “cuidado, Franz”, y me explicó su significado. Esas imágenes no te abandonan. Pero sólo años

después pudimos darles verdadero sentido, cuando vino la revelación del horror.

Recuerdo más de la guerra. Los ataques aéreos destruyeron partes de mi ciudad varias veces. Los bombardeos aéreos me han perseguido en sueños toda la vida. Son inhumanos, siempre son contra víctimas inocentes. Siempre van acompañados de la hipocresía del daño colateral. Lo vi en Chile, en el bombardeo de La Moneda. Lo hemos visto muchas veces en Medio Oriente, los Balcanes y tantos otros lugares. Me rebelo contra eso. No acepto que destruir la vida sea un daño colateral.⁴

Coincidiendo con el inicio de la Guerra Fría, la instalación del cepalismo como nueva red intelectual hegemónica en Latinoamérica y del desarrollo como nuevo concepto dominante conllevó significativas transformaciones en el campo de las ideas. La más trascendente fue la institucionalización y disciplinamiento, junto con la regionalización e internacionalización, de las ciencias sociales latinoamericanas, cuyo ethos fue perfilado por el desarrollismo y problemáticas afines. Como afirman Hélgio Trindade (2007) y otros, al revisar las “modalidades de trabajo y de reflexión” (p. 23) que preceden el afianzamiento de la sociología, la antropología y la ciencia política en la región, es evidente que “las contribuciones de los economistas estructuralistas, poderosa corriente desarrollada en Chile por economistas de diversas nacionalidades, miembros de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL); será[n] una importantísima fuente de inspiración para investigadores en la mayor parte de nuestros países” (Trindade, 2007, p. 28).

Por su parte, sobre la posguerra como contexto para su juventud y formación académica y sobre su propio encuentro con las ciencias sociales y las humanidades, Hinkelammert explica:

⁴ Todos los fragmentos testimoniales provienen de entrevistas realizadas con Franz Hinkelammert en su casa, en San José, Costa Rica, durante el primer semestre del año 2016, y de sesiones del Coloquio de Investigación que paralelamente él impartía en el Doctorado en Estudios de la Sociedad y la Cultura, en la Universidad de Costa Rica.

Cuando terminó la guerra yo era muy joven para el ejército. Me salvé por poco: tenía catorce años y a los quince nos llevaban al frente. Un amigo, compañero de curso, murió a los quince años, poco antes de la capitulación. Soy de la generación de los que no fuimos reclutados para la guerra y, como pasaron varios años sin que Alemania tuviera ejército, tampoco hicimos el servicio militar. Nos formamos con un pensamiento más libre que el habitual para Alemania.

El despertar del país y el rechazo que nos produjo lo ocurrido, coincidió con mi momento de la vida cuando uno empieza a estar intelectualmente despierto. Tener una posición y argumentarla era una exigencia. Entonces, pasados los quince años, comencé a leer todo lo que llegaba a mis manos. Además, tras la guerra, mientras vivíamos la ocupación —en mi pueblo se instalaron tropas estadounidenses—, se reorganizaron los diferentes partidos políticos: demócratacristianos, comunistas y otros. Me acerqué a reuniones y fui conociendo distintas visiones.

Terminé el colegio y entré a un noviciado de jesuitas. Quería ser teólogo. Estuve un año. Fue una buena experiencia, pero exigían una disciplina militar que me era imposible. En 1950 entré a la universidad a estudiar economía. Me seguían interesando la teología y la filosofía, pero mi padre —quien era profesor de primaria, pero se había doctorado con una tesis sobre los impactos sociales del alcoholismo; era católico de misa diaria, pero se sentía cercano a la socialdemocracia y leía a Marx— me dijo: “si te interesan esas materias, tienes que estudiar economía para entender el fondo de lo que ocurre”. Me convenció. Tuve suerte. Durante toda mi vida, mi trabajo ha tenido algo de filosofía y teología, pero con base en la economía. Como el sistema universitario alemán era muy libre, pasé los cursos obligatorios de economía y completé mi formación estudiando filosofía, literatura, derecho y arte. Empecé en Friburgo, seguí en Hamburgo y terminé en Münster, en 1955.

En América Latina, luego de que en 1948 entró en funcionamiento la CEPAL, la UNESCO impulsó la creación, en 1957, de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales

(FLACSO). Le siguieron el Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE), también en 1957, el Instituto Latinoamericano y del Caribe de Planificación Económica y Social (ILPES), en 1962, ambos amparados por la CEPAL, y el Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales (ILADES), creado por el Consejo Episcopal Latinoamericano, en 1965, entre otras entidades emplazadas en Santiago de Chile. Aquí mismo se instalaron oficinas regionales de varias agencias de la ONU, como UNESCO, FAO, OIT y UNICEF. Así se formó una densa red institucional que determinó la discusión, diseño e implementación de políticas públicas en América Latina.

Paralelamente, tras la fundación, en 1950, de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS) –primera en su tipo en el mundo–, nacieron o maduraron por todo el continente unidades académicas para la docencia e investigación en sociología, antropología, ciencia política, administración pública y otras. Muchas se coordinaron mediante el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), creado en 1967, también por iniciativa de la UNESCO. De ellas surgieron los nuevos y futuros líderes y cuadros directivos de América Latina, quienes tendieron a completar su formación o desarrollar su profesión en las oficinas centrales de las instituciones regionales mencionadas o en los órganos nacionales correspondientes. En este sentido, Rolando Franco (2007) reconoce que “ILPES y CEPAL se convirtieron en un empleador (selectivo) de egresados de la FLACSO” (p. 35) y que “el ILPES tendrá especial importancia en la formación de personal de los gobiernos latinoamericanos” (p. 34), mientras que Ricardo Bielschowsky (1998) agrega que “la modernización de las tecnoburocracias latinoamericanas se benefició mucho del trabajo de la CEPAL y del ILPES en ese período” (p. 32).

En relación con la génesis de su concurrente tránsito desde el panorama académico europeo al escenario intelectual latinoamericano, Hinkelammert recuerda:

Tras licenciarme en Münster, obtuve una beca en la Universidad Libre de Berlín, en el Instituto sobre Europa Oriental, que contaba con auspicios de la Fundación Ford y empresarios alemanes. Obviamente, querían formar luchadores contra el comunismo. Pero para esto se empezaba por estudiar a

fondo a Marx y su tradición. *El capital* lo estudiábamos un año completo. También trabajábamos bastante la teoría del imperialismo de Lenin. Me interesó la Economía Política e hice mi tesis sobre la industrialización soviética. Así empecé a conocer el problema del desarrollo y a descubrir la relación entre economía e ideología. Intuía que la planificación soviética y la competencia capitalista compartían una teología, ambas suponían un progreso lineal mistificado. Mientras más estudiaba la teoría neoclásica, me parecía más llena de metafísica. Todo esto, teniendo ya la experiencia del impacto concreto de los discursos ideológicos en las sociedades latinoamericanas, lo recuperé años después en el libro *Crítica de la razón utópica*, que publiqué en 1984.

Muchos de mis compañeros en el Instituto sobre Europa Oriental se hicieron funcionarios públicos y algunos se unieron al servicio secreto. A mí nada de eso me interesaba. Terminé el doctorado en 1961 y empecé a correr la voz: si alguien sabía de una posibilidad en América Latina, me interesaba. Era un sueño que tenía desde niño, cuando leí sobre Bolívar y después sobre la conquista y colonización ibérica. La destrucción de Tenochtitlan me marcó. También leí a Neruda y fui construyéndome la idea de un mundo oprimido, pero mágico. Por otra parte, sentía mucho rechazo por lo que hizo Alemania; no quería vivir allá.

Afortunadamente, en 1963 me llamaron desde la Fundación Adenauer, cercana a la Democracia Cristiana, que era un partido muy diferente al que es hoy y al que hace varias décadas conocemos con el mismo nombre. Antes tenía un compromiso humanista y un programa transformador. Yo no era demócratacristiano, pero conocía la Doctrina Social de la Iglesia, me interesaba la teología y había estudiado en un instituto crítico del comunismo, así que les parecí un buen candidato para ir a Chile.

En Latinoamérica, la cuestión desarrollista catapultada por la CEPAL alentó una relación simbiótica, inédita en la historia del continente, entre academia y política como campos autónomos, pero articulados, en especial mediante la idea de planificación. Esta categoría

clave del pensamiento cepalino traducía la voluntad por conocer científicamente la realidad social para poder transformarla. Y asignaba al Estado el rol protagónico en la modernización de la sociedad porque se entendía que las condiciones socioeconómicas históricamente reproducidas –algunas desde la colonia temprana– no podían ser estructuralmente modificadas sólo por la dinámica de mercado. A propósito del vínculo entre saber, poder y ciencias sociales, Trindade (2007) y otros argumentan:

El recorrido hecho por las CS [ciencias sociales] de América Latina estuvo siempre fuertemente ligado al análisis de los problemas concretos –macro o micro, según los períodos y países–, así como a la voluntad de los científicos sociales de incidir sobre dichos problemas. Ello propició casi siempre una mayor incidencia relativa en la academia de los niveles ideológicos del discurso, así como una tendencia a una importante vinculación –afirmativa o contestataria– del trabajo de las CS y sus cultivadores con la política, los partidos y los gobiernos.

[...Esto] ha sido en realidad una constante de las ciencias sociales occidentales modernas desde su nacimiento. Y ello sin desmedro de la consolidación de su carácter de CS con capacidad de análisis teórico-empírico diferenciado de la filosofía de la historia y del ensayismo más o menos erudito (p. 21).

Sobre su imbricada inserción en la labor académica y el quehacer político en Chile durante el primer lustro de los años sesenta, Hinkelammert explica:

Llegué a Santiago en 1963, contratado por dos años. Me quedé diez. Llegué como especialista en planificación y cooperación. Entré a las escuelas de Sociología y Economía de la Universidad Católica de Chile. Tenía dos cátedras: Sociología Económica y Cooperativismo. De inmediato también trabajé en el Centro para el Desarrollo Económico y Social de América Latina (DESAL), que dirigía un jesuita, Roger Vekemans, una institución pequeña, pero muy influyente en la política chilena y continental. Vekemans me presentó a la intelectualidad con la que tenía estrechas relaciones. Pronto, en

1964, la Democracia Cristiana ganó las elecciones. Llegó al gobierno el Presidente Frei. Personas que yo conocía en el DESAL y en la Católica entraron al gobierno y así me fui acercando a la política chilena.

También estuve en el Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales (ILADES), de los jesuitas, donde estudiaban personas de muchos países de Latinoamérica. Y trabajé en el Instituto de Formación y Estudios Políticos (IDEP), que dirigía Jaime Castillo Velasco, de la Democracia Cristiana. O sea, también participé en espacios de formación afuera de la universidad: hice muchos cursos de formación para nuevos cuadros políticos y de formación sindical.

Un par de años después llegó desde Alemania Norbert Lechner, también enviado por la Fundación Adenauer y con él pasó algo parecido. Vino a la universidad, además estuvo en la oficina que yo dirigía y participó mucho en el IDEP. Fue una de mis grandes amistades durante toda la vida. Nos interesaban temas distintos, pero armamos un grupo de discusión que sirvió para mucho trabajo que después cada uno hizo. El desarrollo y la modernización, ya en ese tiempo a él le interesaban por el lado de la crítica de la razón política y a mí por la crítica de la razón utópica y mítica.

La ambiciosa agenda desarrollista articuló novedosas conceptualizaciones, como heterogeneidad estructural; nuevas problemáticas, como industrialización, urbanización y reforma agraria; y novedosas estrategias, como sustitución de importaciones e integración regional. Fueron aunadas, aun siendo discutidas, por una reflexión con perspectiva planetaria sobre las relaciones centro-periferia en general y la condición periférica de América Latina en particular, entendida como el producto de una estructura relacional históricamente determinada, que conlleva un específico modo de inserción internacional y un particular tipo de estructuración interna que constituyen en sí mismos obstáculos para el desarrollo.

Esta compleja operación respondió a la sospecha sobre la pertinencia para Latinoamérica de teorizaciones foráneas con pretensión de objetividad y validez universal, como la Teoría del Desarrollo en su versión liberal tradicional, de inspiración smithsiana y ricardiana, que, con

la división internacional del trabajo y las ventajas comparativas como fundamentos, promovía el modelo primario exportador como estrategia de crecimiento para América Latina. Para Prebisch y otros, en cambio, había que apostar –reelaborando parte del legado keynesiano– por políticas modernizadoras originales y localizadas de mediano y largo, como la industrialización. Esta necesitaba ser empalmada con una transformación de la estructura productiva para reorientarla hacia la sustitución de importaciones, para así enfrentar el deterioro de los términos de intercambio. Y requería ser apuntalada por un sistema de integración regional y acompañada por otros cambios estructurales, como reforma agraria, urbanización y acceso a la educación, necesarios para que el crecimiento económico no deviniera disfuncional. Para Prebisch y compañía, en las condiciones dadas de subordinación productiva y dependencia económica dentro del mercado internacional, los obstáculos para el desarrollo se reproducían como efecto del propio crecimiento económico del continente (un indicador supuestamente objetivo de bienestar), que redundaba en tendencias perversas como el desequilibrio de las cuentas fiscales y la inflación.

En relación con el impacto de este complejo devenir teórico sobre la intensa praxis política de la época, Hinkelammert argumenta:

Cuando aumentó el debate sobre el desarrollo y cómo alcanzarlo, se dividió la Democracia Cristiana chilena. Su gobierno, que se declaraba como una “revolución en libertad”, era desarrollista, pero sólo reformista y desde esta perspectiva llevó adelante transformaciones como la Reforma Agraria. De la división nació el partido al que me uní: el MAPU [Movimiento de Acción Popular Unitaria], que estaba más inspirado por la Teoría de la Dependencia y asumía más la Doctrina Social de la Iglesia. El MAPU –lo mismo pasó con otro partido nuevo: la Izquierda Cristiana– se sumó a la Unidad Popular y apoyó al Presidente Allende, mientras que la Democracia Cristiana se fue haciendo más conservadora. Por supuesto, hubo excepciones importantes dentro del partido. Radomiro Tomic, el candidato presidencial demócratacristiano en 1970, tras su derrota no dudó en legitimar el triunfo de Allende para que el congreso también lo reconociera. Tomic era un importante

intelectual. A mí me impresionó mucho su forma de entender a Locke y la retomé años después para un trabajo mío.

Cuando me fui de la Democracia Cristiana, también tuve que salir de la Fundación Adenauer y desvincularme del IDEP; también me sacaron del ILADES. Me concentré en la Universidad Católica, en el Centro de Estudios de la Realidad Nacional (CEREN), que ayudé a fundar, con Jacques Chonchol como director hasta que Allende lo nombró Ministro de Agricultura y le encargó la Reforma Agraria. En el CEREN me acerqué definitivamente a la Teología de la Liberación. Conversé mucho con Gustavo Gutiérrez, quien pasaba bastante tiempo en Chile durante esos años.

En el CEREN publicamos los *Cuadernos de la Realidad Nacional*, una revista que en pocos años llegó a ser importante. En 1970, en un número especial, con un equipo de investigación publicamos los primeros resultados que después trabajé en el libro *Dialéctica del desarrollo desigual*. Queríamos pensar un desarrollo posible en condiciones de dependencia, queríamos alimentar el proyecto de la Unidad Popular. Ese libro resume mucho de lo que estudié, aprendí e hice en Chile. A diferencia de André Gunder Frank, quien veía el mayor problema en el intercambio desigual, para mí era fundamental la diferencia tecnológica. Discutíamos, pero nos llevábamos muy bien.

En definitiva, para la intelectualidad inicialmente cercana a los discursos y prácticas de la CEPAL, se hizo cada día más evidente –incluso de manera radical– que la especificidad socioeconómica latinoamericana, históricamente condicionada por la estructura global de centros y periferias, exigía una teorización original o al menos propia, como había sugerido el mismo Prebisch. Sobre esta convicción, Bielschowsky (1998) señala:

En otras disciplinas de las ciencias sociales, como la lingüística y la antropología, donde se origina el “estructuralismo”, éste correspondió típicamente a un instrumental metodológico sincrónico o ahistórico. En cambio, en el análisis económico cepalino el estructuralismo es esencialmente un enfoque orientado por la búsqueda de relaciones diacrónicas, históricas y

comparativas, que se presta más al método “inductivo” que a una “heurística positiva”. De ahí provienen los fundamentos esenciales para la construcción teórica del análisis histórico comparativo de la CEPAL: las estructuras subdesarrolladas de la periferia latinoamericana condicionan –más que determinan– comportamientos específicos, de trayectorias desconocidas a priori. Por tal motivo, merecen y exigen estudios y análisis en los que la teoría económica con el sello de la universalidad sólo puede emplearse con reservas, para poder incorporar esas especificidades históricas y regionales. En otras palabras, el enfoque histórico-estructuralista cepalino implica un método de producción del conocimiento muy atento al comportamiento de los agentes sociales y a la trayectoria de las instituciones, que se aproxima más a un proceso inductivo que a los enfoques abstracto-deductivos tradicionales. [...En definitiva,] No se trataba de comparar el subdesarrollo periférico con la historia pretérita de las economías centrales, como quería Rostow, sino de identificar los desdoblamientos históricos singulares de la especificidad de sus experiencias, en los que cabía esperar secuencias y resultados distintos de los que se dieron en el desarrollo céntrico (pp. 14-15, 16).

Por su parte, en función de la creatividad que signó la labor intelectual durante los largos años sesenta latinoamericanos, Hinkelammert evoca:

En Chile vivimos una época fabulosa, de actividad y creatividad como pocas veces se dan: una combinación fantástica entre lo teórico y lo político, lo artístico y lo social. Las calles estaban vivas. La producción intelectual era popular. Había mucho diálogo, perspectivas diferentes, muchos extranjeros. El trabajo intelectual era realmente una producción colectiva. Había convicción de que la realidad podía ser cambiada. Había rebeldía. Y estaba alimentada por un humanismo secular muy extendido. Así se llegó a ese proyecto de socialismo que no era Socialismo con mayúscula; era pequeño, autóctono, muy verdadero, “con vino tinto y empanadas”, como decía Allende.

Ante la rebeldía popular, la oligarquía y la derecha acumularon resentimiento y deseo de venganza del pueblo que reclamaba dignidad. Y lo que más había alimentado esa actitud era la ideología, por ejemplo, el profundo rechazo a sólo escuchar hablar de Reforma Agraria.

Por otro lado, Chile se convirtió en un problema geopolítico para Estados Unidos y su influencia regional. Representaba una posibilidad de socialismo democrático que podía propagarse por Latinoamérica. Si Allende no hubiera sido eliminado, su ejemplo habría hecho escuela. Este era el problema de fondo, no era económico, era ideológico. La Doctrina de Seguridad Nacional también fue un invento ideológico.

Recapitulando, sobre la centralidad de la cuestión del desarrollo, Franco (2007) indica:

La originalidad latinoamericana es que utiliza teorías de otro origen para analizar temas que, siendo irrelevantes en los lugares donde la teoría se origina, son de primordial importancia en el lugar donde se las recibe. Así, el “desarrollo” carecía de importancia para el funcionalismo norteamericano. Esto demuestra que se recurre a dicha teoría porque es la disponible, y se la adapta para tratar de explicar los temas que interesaban aquí (p. 22).

Hinkelammert, por su parte, meditando sobre las implicancias de haber puesto el desarrollo como eje del trabajo intelectual latinoamericano, concluye:

En tiempos del Estado Desarrollista, en Latinoamérica hubo casos con relativo éxito y, es verdad, varios con menos logros. En todos los casos, el Estado Nacional, mediante la planificación, invertía y estimulaba la inversión privada con fines nacionales, pensando en infraestructura, salud, educación y jubilación, es decir, lo fundamental. Lo importante es que, incluso cuando las políticas de desarrollo no funcionan bien, el modelo contiene la posibilidad para que los sujetos actuemos para que funcione mejor. Por cierto, sin teorías sobre la intervención de los mercados no habría sido posible la recuperación

de Europa tras la Segunda Guerra Mundial. Para mí, esto era el Estado de Desarrollo. Obviamente, lo relaciono con la utopía, es decir, como condición de posibilidad de lo posible.

En América Latina, para que estos proyectos transformadores tuvieran alguna posibilidad, necesariamente debían ser cuestionadores del imperio, de su ideología. Porque, para justificar su acción, el imperio siempre invoca un falso humanismo en nombre del cual masacra –antes muchas veces somete y explota. Ocurría entonces y sigue pasando hoy con Estados Unidos cuando dice que interviene para proteger la democracia. Lo mismo hizo Europa cuando justificó la colonización diciendo que estaban salvando a los salvajes de la barbarie. Y pasó en Chile con el Golpe de Estado para supuestamente liberar al país del comunismo. Desde entonces, desde el bombardeo de La Moneda, tenemos un modelo global de Estado de Seguridad que vigila el libre tráfico de mercancías y divisas y actúa contra las personas que se rebelan para sobrevivir.

Conclusión

El ciclo intelectual desarrollista con origen en la CEPAL empezó como un proyecto paradigmáticamente moderno, comprometido con la razón y el progreso, que entendió el crecimiento material como criterio de verdad. Sin embargo, la atención dada a la especificidad latinoamericana, empezando por el entramado socioeconómico forjado en tiempos coloniales y su gravitación sobre el presente y futuro del continente, al evidenciar la necesidad de un marco interpretativo original o al menos propio para la condición periférica latinoamericana, gradualmente alejó la reflexión continental sobre el desarrollo de la versión eurocéntrica de la modernidad. Así tomó forma el método histórico-estructural cepalino –a continuación radicalizado por la Teoría de la Dependencia–. Este, por su análisis de tendencias de mediano y largo plazo con perspectiva centro-periferia, lo considero un antecedente afín al enfoque de Larga Duración y la perspectiva de Sistema-Mundo que sustentan la actual crítica decolonial iniciada por Aníbal Quijano (1992; 2000), luego de haber sido él también un relevante cepalista y dependentista.

A propósito de su fecundo encuentro con el campo intelectual desarrollista latinoamericano, donde Franz Hinkelammert comenzó a experimentar una suerte de “desprendimiento decolonial”, el célebre pensador reflexiona:

Para mí fue una experiencia fantástica llegar a Chile sin mayores antecedentes sobre lo que iba a encontrar. Tuve que pensarlo todo de nuevo. Al comienzo, investigaba y enseñaba en América Latina, pero mi cabeza y mi discurso todavía no estaban aquí. Pasaron varios años hasta que mis publicaciones fueron verdaderamente pensadas y escritas desde Latinoamérica.

El subdesarrollo era una problemática nueva para mí. Yo había estudiado la Unión Soviética como un caso de industrialización en un país semidesarrollado. Pero las preguntas que en América Latina se hacían sobre la planificación del desarrollo eran muy diferentes. Entonces, los seminarios que yo daba, las reuniones y conversaciones que tenía en la universidad y afuera, me abrieron otras perspectivas, me permitieron ver desarrollos teóricos impensables en Europa.

No viví sólo un giro intelectual, también fue personal. Me puse en contacto con nuevas personas, nuevas realidades y, por supuesto, me fui involucrando en lo que pasaba. En resumen, terminé de formarme intelectual y políticamente en Chile. Antes, en Alemania, era sólo un joven investigador. En Chile, aunque siempre estuve en la universidad, dejé de ser sólo un académico y me convertí, por decirlo así, en un intelectual orgánico, un activista.

Lo que hoy podríamos identificar como el Programa Latinoamericano de Investigación sobre Desarrollo/Subdesarrollo inaugurado por la CEPAL, posibilitó que el (sub)desarrollo de América Latina, que Hinkelammert conceptualizó como “desarrollo desigual”, dejara de ser visto como un efecto de la inserción históricamente parcial (como sugieren Stein y Stein, 1970) o sociológicamente deficiente (como propone Rostow, 1960) de América Latina en la modernidad y comenzara a ser entendido como una plena y varias veces centenaria participación periférica-dependiente en la dimensión nuclear del proyecto moderno: el

sistema capitalista. El discurso sobre el desarrollo desigual, al demostrar que los países centrales y periféricos, imperiales y coloniales, desarrollados y subdesarrollados son, desde el siglo XVI, espacios sincrónicamente constituyentes del Sistema Mundo Moderno, rebatió un mito central del eurocentrismo: el etapismo. Y demostró que la versión canónicamente intraeuropea del trayecto hacia la modernidad es sólo un relato particular que por su posición históricamente dominante actualiza pretensiones universales. Así, me parece, la reflexión latinoamericana sobre el desarrollo anticipó diagnósticos periféricos contemporáneos como la “modernidad desbordada” de Arjun Appadurai (1996) y agendas como “provincializar Europa” de Dipesh Chakrabarty (2000), ambos provenientes del actual sur global.

En definitiva, con su distanciamiento crítico, la Teoría Latinoamericana del Desarrollo, evidentemente, no pretendió situarse afuera del proyecto moderno, sino argumentar que debe ser pensado, porque así es vivido, de manera diferente desde su exterioridad. Desde mi perspectiva, entonces, repensar la modernidad desde América Latina y el enfoque del desarrollo periférico conllevó, a la luz del pensamiento crítico latinoamericano actual – aunque en su momento no podía ser expresado en los mismos términos–, una posibilidad, quizás tímida, pero real, para comenzar a pensar y hablar sobre “mundos y conocimientos de otro modo” (Escobar, 2003). A la vez, la reflexión inaugurada por la CEPAL, al demostrar que el bienestar de Europa es deudor al menos parcialmente de su relación con las periferias, abrió el camino para develar, desde América Latina, la dimensión sacrificial de una modernidad que en América Latina –y en general en las periferias– expresa su “otra cara”. Pienso que esta crítica latinoamericanista sesentista encuentra continuidad en el pensamiento continental transmoderno y decolonial de hoy cuando aborda “el mito de la Modernidad” y “el lado más oscuro del Renacimiento”, como hacen Enrique Dussel (1992) y Walter Mignolo (1995) en sus respectivas críticas de la modernidad, con quienes Franz Hinkelammert largamente dialogó.

Referencias bibliográficas

Appadurai, A. ([1996] 2001). *La modernidad desbordada: dimensiones culturales de la globalización*. FCE.

Bielschowsky, R. (Ed.). (1998). *Cincuenta años de pensamiento en la CEPAL: textos seleccionados*. FCE.

Chakrabarty, D. ([2000] 2008). *Al margen de Europa: pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Tusquets.

Devés, E. (2000). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Tomo I: del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)*. Biblos.

Devés, E. (2003). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Tomo II: desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990)*. Biblos.

Dussel, E. ([1992] 1994). *1492: el encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*. Plural.

Dussel, E. y Colmenares, K. (2023, 7 de agosto). Franz Hinkelammert: hacia un nuevo humanismo. *La Jornada*, 19.

Escobar, A. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*, 1, 51-86.

Finn, J. (Dir.). (2012). *Sunday School with Franz Hinkelammert* [Documental]. s/i.

Franco, R. (2007). *La FLACSO clásica (1957-1973): vicisitudes de las ciencias sociales latinoamericanas*. Catalonia.

Furtado, C. (1956). *Uma economia dependente*. Ministério de Educacao e Cultura.

Furtado, C. ([1959] 1962). *Formación económica de Brasil*. FCE.

Hinkelammert, F. (1970). *Dialéctica del desarrollo desigual*. Amorrortu.

Hinkelammert, F. (1984). *Crítica de la razón utópica*. DEI.

Hinkelammert, F. (2003). *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido*. UNA.

Hinkelammert, F. (2018). *Totalitarismo del mercado: el mercado capitalista como ser supremo*. Akal.

Hinkelammert, F. (2021). *La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión: volver a Marx trascendiéndolo*. CLACSO.

Mignolo, W. ([1992] 2016). *El lado más oscuro del Renacimiento: alfabetización, territorialidad y colonización*. Universidad del Cauca.

Pinto, A. (1953). *Hacia nuestra independencia económica*. Del Pacífico.

Pinto, A. ([1959] 1996). *Chile, un caso de desarrollo frustrado*. USACH.

Prebisch, R. ([1949] 1986). El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas. *Desarrollo Económico*, 26/103, 479-502.

Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad-razionalidad. *Perú Indígena*, 13/29, 11-20.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). CLACSO.

Rostow, W. W. ([1960] 1963). *Las etapas del crecimiento económico: un manifiesto no comunista*. FCE.

Stein, S. y Stein, B. ([1970] 1993). *La herencia colonial de América Latina*. Siglo XXI.

Trindade, H. (Coord.). (2007). *Las ciencias sociales en América Latina en perspectiva comparada*. Siglo XXI.

REPRODUCCIÓN Y PROCREACIÓN: MARCOS CATEGORIALES PARA UNA TEORÍA CRÍTICA DESDE LATINOAMÉRICA

Dr. Christian Soazo Ahumada¹

Resumen/ Abstract

El presente trabajo se sitúa desde los diversos horizontes históricos que convergen en la crisis civilizatoria contemporánea, proponiendo las categorías críticas de *reproducción* y *procreación*, derivadas de una lectura hermenéutica, teórica y política inédita del pensamiento Marx, llevadas a cabo por Frank Hinkelammert y Jorge Veraza respectivamente. A partir de la confluencia de sus presupuestos teóricos, asentados en una rigurosa y profunda interpretación económico-política y filosófica, se reflexiona en primer lugar sobre la problemática del valor de uso y la producción de valores de uso nocivos, para la perpetuación de una lógica anti-utópica (conservadora) o “mística del ocaso” propia del fundamentalismo apocalíptico del mercado. Se indaga finalmente en los criterios materiales y normativos esenciales para concebir una *ciencia crítica* (o teoría crítica) arraigada sobre la racionalidad *reproductiva* y las fuerzas productivas *procreativas*, con el fin de trascender el encapsulamiento tautológico y anestésico de las ciencias empíricas modernas, especialmente en el campo de las ciencias sociales y humanidades, fundamentadas desde el pensamiento de Weber.

Palabras clave: reproducción-procreación-marcos categoriales-teoría crítica-marxismos

REPRODUCTION AND PROCREATION: CATEGORIAL FRAMEWORKS FOR A CRITICAL THEORY FROM LATIN AMERICA

Abstract

This article is situated from the diverse historical horizons that converge in the contemporary civilizational crisis, proposing the critical categories of *reproduction* and *procreation*, derived from an unprecedented hermeneutic, theoretical and political reading of Marx's thought, by Frank Hinkelammert and Jorge Veraza respectively. Starting from the confluence of their theoretical assumptions, based on a rigorous and deep economic-political and philosophical interpretation, we first reflect on the problem of use value and the production of harmful use values, for the perpetuation of a logic anti-utopian (conservative) or "mystique of decline" typical of the apocalyptic fundamentalism of the market. Finally, it investigates the essential material and normative criteria to conceive a *critical science* (or critical theory) rooted in *reproductive* rationality and *procreative* productive forces, in order to transcend the tautological and anesthetic encapsulation of modern empirical sciences, especially in the field of social sciences and humanities, based on Weber's thought.

Keywords: reproduction-procreation-categorical framework- critical theory-marxisms.

¹ Chileno, Universidad de Chile (CIELA). Correo electrónico christiansoazo@yahoo.es

Introducción

Nos encontramos como escenario civilizatorio en una era de transformaciones radicales, ligadas con lo que Grosfoguel (2022) ha llamado el *colapso* de los tres grandes horizontes históricos que vivimos contemporáneamente, a saber, el horizonte civilizatorio moderno/colonial inaugurado en 1492, el de la hegemonía norteamericana consolidado cabalmente a partir de 1945 y el del modelo neoliberal estrenado a nivel global desde 1973 con el golpe de estado en Chile. Este punto de vista es compartido por García Linera (2022) al abordar la figura de un tiempo *liminal* que estaríamos viviendo actualmente, caracterizado por un horizonte generalizado de extenuación y de incerteza expandido multifactorialmente. Es la convergencia del colapso tanto de los ciclos económicos cortos, el actual ciclo neoliberal, como de los largos, el de la hegemonía imperialista anglosajona desde finales del siglo XIX. Es a su vez la manifestación palmaria, como lo expone Néstor Kohan (2021), de un tiempo *crepuscular* en el cual acechan con más fuerza y penetración que nunca las disímiles prácticas de *contrainsurgencia*²; extendido ya, bajo lo que este autor designa como “metafísicas post”, alrededor del problemático núcleo epistémico y económico-político entre posmodernidad y neoliberalismo.

Las tematizaciones mencionadas enmarcan una época en profundas disputas geopolíticas, económicas y socioculturales, desde diversos polos del orbe y en un proceso creciente de desoccidentalización y emergencia de nuevas culturas y civilizaciones hegemónicas, especialmente en Asia oriental. Sin embargo, esta era de colapsos históricos viene de algún modo realizándose y socavándose a la vez por más de cincuenta años, bajo la expresa manifestación de lo que Franz Hinkelammert (1970; 2020) designó como una “dictadura desde arriba”. La emergencia de la Unidad Popular en Chile (1970) -con el despliegue de un socialismo situado, con “olor a empanada y vino tinto”- y la Primavera de Praga -con una

² Sobre la incidencia de las prácticas de *contrainsurgencia* llevadas a cabo por el imperialismo norteamericano en las esferas de la cultura, la academia, el pensamiento intelectual y supuestamente “crítico”, aunque nunca involucrado directamente con una crítica a la dominación imperialista. Véase Stonor Saunders (2013) y López y Rivas (2021). Kohan (2021) denomina a esta práctica, característica de la época posmoderna, como “contrainsurgencia soft”.

apertura cultural comunicacional frente a la ortodoxia soviética- fueron según Hinkelammert (1970), dos ínsulas en un escenario de guerra fría donde el socialismo real ya había fracasado económicamente con su intención extrema de erradicar el mercado, quedando solo como opción plausible la *intervención sistémica* de éste, materializada ejemplarmente en el gobierno de Salvador Allende. Ante la posibilidad de aceptar el mercado, pero bajo una profunda intervención estructural, reaccionó la oligarquía transnacional, el imperialismo norteamericano y las elites locales, a partir de la implementación de la doctrina de *seguridad nacional* y la *estrategia de globalización* por medio de las dictaduras militares, no solo en el cono sur sino en diversas regiones del planeta. El “enemigo interno”, siguiendo a Carl Schmitt (2009), era ahora el opositor político, especialmente de los movimientos de izquierda que, en la década de los 60’ y 70’, tuvieron una significativa participación política en los destinos históricos de las diversas naciones latinoamericanas.

A partir de este enfoque, Hinkelammert historiza en occidente una genealogía de las corrientes anti-utópicas, nihilistas, posmodernas que, desde Nietzsche, Weber, Wittgenstein, Heidegger, Popper, Lyotard, han cristalizado una hegemonía epistémica de una paradójica “utopía en la que ya no hayan utopías”. Es lo que Hinkelammert designa como *mística del ocaso* (1996: 118) a la cual se opone radicalmente el pensamiento crítico de Marx, es decir, desde donde se sustentan los fundamentos teórico-epistémicos y las aportaciones hermenéutico-políticas decisivas de una nueva lectura crítica de su obra, de los autores del pensamiento crítico latinoamericano que serán examinados en este trabajo, a saber, Franz Hinkelammert y Jorge Veraza. La propuesta de esta investigación es reflexionar en torno a los marcos categoriales que ambos autores proponen, específicamente sobre la *reproducción* que Hinkelammert desarrolla en su tematización sobre la “racionalidad reproductiva” y sobre la *procreación* que teoriza Veraza conforme a su categorización de las “fuerzas productivas procreativas”.

La urgencia de estos modelos de pensamiento es decisiva frente al proceso de destitución y destrucción provocado por el orden neoliberal en tanto forma histórica concreta de acumulación capitalista. Es un momento histórico de turbulencias sustantivas, tensionadas por múltiples fuerzas de reacomodación y de reestructuración, incluso de consolidación de fuerzas fundamentalistas neoconservadoras de las oligarquías transnacionales y locales, junto

con la expansión de movimientos neofascistas en diversos espectros de la sociedad contemporánea a nivel global. Es una invectiva dirigida desde hace años a la producción de intersubjetividad y, como lo expone Veraza, de “valores de uso nocivos” que alteran severamente la reciprocidad comunitaria convivencial -a nivel corporal, mental, espiritual- para sostener el funcionamiento “equilibrado” del sistema, por ejemplo, a nivel de la industria alimentaria, farmacéutica y de las tecnologías basadas en la inteligencia artificial. Estas formas de reestructuración y administración dominantes, derivadas de las fuerzas contrainsurgentes -ante el ocaso del horizonte histórico neoliberal- se enfrentan permanentemente contra lo que *afirman* categorías críticas como *reproducción y procreación* -cuya difusión debiese abarcar el ámbito de la educación y la formación política o ciudadana-, esto es, una querrela arquitectónica contra la *irracionalidad* de tener por núcleo germinal de “lo social” a la *crisis*, al *desequilibrio*, a la *autonomía narcótica* del mercado divinizado frente a las diversas formas de producción; conforme a los consensos humanos fundamentales, a las relaciones culturales y cosmogónicas memoriales de nuestras sociedades, en las cuales se inscriben las relaciones económico-políticas.

En este escenario entonces, atravesado por la necropolítica (Mbembe, 2011) y por la experiencia de *sobriedad humillante* (Herlinghaus, 2009) que caracterizan al Sur global, se revisan en este trabajo las categorías críticas principales de dos grandes pensadores latinoamericanos, desde una rigurosa e inédita crítica marxiana. Estos provienen de lugares y escuelas diversas, no obstante tienen en común su sólida formación económica y filosófica, posibilitando una serie de argumentaciones convergentes acerca de significativos complejos temáticos, a saber: la relevancia del valor de uso, la crítica a la ciencia moderna; la tematización del “circuito natural de la vida humana” (Hinkelammert) y el “fundamento positivo procesual dual de las fuerzas productivas” (Veraza); la dimensión necrótica de la tautologización instrumental (Hinkelammert) y la dimensión dañina de los valores de uso nocivos (Veraza); el “fetichismo cósmico” de Veraza y la “mística del ocaso” de Hinkelammert, como formas extremas de posmodernidad y neoliberalismo, y por supuesto, el nexo categorial primordial de este trabajo entre racionalidad *reproductiva* y fuerzas productivas *procreativas*.

Orden de la reproducción o valores de uso “políticos” que deciden sobre la vida y la muerte

Reflexionando en torno a lo que implican los *valores de uso* en el pensamiento de Marx, Hinkelammert considera que estos “son la instancia material de la mediación de la vida humana” (1996: 90). Sin embargo, nunca deben ser pensados solo como simple materia o composición física, pues abordan también la “existencia corporal de los *valores* de la vida humana” (90). Abarcan los horizontes hermenéuticos y productivos de la racionalidad material, lo que a partir de Weber (2002), Hinkelammert designa como *racionalidad reproductiva* (Hinkelammert-Mora, 2014: 17). Es el ámbito de las cosmovisiones, filosofías o modos de concebir el “ser-estar-producir” en el mundo, constituidas fundamentalmente en torno al orden de las necesidades tanto materiales como simbólicas de una comunidad de vida.

Si se considera como anclaje teórico el pensamiento de Weber -como lo hace Hinkelammert en parte significativa de su obra- se observa que el paradigma que rige a la ciencia empírica moderna no puede tomar posición frente a los “criterios materiales de la racionalidad (pues) estos pertenecen a la esfera de la ética o a la de los gustos en las cuales no se puede llegar a la validez de ningún juicio en nombre de las ciencias empíricas” (Hinkelammert, 1996, 94). Los criterios materiales o de contenido quedan proscritos de la legitimidad científica; quedan expatriados a lo que representan para este modelo de pensamiento o marco categorial la esfera de la ética y la de una supuesta estética del juicio. El problema en esta encrucijada entre racionalidad formal/medio-fin y racionalidad material/reproductiva es que no existe un puente o mediación³ que posibilite la comunicación entre los juicios de hecho y los de valor; juicios de hecho que la ciencia positivista solo ha asociado con la racionalidad instrumental o formal, como si no existieran juicios de hecho -los más esenciales que constituyen al ser humano, como actualmente lo evidencia la crisis ecológica y social globales- vinculados con la racionalidad material o los juicios vida/muerte. Ambos juicios se conciben como

³ Se patenta aquí una lógica basada en la *identidad/diferencia* clásica, en la que la identidad es a la racionalidad formal/juicios de hecho y la diferencia a la racionalidad material/juicios de valor. En cambio, bajo la lógica *analéctica* que subyace en Marx (Dussel, 2014), lo semejante refiere necesariamente a la racionalidad material y la distinción a la racionalidad formal.

“autónomos uno en relación al otro” (94). Es la dimensión genética desde donde se produce una autonomía aséptica pero a su vez un basamento esquizoide en la configuración de los órdenes y juicios sobre lo real.

Bajo el prisma weberiano se muestra cómo el centramiento en torno al sujeto humano, al trabajador, al trabajo vivo, al horizonte de la ética, queda concebido como un mero fenómeno moral; dependiente de los juicios de valor, en vez de considerarlo como el “fundamento de todos los fundamentos”, el “fin de todos los fines”: el imperativo categórico expuesto por Marx y relevado por Hinkelammert, a saber “el ser humano es el ser supremo para el ser humano”. Esta máxima subraya el hecho de que éste no puede ser sojuzgado, humillado, explotado, anulado en su condición de humanidad (1996:167). Según Hinkelammert, Weber esquiva la discusión impugnada desde el pensamiento crítico de Marx, imputándole un “juicio de valor” a su argumento. Prefiere una “estrategia de inmunización a una discusión racional, en la cual sólo puede entrar si transforma por completo su metodología y su teoría de la acción racional” (99). Al clausurarse y cerrarse solipsistamente sobre sí misma, la argumentación de Weber deja fuera al núcleo eminentemente crítico del pensamiento de Marx, ejecutándose un proceso de inmunización, configurado por el encapsulamiento o tautologización de los juicios de hecho como juicios medio-fin, en tanto horizonte de comprensión al cual remitir la “acción racional” de las ciencias sociales.

Lo que subyace a este dispositivo metodológico, con el cual se fundamentan las ciencias empíricas modernas y del cual se ha ejercido una irrestricta radicalización en las última décadas, es según Hinkelammert una “generalización de la crítica anti-utópica a la utopía (que) ocurre en las últimas dos décadas” (1996: 107). El punto nodal de este fundamento es la negación de toda utopía; de toda transformación de las condiciones materiales fundamentales para afirmar la vida humana en todas sus dimensiones reales, concretas; desde las funciones nutricias hasta sus imaginarios simbólico-espirituales. Es a la vez la negación de todo universalismo ético proveniente desde “la metodología de las ciencias que Max Weber había empezado y del análisis del lenguaje desde Wittgenstein” (Hinkelammert, 1996: 107). El problema es que lo subyacente con esta exclusión de la utopía y extensión de la anti-utopía, bajo la figura del nihilismo y de la omnisciencia de la técnica moderna, es el eclipsamiento del fundamento crítico más basal derivado del pensamiento de Marx, a saber,

el juicio de hecho de que el capitalismo no es viable *empíricamente* como sistema económico y orden civilizatorio. Existe una imposibilidad constitutiva asociada al capital, pues con él se desata en el tiempo “un proceso destructivo que abarca tanto al ser humano como a la naturaleza” (114). Es la implantación generalizada del principio destructivo de la alteridad, de la comunidad y de cualquier orden de lo viviente. De aquí que para Marx la exigencia de un horizonte comunista no sea derivada de un juicio de valor, comprendido como mera opción o elección (una entre tantas; una elección moral), sino un *juicio de hecho*, vinculado con la racionalidad reproductiva o con el orden de la racionalidad material ligado a los valores. Es por esto que si se quiere impedir este tendencial proceso destructor “del ser humano y de la naturaleza, se requiere superar el capitalismo como sistema” (Ibíd.). Se trata de un “enunciado de hecho que excluye al capitalismo como alternativa [donde] el socialismo es la única alternativa factible” (ibid.).

La teoría económica neoclásica es donde se llega al paroxismo con la tautología de los juicios de hecho relacionados como el ámbito de la racionalidad formal, instrumental o medio-fin (por ejemplo, a nivel de la teoría de los precios); a partir de una desconexión basal con los valores de uso esenciales para afirmar la vida en común. Es la renuncia a cualquier análisis del problema de la reproducción del ser humano y de la naturaleza, emergiendo así “una mística del ocaso que desde Nietzsche acompaña a la sociedad burguesa” (Hinkelammert, 1996: 118). Con el filósofo alemán se estrena una “celebración de la vida que no es otra cosa que una celebración de la muerte, y que gira alrededor de un valor de uso desvestido de toda reciprocidad con los otros” (121). Hinkelammert subraya especialmente que aunque Nietzsche sí considere a los valores de uso, los piensa como mera expresión de la voluntad de poder, tanto del superhombre como de la casta superior de los poderosos. Hay aquí una manifestación palmaria de anti-utopía y nihilismo en la medida en que mientras más se potencia “este tipo de celebración de la vida, más se refuerza la mística del ocaso y del suicidio colectivo de la humanidad” (ibíd.). Nietzsche lo expresa abiertamente “nosotros hacemos un ensayo con la verdad. ¡Tal vez la humanidad perezca como consecuencia! ¡Así sea!” (ibíd.). En el caso de Marx se aprecia en cambio “la utopía de una vida sin dominación ni explotación” (130), mientras en Nietzsche se reafirma “la anti-utopía de una dominación y explotación sin resistencia ni utopía” (Ibíd.). La utopía de Marx es “la utopía de la anarquía

vivida, la utopía anti-utópica de Nietzsche es la utopía de una institucionalidad idealizada pensada al extremo: la utopía de la edad de oro platónica” (130).

Si en la teoría económica clásica y en el pensamiento de Nietzsche los valores de uso son considerados -eso sí desustancializados de su potencial político, de su inherencia alterológico/comunitaria⁴- a lo largo del siglo XX “Weber le niega la racionalidad científicamente fundamentable (y) Heidegger le niega el acceso al ser” (Hinkelammert, 1996: 140)⁵. En esta fase ya no acontece solo una desustancialización de los valores de uso sino su completa exclusión. Bajo un escenario de crisis generalizada del sistema civilizatorio capitalista, moderno-occidental, Hinkelammert releva la necesidad de llegar a acuerdos o consensos generales. No son posibles solo “soluciones técnicas” basadas en la racionalidad instrumental o medio-fin; asentadas en torno al “polo del objeto”, del “objetualismo productivista”, como veremos con Veraza en el próximo apartado. Para Hinkelammert esta es la instancia decisiva para la creación de consensos, expresión de sabiduría y de mediaciones racionales para sobrevivir y poder materializar un horizonte posible de transformaciones sociales. De aquí que “la solución no puede ser solo técnica, sino (...) política” (1996:157). El orden de la racionalidad instrumental es técnico, sin embargo, su configuración se halla completamente dialectizada con el orden de la racionalidad reproductiva que es eminentemente político; afirmativo de la comunidad de vida, en tanto comunidad política (Dussel, 2006).

El problema medular que surge con el solipsismo y tautologización de la economía neoclásica y neoliberal es que “no existe una realidad (referencial-real) a la que se refieren los precios o los juicios de hecho. Los precios y los juicios son su propia realidad” (Hinkelammert, 1996:162). Lo que significa el signo, es un referente (un algo) que es otra vez un signo, que significa algo. Se expresa una suerte de intrarreferencialidad del signo. No existe una realidad

⁴ En Nietzsche “la esfera del acceso a los valores de uso es justamente el punto de partida, aunque sea en la forma reducida de la voluntad de poder, y por tanto de la exclusión de los otros que son los “malparados”” (los *tshandalas*) (Hinkelammert, 1996:140). Para el desarrollo de la modernidad capitalista la *voluntad de poder* se conforma en concomitancia con el régimen de valorización de la *acumulación capitalista*.

⁵ Mientras Heidegger es un autor con el que polemizan tanto Hinkelammert (1996) como Veraza (1990), Nietzsche es un pensador sobre el que tienen diferentes apreciaciones. Hinkelammert, como vimos, lo vincula con la mística del ocaso anti-utópica que desustancializa la reciprocidad constitutiva del valor de uso comunitario subyacente a la modernidad hegemónica; Veraza (2012:101) lo comprende en resonancia con Marx, especialmente en relación con *El origen de la tragedia*, al concebir a la ciencia desde la perspectiva del arte y a éste desde la perspectiva de la vida.

de referencia prefigurada, porque ésta es eliminada a causa de la abstracción de los valores de uso como “productos cuya disponibilidad decide sobre la vida y la muerte” (162). Desde el horizonte “político” de los valores de uso, desde un anclaje referencial, orgánico-corpóreo que “decide sobre la vida y la muerte”, lo que se juega “no es una norma ni un conjunto de normas. Es un criterio sobre normas éticas y no una ética normativa, porque no permite derivar normas positivas y directamente (prescripciones)” (167). Pero sí puede enjuiciar universalmente las éticas, en tanto horizontes trans-ontológicos, como normas o conjunto de normas. El énfasis está puesto aquí en cómo se fundamenta un *punto de referencia* a partir del cual corregir el proceso autodestructivo y deshumanizante de automatización infinita del progreso técnico capitalista. El asunto es que “este correctivo no puede venir sino de una renovación del análisis del valor de uso y una resistencia correspondiente que se enfrente a este poder irracionalizado” (182). Las repercusiones que este hecho moviliza pueden ser desoladoras, si no se repara en la irracionalidad impuesta sobre los valores de uso esenciales para la comunidad de vida. Si esto no ocurre “estamos amenazados por el totalitarismo más total que jamás haya habido y del cual apenas el nazismo nos puede dar alguna idea” (183).

Desde un prisma afirmativo, una nueva aproximación de la realidad con la utopía solo puede provenir del hecho -y de su concientización- de que los “productos del trabajo humano son valores de uso cuya disponibilidad decide sobre la vida y la muerte” (Hinkelammert, 1996:185). Este punto de partida, marco categorial u horizonte epistémico, lleva a un orden de la vida intersubjetiva si se percibe a la vez al mercado y al mundo de las instituciones como mediaciones necesarias para el acceso a los valores de uso⁶. No hay un acceso desnudo a éstos; se precisa de mediaciones orgánico-funcionales elementales. De lo que se trata aquí para Hinkelammert es de una concepción sobre lo que *es* la realidad. Esta se hace visible únicamente si vemos el mundo “desde la perspectiva de la alternativa vida y muerte y si excluimos el suicidio -y por tanto, también el asesinato-” (188)⁷. Si se transgrede este

⁶ Hay que precisar que “el concepto marxiano de utilidad, en cambio, se podría concebir como utilidad *concreta*. En Marx, el valor de uso siempre se refiere a la utilidad concreta, jamás a la utilidad abstracta” (Hinkelammert, 1996: 192).

⁷ Esta es la normatividad exigida desde el universo “político” de los valores de uso examinados por Hinkelammert. Es un círculo *cerrado* -y no abierto como el sistema de significación discursivo de los posfundacionalistas como Laclau o Žižek- pues existen infinitas posibilidades, vinculadas con el reino de la libertad, con excepción de *una* que es el *suicidio/asesinato*, ligado con el reino de la necesidad y de la finitud humana.

principio arquitectónico “no se puede distinguir entre el significante y el significado. Ese es el callejón sin salida de la filosofía analítica” (188, nota 96)⁸. La vida, y sobre todo desde una perspectiva crítica el “buen vivir”, remite a la realidad en tanto existencia o no, o sea, en cuanto significante; por lo tanto no puede considerarse al asesinato/suicidio como posibilidad del “mundo”, en tanto opción válida de sentido o significado.

A lo largo de la consolidación hegemónica de la modernidad capitalista, se invierte esta situación y se constituye una realidad en la que “el precio parece ser la realidad verdadera, mientras la realidad de los valores de uso se transforma en algo fantasmagórico” (Hinkelammert, 1996: 216). Es la expresión palmaria de la inversión fetichista teorizada por Marx (2008). El pensamiento posmoderno llega incluso con Baudrillard a considerar que se “puede declarar que ni siquiera existe tal valor de uso, sino el valor de cambio es la realidad única” (Hinkelammert, 1996:216). Semióticamente, pero asimismo, económico-políticamente “la realidad de los valores de uso llega a ser algo virtual, un simple signo. El signo se hace presente como la realidad y la realidad se transforma en signo” (216). Conforme a este dilemático escenario, Hinkelammert enfatiza en que “debajo del proceso de consumo por tanto, hay un submundo, en el cual el consumo está involucrado por vía de los valores de uso. Este submundo abarca el mundo entero, la humanidad y toda la naturaleza, inclusive el universo” (Hinkelammert, 2017a: 365)⁹. Es claro que la única alternativa que hay es afirmar la vida, pues “la vida es la posibilidad de tener fines, sin embargo no es un fin” (Hinkelammert, 2017b: 200). Para calibrar la racionalidad reproductiva se debe visualizar al actor más allá de sus relaciones medio-fin. Solo ahí se lo percibe como *sujeto*. El asunto es que como sujeto no es un fin, sino “condición de la posibilidad de los fines” (201). El sujeto es así “la totalidad de sus fines potenciales y posibles” (ibíd.). La inserción en el “circuito natural es la condición de posibilidad del sujeto” (202).

Marx había pensado como fundamento económico-político especialmente como marco categorial fundamental del orden político, es decir, como

⁸ Si se siguen las premisas de Frege en *Bedeutung und Sinn*, aquí la “realidad” se analogaría al significante, mientras el “mundo” al significado.

⁹ En este punto, como veremos, se articula su pensamiento con el de Veraza y su expresa preocupación por la *subsunción real del consumo*. Asimismo, es el horizonte crítico en el que repara Echeverría (1998) la *ontología del valor de uso*, en referencia al nexo elemental entre *producción/emisión* y *consunción/interpretación* de la “forma natural” de la reproducción social.

postulado o idea regulativa contrapuesta a la del progreso y del crecimiento infinito burgueses- una “asociación de productores libres”, que coordinados a través de la planificación “podrían renunciar al uso de relaciones mercantiles, compartiendo en común tanto el trabajo como el consumo” (Hinkelammert, 1978: 128). Hay en este asunto una dimensión genérica primordial entre la *poiesis* u ontología de la producción (del trabajo vivo) y las nociones de alteridad e infinitud. De hecho el “reino de la libertad” para Marx toma como marco de referencia esta “asociación de productores libres”. La planificación, por su parte, es la respuesta a la necesaria racionalización del consenso comunitario en pos de sus propios beneficios comunes y singulares. En torno a esta constelación conceptual, la obra de Hinkelammert postula la categoría de *referencia trascendental* (2008: 377)¹⁰ en relación con la obra de Marx, apuntando a las “relaciones sociales directas” y remitiendo a la máxima ya referida del “ser humano como ser supremo para el ser humano” o “reino de la libertad”; sin embargo “se presenta de manera negativa, como ausencia de la presencia” (2008: 378)¹¹.

Orden de la procreación, ontología de la producción y forma comunitaria/comunista

Una de las categorías centrales del trabajo de Veraza en torno al pensamiento de Marx es la *subsunción real del consumo* bajo el capital. A partir de ella, disponemos de “un sometimiento fisiológico; y a partir de ese sometimiento se desarrolla un sometimiento de tipo psicológico” (2017: 2). Ambos están concatenados a la subsunción real del proceso de trabajo bajo el capital, ya que en la medida en que se extrae plusvalor al obrero se produce igualmente un *valor de uso nocivo*. Este desencadena distintos mecanismos en el “metabolismo biológico humano y en el social que promueven su sometimiento” (ibíd.). Es la materialización de un doble espejismo psicológico vinculado con el fetichismo de la mercancía. La radicalización de este modelo en las últimas décadas desemboca en que a partir del “desarrollo de la subsunción real del consumo, surge en la sociedad burguesa mundializada actual un fetichismo de las relaciones sociales más desarrollado y complejo, denominado por Veraza, fetichismo cósmico” (11)¹². Este no consiste en la mera cosificación

¹⁰ Sobre el fundamento de esta categoría, véase Soazo (2022).

¹¹ Bajo las categorías de *ausencia-presente* o *grito del sujeto*, véase Hinkelammert (1998).

¹² Andrés Barreda en la introducción a Veraza (2018) destaca la exploración que este autor realiza sobre el *sentido común* generado a nivel de la *psicología social*. El nexo es aquí entre el fetichismo mercantil y el sometimiento fisiológico corporal y psicológico sexual, examinados desde Freud, Lacan, Sade y Reich, de acuerdo con la “subsunción real del consumo bajo el capital” y su “fetichismo cósmico”.

de las relaciones sociales sino en la *famelización* de las personas; y no en la personificación de las relaciones entre cosas -como sucede en el fetichismo de la mercancía- sino en algo más complejo y desarrollado, la *erotización* de las cosas (ibíd.).

Bajo el prisma categorial expuesto por Veraza, el exceso, lo sobreabundante representa un atributo destructivo. De acuerdo con un enfoque centrado en torno al valor de uso, la sobreacumulación significa la “creación sistemática de valores de uso nocivos, como apoyo o soporte del plusvalor” (2010:145). Se revela así como el capitalismo está produciendo dos tipos de trabajo socialmente necesarios “el tiempo de trabajo socialmente necesario nocivo y el otro normal, positivo, con el que se reproduce normalmente la vida” (145). Ante este escenario aporético expuesto por la civilización capitalista, Veraza coincide con Hinkelammert en la incapacidad del paradigma científico moderno entronizado desde Weber, de hacerse cargo de la crisis sistémica que atraviesa todo el planeta. De aquí que frente a la crisis económica y del modelo neoliberal se revela también “su pseudoracionalidad científica, (por lo) que reactualiza la necesidad de la crítica epistemológica (ética y política) del quehacer científico” (Veraza, 2010:151). Es la necesidad de fundar una ciencia empírica o teoría crítica, como lo expone Hinkelammert (1996), que pueda hacerse cargo ética y políticamente de la “racionalidad de lo irracionalizado” erigido como racionalidad formal fetichizada o racionalidad instrumental tautologizada sobre sí misma, desvinculada raigalmente de la racionalidad reproductiva o vida/muerte.

En el pensamiento de Veraza (2011) se releva distintivamente -al igual que con sus nociones de “subsunción real del consumo” y “valores de uso nocivos”- la categoría de *fuerzas productivas* desde el pensamiento de Marx. A partir de este mirador teórico, enfatiza en que “todas las fuerzas productivas se enlazan unas con otras, tal es su índole genérico-comunicativa, fundante, creadora” (Veraza, 2012: 65). Se conciben como totalidad y a su vez como parte integrante de una totalidad, ya que su suerte está “echada en el seno de la vida y la sirven, son sus instrumentos” (70). Es la expresión del “circuito natural de la vida humana” expuesto por Hinkelammert (2014). Son valores de uso de la vida -fuerzas productivas como valor de uso para la vida- y es sólo como tales que “contienen un *telos*, una finalidad, un sentido inmanente. Su carácter orgánico significa que son objetivamente teleológicas (adecuadas a fines vitales)” (Veraza, 2012:70).

Siguiendo las remisiones de Marx a Vico, Veraza remarca en que “el concepto de fuerza productiva (debe comprenderse) como idéntico al de proceso de trabajo inmediato o unidad orgánica del sujeto y el objeto de trabajo (indicando así) cómo la técnica (es una) expresión del comportamiento activo -acción política finalmente- del ser humano respecto a la naturaleza” (2012: 73)¹³. Su argumentación en este pasaje es crucial, pues propone como eje axial de su teoría crítica la diferenciación entre “la estructura básica común a toda historia y el modo en que esta estructura existe efectivamente en cada configuración histórica específica de las fuerzas productivas” (79). Es la diferencia entre el orden de lo semejante o trans-histórico y el de su distinción propiamente histórica, es decir, concretada en un espacio de experiencias situado. En el ámbito del trabajo se aprecia ejemplarmente esta configuración. El “trabajo productivo capitalista no es idéntico al trabajo productivo en general (distinción que es esencial para caracterizar críticamente a las fuerzas productivas), sino que en parte lo restringe, en parte lo excede y esencialmente lo contraviene” (Ibid.)¹⁴. El trabajo productivo en general remite a la semejanza trans-histórica, mientras el trabajo productivo capitalista refiere a la dimensión distintiva o configuración histórica determinada.

Para Veraza en la actualidad se están jugando trágicamente dos vertientes de las fuerzas productivas, internamente contradictorias, duales y exteriorizadas, que contravienen formal, funcional y aun materialmente “a la estructura transhistórica de la socialidad y de lo que son las fuerzas productivas, y, por otro lado, fuerzas productivas que son acordes con dichas estructuras y con su desarrollo liberador mediante la destrucción de la enajenación que las somete” (2012:79). La contradicción entre relaciones de producción y fuerzas productivas se basa en una refutación más elemental entre “diferentes modalidades de fuerzas

¹³ Marx en el célebre pasaje de sobre la *historia crítica de la tecnología* que aparece en *El Capital* sostiene que “¿no merece la misma atención la historia concerniente a la formación de los *órganos productivos* del hombre en la sociedad, a la *base material* de toda organización particular de la sociedad? (...) la *tecnología* pone al descubierto el *comportamiento activo* del hombre con respecto a la naturaleza, el proceso de producción inmediato de su existencia y con esto, asimismo, sus relaciones sociales de vida y las representaciones intelectuales que surgen de ellas. Y hasta toda historia de las religiones que se abstraiga de esa base material será acrítica” (Marx, *El Capital*, tomo I, vol. 2, cap. XIII, p. 453). Aquí la *tecnología* se vincula con el “polo del objeto” y el *comportamiento activo* del ser humano con el “polo del sujeto”, de acuerdo con el pensamiento de Veraza fundamentado desde las fuerzas vivientes que habitan en la técnica.

¹⁴ Análoga a esta lógica es la referida a la categoría de *propiedad* desarrollada por Tomás de Aquino, según la interpretación de Hinkelammert (1978), donde la propiedad en general (referida ancestralmente con la posesión comunitaria) remite a la semejanza transhistórica y la propiedad capitalista a la históricamente situada con la emergencia de la clase burguesa mercantil.

productivas” (79). Es el quiasmo en el que se dispone tanto de un impulso destructivo, opresor y generador de valores de uso nocivos, como a su vez, una vía procreativa, liberadora, vinculada con los valores de uso humanamente adecuados para afirmar a toda la comunidad de vida en el espectro de sus necesidades y deseos.

A partir de esta consideración fundamental, Veraza teoriza sobre el *doble fundamento unitario y constitutivo* de las fuerzas productivas, donde siguiendo el panorama expuesto por Marx en su crítica a la tecnología, se advierte que “la tecnología es el fundamento objetivo y la cooperación humana el subjetivo” (84). Este punto de vista supera una tecnología amparada por el dualismo cartesiano desarrollado en la modernidad. De aquí que sea decisivo para Veraza subrayar que “el fundamento total de la sociedad humana, el proceso de trabajo (unidad de los factores subjetivo y objetivo) es necesariamente doble y procesual renovante: (fundado sobre la base) de las fuerzas productivas” (ibíd.). La tecnología ocupa simplemente el lugar de la mediación necesaria y la cooperación humana el horizonte de la alteridad comunitaria.

Veraza expone que el soporte primordial es el “procesual circular, el fundamento material del todo que se desarrolla, es decir aquello por donde se inicia todo movimiento social” (2012:86). Se refiere al fundamento positivo que también menciona Hinkelammert en relación con que no se debe considerar “nada externo ajeno a la corporalidad viviente”. Es la autofundamentación del sujeto social. Marx lo aborda como una “comunidad de individuos libres asociados y que dominan sus condiciones materiales de existencia” (p.89). El fundamento positivo de la historia no es sino el mismo proceso de trabajo, comprendido como “unidad de sus factores subjetivo y objetivo- libre y extendido, es decir, en el despliegue de su esencia inmanente, de tal manera que incluye dentro de sí tanto el *ser* como el *saber* sociales” (pp. 89-90). Las fuerzas productivas inmediatas constituyen el “fundamento positivo procesual-circular autofundado y englobante del todo” (90). Aquí es donde cabe la distinción crucial del pensamiento de Veraza entre fuerzas productivas *técnicas* y fuerzas productivas *procreativas* (ibid.). Las primeras constelan desde esta constitución dialéctica en torno al “polo del objeto” y las segundas alrededor del “polo del sujeto”. Ambas coexisten como fundamento positivo procesual-circular, no obstante existe la posibilidad de inclinarse drásticamente hacia uno de los polos -como lo hace la civilización capitalista en

torno al polo de objeto, de las mercancías- tornándose completamente fetichista o encapsulado; solipsista, tautológico y narcótico.

Al igual que Hinkelammert (2014) al reflexionar sobre el “circuito natural de la vida humana”, Veraza sintetiza el sentido y alcance de las fuerzas productivas como “fundamento positivo y circular de la afirmación vital” (2012:93). Subraya la importancia de la circularidad fundante del análisis propuesto por Marx y con ella la prioridad conferida a la explicación de la “mistificación ideológica religiosa a partir de la base económica y particularmente de la tecnología” (94)¹⁵. La religión fetichizada funciona como relación o forma ideal, es decir, opera como marco categorial reificante, constituido por un mero “formalismo vacío”; mecanismo de totalitarización, como en el caso del neoevangelismo contemporáneo, mediante el cual una “fuerza productiva centralísima es alienada y subordinada a los principios de la racionalidad dominante” (Veraza, 2012: 97). En el fenómeno religioso se despliega para Veraza una fuerza productiva esencial, vinculada con la experiencia comunitaria vivida o social re-ligante (religión); experiencia no sólo social sino de “percepción de la energía vital, la cual aparece cedida, alienada en dios, nombrada como experiencia de dios y como tal irreconocible” (97). Es la expresión concreta de la *estesis* de la vida (Dussel, 2020), de la *ecclesia* que significa el estar-juntos, el estar en común (Kusch, 2000). Sin embargo, esta experiencia se halla subsumida bajo el régimen del fetichismo de la mercancía, o sea, como vivencia alienada, narcotizada o anestesiada en sus basamentos genético-poiéticos.

Veraza expone en relación con *Los manuscritos de 1844* de Marx que lo verdaderamente trascendente es la “experiencia práctica de la vida y de la producción de vida (resumida en) la experiencia comunitaria, la experiencia amorosa y la experiencia del propio ser individual como “comunidad individual”” (2012: 98). En este pasaje hay una clara remisión implícita a Pablo de Tarso, conforme a lo expuesto por Hinkelammert en su obra

¹⁵ La religión -vista paradigmáticamente desde “el capitalismo es religión” de Benjamin (2014) y la interpretación llevada a cabo por Hinkelammert (2007)- posibilita resemantizar lo verdaderamente trascendente -la trascendentalidad *interior* a la vida real y concreta en Hinkelammert (1978), su noción de *metanoia*- como es la producción *material* (lo “material” en tanto contenido dialectizado, no constitución meramente física o positivista). Se muestra asimismo que “bajo la mistificación ideológica religiosa se esconde una experiencia vívida real y la forma religiosa (fetichista) oculta esta experiencia, la subsume y la reprime” (Veraza, 2012: 9). Es un procedimiento de eclipsamiento que encubre a la lógica de la *presencia* desplegada en la experiencia religiosa, del *re-ligare*. Véase Santos (2014).

Las armas ideológicas de la muerte, donde la experiencia comunitaria se análoga con la categoría de “sujeto-en-comunidad”; la experiencia amorosa lo hace con la categoría “amor al prójimo” y finalmente el ser individual en tanto “comunidad individual” con el “derecho común al uso de los bienes de la tierra”. Los materiales concretos para producir lo común. Existe en esta premisa una ideación fundamental de la experiencia transformadora, cuyo sostén es la creación de nuevas relaciones entre el ser humano y la naturaleza y de los seres humanos entre sí y consigo mismos como naturaleza. Reside aquí potencialmente, a partir de la condensación de opciones y necesidades, en relación con la práctica crítico-revolucionaria, un marco categorial sustentado desde la “trascendencia de los individuos sociales” (Veraza, 2012: 99). Es la corporización efectiva de la “trascendencia interior de la vida real y concreta” expuesta por Hinkelammert (1998). Sin embargo, el potencial realmente crítico de estos postulados es la producción de una suerte de exterioridad crítica (Dussel, 2011), asociada con una experiencia basal que se rebasa, se torna excedente, cuando la religión en tanto mistificación ideal, fetichismo religioso, intenta dar razón de ella y, a la vez, abre otro espectro subrepticio de sentido ligado con rescatar para sí -en el sentido de redimir, liberar- la experiencia cotidiana y *productiva trascendente* que la religión subordina, siendo la experiencia vivida que tiene el ser humano de sí mismo y de las fuerzas naturales en él, de su *ser genérico* “el (ser humano) real, corpóreo, que pisa sobre la tierra firme y respira y que aspira todas las fuerzas de la naturaleza” (Marx, 1844)” (Veraza, 2012: 99). Es el sujeto real y concreto, de carne y hueso, referido por Hinkelammert (1978).

Marx argumenta en *Los manuscritos de 1844* que el comportamiento real, activo, del ser humano ante sí como “ser genérico” (*Gattungswesen*) o la manifestación de sí mismo como un ser genérico real, como ser humano concreto, sólo es posible por crear y exteriorizar “todas sus fuerzas genéricas -lo que, a su vez, sólo es posible mediante la actuación conjunta de los (seres humanos), solamente como resultado de la historia” (Veraza, 2012: 105-06). El corazón de las fuerzas productivas se vincula, según Veraza, “con un vitalismo comunista” (107). Así, la teoría de la subsunción formal y la subsunción real del proceso de trabajo inmediato bajo el capital indica la medida y el modo¹⁶, es decir, el marco categorial, el

¹⁶ Véase la categoría de Veraza (2013) denominada *medida geopolítica del capital* en relación con el sentido de la historia bajo el modelo de subsunción formal y real del sistema capitalista, especialmente desde la consolidación del capitalismo industrial.

horizonte epistémico y el método, en que la relación cósmica capitalista va imprimiendo sus “determinaciones esenciales en la estructura técnico-material de las fuerzas productivas” (ibíd.). Bajo el mirador crítico expuesto por Veraza, el sistema capitalista y su disposición a la cosificación conlleva a la necrosis, mientras, como juicio de hecho, el comunismo, en tanto fundamento de un vitalismo sustentado a partir de las fuerzas procreativas, lleva a la reproducción de todo el orden social, tanto material como simbólico. El modo como obran la reificación y fetichización capitalistas exhibe que el capital rector de las relaciones sociales, se impone a partir de una regla que él *graba* objetivamente en la estructura del proceso técnico. En éste queda impresa y cosificada la relación de producción particular que el capital, como “relación de producción global, requiere para autovalorizarse: las fuerzas productivas quedan marcadas” (110).

El asunto crucial aquí es que en la tradición del marxismo, según Veraza, no se ha advertido que Marx construyó la *ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia* como ley del progreso de la subsunción formal y la subsunción real del proceso de trabajo inmediato bajo el capital. En este sentido “el fundamento, las fuerzas productivas, se han olvidado y, en el mejor de los casos, malversado o retomado sólo parcialmente” (Veraza, 2012: 119)¹⁷. El fundamento crítico del discurso de Marx se establece sobre el soporte práctico-revolucionario más esencial de la comunidad, como son las fuerzas productivas. De aquí todo el extravío al asociar el comunismo, en el sentido estrictamente categorial propuesto por Veraza a partir de Marx, y el socialismo real o capitalismo totalitario de estado realizado en la Unión Soviética. Para Veraza no se pueden comprender los fundamentos de la revolución comunista si no se conoce realmente “su teoría crítica de las fuerzas productivas, articulada con los conceptos de subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo inmediato al capital” (2012: 124). El tema a relevar es que las fuerzas productivas son usualmente asimiladas en el horizonte de la modernidad capitalista en su mera dimensión técnica o como simples fuerzas productivas técnicas, existiendo por el contrario, fuerzas productivas de la humanidad que no son técnicas -o exclusivamente técnicas- ni sirven para la transformación directa de objetos con el fin de satisfacer las necesidades de los sujetos humanos. Son fuerzas ubicadas no sólo en la esfera económica de producción, sino

¹⁷ Veraza (2012) menciona el caso de Radovan Richta en su obra *La civilización en la encrucijada*.

encauzadas a la “transformación directa de los sujetos, a su formación social, ética, política y cultural y, aún, a su *procreación* (de ahí su nombre) o renovada producción o generación” (Veraza, 2017: 8). La hegemonía del sistema civilizatorio moderno-occidental ha llevado a que la supremacía tecnologicista y productivista dineraria funcione en el contexto de la propiedad privada generalizada, y por ende, conforme a la “cosificación, atomización y extrañamiento constantes respecto del ámbito de las fuerzas productivas procreativas” (14).

Reflexiones finales desde El Otro Sade

Desde el horizonte crepuscular y contrainsurgente del modelo neoliberal contemporáneo, Veraza (2014) subraya acerca del carácter *sádico* de este patrón de pensamiento y conducta, especialmente encarnado en sus gobernantes y asesores. Ejerce un desmontaje radical de la ontología política del escritor francés, en su obra *El Otro Sade*, dentro del horizonte de comprensión y praxis de la revolución popular o comunista. Desde aquí se aprecia una perspectiva teórica y literaria sobre las injusticias cometidas, que es realmente lo que le interesa mostrar a Sade, a saber “las formas de humillación, de explotación, de sometimiento que sufren las clases populares. Sade intenta denunciar la opresión económica y política a través de su conexión con las perversiones sexuales, la humillación y la opresión hasta su médula sexual” (55). La crítica de este autor revela la gran importancia política de esta dimensión psicosocial, donde se ejecuta la irracionalidad del modo de producción, a través de los sentimientos y los comportamientos, no del conjunto de la sociedad, sino sobre todo de las clases más poderosas, aunque actualmente extendidas como dimensión modélica a la población en su conjunto. Es imperioso comprender “por qué suceden tantos asesinatos y la gente se está comportando de manera tan irracional” (Veraza, 2014: 64). A este respecto, toda la obra de Hinkelammert gira en torno a la sinergia entre la máxima marxiana “el ser humano es el ser supremo para el ser humano” y las premisas de la filosofía bantú “yo soy si tú eres”, “asesinato es suicidio”. De aquí que Hinkelammert exponga que los asesinatos colectivos, las matanzas que ocurren sobre todo en el norte global, son claros testimonios de la “irracionalidad de lo racionalizado”; de la inversión genético-poiética del equilibrio en desequilibrio estructural e irrealidad sensible, expuestos con el sistema capitalista y la modernidad occidental. El sistema sádico neoliberal teorizado por Veraza resuena en la “dictadura desde arriba” tematizada por Hinkelammert (1970; 2020),

en relación con las elites oligárquicas y el imperialismo norteamericano ejercido mediante las dictaduras de seguridad nacional, como respuesta al ciclo emancipatorio llevado a cabo desde la década del 20' hasta los 70' en América Latina, cuyo culmen fue el gobierno de la Unidad popular en Chile (Hinkelammert, 1970). Es la “dictadura desde arriba” regida por el fundamentalismo apocalíptico del mercado, donde, como sostiene Hayek, si hay que sacrificar seres humanos con tal de salvar la autonomía del mercado es sencillamente un costo a pagar por el necesario decurso capitalista del proceso civilizatorio moderno-occidental.

El asunto medular que revela el pensamiento político de Sade, según Veraza, remite a una crítica radical de la sociedad burguesa que abarca diversos órdenes como el económico, social, cultural, político y psicológico. Expone a su vez lo que los señores dominantes piensan y sienten; lo que son capaces de hacer cuando actúan sin restricciones -cuando concretizan las máximas modernas de la voluntad de poder y la acumulación capitalista-, desplegando sus más íntimas pasiones en tanto detentan un “poder de vida o muerte” sobre la gente a la que explotan, de cuyo trabajo viven y se enriquecen. Su psicología es el corolario del modo en que profesan el poder político y administran la economía. De ahí que en ellos se encuentre completamente arraigada esta conducta despótica, abusiva y humillante. No son ideas, hábitos morales que se puedan glosar, reflexionar y eventualmente transformar, sino toda una forma profundamente arraigada, cristalizada, de comportamientos, de orden ontológico, que se “funda en el dinero y el poder político que se ejerce mediante el avasallamiento corporal de la gente y en todos los niveles de la vida social” (Veraza, 2014: 68).

Esta degradación socio-cultural se materializa en una sociedad burguesa que “ya es francamente decadente, como bajo el nazismo o bajo el neoliberalismo, con su proceso de acumulación salvaje de capital y la corrupción que pone al gobierno directamente al servicio de los intereses de los grandes capitalistas trasnacionales” (69). Es la supresión de todo límite, de todo patrón racional; no sólo en los campos físico, económico-político, sino también en las esferas de la moral, de la colonialidad, del racismo estructural y el tráfico de seres humanos. Sade visualiza no sólo las situaciones económicas y políticas sino también las condiciones humanas y sexuales puestas en juego en tales momentos. Es así como en “el polo positivo de la postura política de Sade, su utopía comunista, se complementa con el polo

negativo que es su crítica a la sociedad burguesa en estos términos integrales de una crítica no sólo económica sino omniabarcante” (Ibíd.). Hay que relevar en este punto cómo Sade sigue siendo negado por el establishment oficial, ya que exhibe obscenamente la disociación mental consustancial de la ideología burguesa; sus marcos categoriales basados en la propiedad privada, el contrato político-jurídico y el horizonte temporal del supuesto progreso futuro. Desnuda en toda su barbarie el modo de vida finalmente escindido y estructurado por la mercancía, por la esquizofrénica contradicción entre valor y valor de uso, entre trabajo abstracto y trabajo vivo, como lo han teorizado en América Latina importantes autores como Bolívar Echeverría, Luis Arizmendi, Franz Hinkelammert, Enrique Dussel, entre otros y otras, reflejando como lo expone Veraza hasta en la contradicción entre “la vida privada y la vida pública, entre la vida del militante político de izquierda y la formación de sus pequeñas necesidades” (2014: 326). Es la necesidad crítica, revolucionaria, antifetichista, de *unidad orgánica* entre la vida y la condición intersubjetiva humana -situada y a la vez con pretensión de universalidad- en la siempre transformable relación dialéctica entre el horizonte de las ideas, de la teoría, de los marcos categoriales o trans-ontológicos, de las fuerzas productivas procreativas/racionalidad reproductiva (polo del sujeto o intersubjetividad) y el horizonte histórico situado -cabalmente dialectizado con la praxis- con el mundo empírico-concreto contemporáneo, con todas las determinaciones de lo vital e institucional, fijadas en el plano de lo óntico, de las potencialidades aún ocultas y transformables -bajo el marco categorial expuesto en este trabajo- de las fuerzas productivas técnicas y de la racionalidad instrumental (polo del “objeto”) que en definitiva gobiernan y hegemonizan hasta nuestros días el sistema/mundo moderno-colonial.

Referencias

- Benjamin, W. (2014). *El capitalismo como religión*. Madrid: Editorial La Llama.
- Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI Editores.
- Dussel, E. (2011). *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, E. (2014). *16 tesis de economía política. Una interpretación filosófica*. México: Siglo XXI editores.
- Dussel, E. (2020). *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Editorial Trotta.

Echeverría, B. (1998). “El “valor de uso”: ontología y semiótica” en: *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI editores.

García Linera, Á. (2022). *La política como disputa de las esperanzas*. Buenos Aires: CLACSO

Grosfoguel, R. (2022). *De la sociología de la descolonización al nuevo antiimperialismo decolonial*. Madrid: Akal.

Herlinghaus, H. (2009). *Violence without Guilt. Ethical Narratives from the Global South*. New York: Palgrave Macmillan.

Hinkelammert, F. (1970). *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Universidad-Universidad Católica de Chile/Paidós (nueva edición, 2020).

Hinkelammert, F. (1978). *Las armas ideológicas de la muerte*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Hinkelammert, F. (1996). *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto*. San José de Costa Rica: DEI.

Hinkelammert, F. (1998). *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del Evangelio de Juan al perro-mundo de la Globalización*. San José-Costa Rica: Dei.

Hinkelammert, F. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para una discusión*. San José-Costa Rica: Editorial Arlekin.

Hinkelammert, F. (2008). *Sobre la reconstitución del pensamiento crítico*. Revista Polis Vol 7, N°21, pp. 367-395.

Hinkelammert, F. y Mora, H. (2014). *Hacia una economía para la vida*. La Habana: Editorial Caminos.

Hinkelammert, F. (2017a). “La reflexión trascendental. Preludio para una antropología” en: *Antología esencial sobre Franz Hinkelammert. La vida o El capital. El grito del sujeto vivo y corporal frente a la ley del mercado*. Buenos Aires: CLACSO/ALAS.

Hinkelammert, F. (2017b). “La irracionalidad de lo racionalizado: comentarios metodológicos sobre la razón instrumental y su totalización” en: *Antología esencial sobre Franz Hinkelammert. La vida o El capital. El grito del sujeto vivo y corporal frente a la ley del mercado*. Buenos Aires: CLACSO/ALAS.

Kohan, N. (2021). *Hegemonía y cultura en tiempos de contrainsurgencia “soft”*. Buenos Aires: Ocean Sur.

Kusch, R. (2000). *Esbozo de una antropología filosófica americana* en: Obras completas tomo III. Córdoba Argentina: Editorial Fundación Ross.

López y Rivas, G. (2021). *Estudiando la contrainsurgencia de Estados Unidos. Manuales, mentalidades y uso de la Antropología*. México: Editorial Plaza y Valdés.

Marx, K. (2008). *El Capital. Crítica de la economía política*. Tomo I. México: Siglo XXI editores.

Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Barcelona: Editorial Melusina.

Santos, B. (2014). *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Madrid: Editorial Trotta.

Soazo Ahumada, C. (2022). “Referencia trascendental y poiética antifetichista en la obra de Franz Hinkelammert” en: *Tabula Rasa*, Bogotá, número 42, abril-junio.

Stonor Saunders, Frances (2013). *La CIA y la guerra fría cultural*. Madrid: Editorial Debate.

Weber, M. (2002). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Veraza, J. (1990). “El capital disfrazado: crítica a la visión heideggeriana de la modernidad” en: *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 36(140), pp. 67-93.

Veraza, J. (2010). “Crisis económica y crisis de la forma neoliberal de civilización (o de la subordinación real del consumo bajo el capital específicamente neoliberal)” en: *Argumentos*, Vol. 23, núm. 63, mayo-agosto, pp. 123-157.

Veraza, J. (2011). *Del reencuentro de Marx con América Latina en la época de a degradación civilizatoria mundial*. La Paz: Ediciones de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Veraza, J. (2012). *Karl Marx y la técnica desde la perspectiva de la vida*. México: Editorial Itaca.

Veraza, J. (2013). *El sentido de la historia y las medidas geopolíticas de capital*. La Paz: Ediciones de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Veraza, J. (2014). *El Otro Sade. Democracia directa y crítica integral de la modernidad*. México: Editorial Itaca.

Veraza, J. (2017). “El sentido común mercantil capitalista y sus fetichismos (a 150 años de la publicación del tomo I de El capital)” en: *Teoría y Crítica de la Psicología*, Número 9, pp. 1-15.

Veraza, J. (2018). *Marx y la psicología social del sentido común*. México: Editorial Itaca.

CRÍTICA DEL WOKE: DEBATES, LECTURAS Y APROXIMACIONES DESDE PENSAMIENTO CRÍTICO EN AMÉRICA LATINA

Magdalena Becerra¹

Resumen / *Abstract*

En el presente texto corresponde a una propuesta de lectura en torno a las denominadas izquierdas woke, a partir de los principales debates filosóficos del pensamiento crítico desde América latina. Se plantea una panorámica en torno a las críticas, núcleos históricos y conceptuales que atraviesan este giro identitario, tales como el multiculturalismo, posmodernidad, liberal centrismo, universalismo/universalidad; colonialismo, eurocentrismo, modernidad/ transmodernidad, derecho moderno y hegemonía política. En diálogo con *La Izquierda no woke* (2024) de Susan Neiman y a partir de las formulaciones de filósofos como Castro-Gómez y espacialmente Enrique Dussel, se aborda la tensión entre la ontología identitaria y la política, siendo central la noción de universalismo abstracto. Por último, este examen se pregunta por el rendimiento político de los ideales emancipatorios de la modernidad y la actualidad del sujeto revolucionario para la constitución de izquierdas hegemónicas desde América Latina.

Palabras clave: crítica del woke, progresismos identitarios, universalismo abstracto, descolonización/transmodernidad, hegemonía política.

CRITICISM OF WOKE: DEBATES, READINGS AND APPROACHES FROM CRITICAL THINKING IN LATIN AMERICA

Abstract

*This text corresponds to a reading proposal around the so-called woke left, based on the main philosophical debates of critical thinking from Latin America. An overview is presented around the criticisms, historical and conceptual cores that go through this identity turn, such as multiculturalism, postmodernism, liberalcentrism, universalism/universality; colonialism, eurocentrism, modernity/transmodernity, modern law and political hegemony. In dialogue with *La Izquierda no woke* (2024) by Susan Neiman and based on the formulations of philosophers such as Castro-Gómez and, spatially, Enrique Dussel, the tension between identity ontology and politics is addressed, with the notion of abstract universalism being*

¹ Chilena, Universidad de Chile. Correo electrónico: deunaesfera@gmail.com

central. Finally, this examination asks about the political performance of the emancipatory ideals of modernity and the relevance of the revolutionary subject for the constitution of hegemonic lefts from Latin America.

Keywords: critique of the woke, identity progressivism, abstract universalism, decolonization/transmodernity, political hegemony.

1.- Multiculturalismo, posmodernidad y neoliberalismo. Críticas y genealogías del woke desde América latina

En el actual escenario político y desde diversos sectores políticos, sociales, ha emergido en los últimos años con importante fuerza la crítica a las izquierdas identitarias o woke, identificada con la nueva izquierda o la izquierda progresista. Dichas críticas se ciernen en torno a los quiebres y tensiones que promueve esta ideología a nivel de partidos y movimientos, con sus respectivas consecuencias para el horizonte político y la generación de amplias mayorías políticas en la disputa hegemónica. El giro identitario que comporta el horizonte woke, puede situarse en el contexto histórico del multiculturalismo occidental, la posmodernidad y su decante neoliberal, especialmente desde su recepción en Latinoamérica.

El multiculturalismo como giro teórico emerge en la década de los 60', en Estados Unidos y contexto de posguerra. A partir de los Movimiento por los Derechos Civiles y en contexto de la "Revolución de los derechos humanos", Rebelándose contra el proyecto de Estado-nación de los estados europeos y especialmente Francia, estos movimientos se destinado a promover las demandas políticas de los diversos grupos étnicos víctimas a las políticas de asimilación angloamericanas, logrando importantes reivindicaciones en material social. En este contexto, como reacción a los esencialismos identitarios de la modernidad, crítica cultural al capitalismo avanzado (Jameson, 1991), y metarretalos de la modernidad occidental (Lyotard, 1987), surge la posmodernidad. La posmodernidad o cultura posmoderna, se constituye como la emergencia crítica, contestataria, disidente de la modernidad, donde las diversas minorías culturales (sociales, étnicas, de género, etc.), muestran su descontento en forma de multiculturalismo. En este nuevo panorama, la teorización sobre lo identitario cobra un terreno fértil, manifestándose en el despliegue de las lógicas del "reconocimiento a la diversidad y la identidad" de las denominadas minorías culturales, cuestionándose los "regímenes de verdad" de los discursos modernos, en una relativización sus valores

monolíticos y universales. La posmodernidad, como crítica intraeuropea, nace arraigada a la experiencia histórico-cultural de los países occidentales -que llegaron a desarrollar la experiencia moderna a partir de la revolución industrial, el gran desarrollo comercial y urbano-. En tanto núcleo esencial, la condición posmoderna (Connor, 1996), se caracteriza por una hipervaloración estética de los significantes y valores simbólicos (Baudrillard, 2010), reivindicando cada una de estas “minorías” como entidades estético-políticas². De esta suerte, los estudios culturales comprendidos bajo el giro cultural posmoderno, en su crítica de la razón moderna, volcaron su querrela en torno a las manifestaciones particulares (ónticas) de los dispositivos de dominación discursivos (microfísica del poder), comprendiendo la “microhistoria” como horizonte último de comprensión. En América Latina, las primeras décadas de este siglo, el multiculturalismo comienza a ser cuestionado por su impotencia frente al estado-nación neoliberal. Una serie de levantamientos asociados a la resistencia indígena³ ejercieron un fuerte impacto antisistémico, denunciando las políticas *gatopardistas* detrás del multiculturalismo del reconocimiento, distantes a realizar transformaciones a nivel estructural en el aparato estatal. A partir de este espíritu de época se posesiona un multiculturalismo crítico, centrado en la autodeterminación y soberanía territorial con referentes de vertiente autonomista, pero diferentes grados de distanciamiento respecto al Estado-nación.

Si bien orientado a la obtención de derechos, las políticas identitarias y del reconocimiento plantaban sus reivindicaciones insertas en las lógicas de inclusión del estado moderno y sus lógicas neoliberales impuestas desde de los 70’ y lejano a las problemáticas coloniales externas a occidente. De este panorama, el multiculturalismo posmoderno o liberal este multiculturalismo hegemónico características de la primera fase del, emergen importantes críticas. Frantz Fanon en *Racismo y cultura* (2012), anticipaba este multiculturalismo como

² De este núcleo teórico, surge el denominado ‘giro cultural’ que, bajo los Estudios culturales, congregó corrientes de pensamiento como el orientalismo, indigenismo, estudios de género y otros en torno a la subalternidad y la cuestión indígena., que con importantes diferencias, despliegan desde la década de los 90’ propuestas de relectura crítica de la colonialismo, siendo la poscolonialidad y el giro decolonial en América Latina sus impotentes referencias. Estos últimos, entroncados con otras vertientes del pensamiento crítico, des enmarcan su propuesta teórica del discurso moderno, así como del post estructuralismo.

³ Entre los hitos asociados de esta oleada de insurrecciones, destacan los levantamientos de las comunidades indígenas en la conmemoración de los 500 años del “descubrimiento” de América y la insurgencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas, San Cristóbal de las Casas en 1994.

un nuevo momento colonial, más peligroso y radicalizado, llamando al intelectual orgánico a redoblar la vigilancia. Mediante una forma reduccionista, manipuladora y “exotista”, para el autor la hegemonía blanca concitaba “la fidelización y colaboración de los negros en las mismas prácticas coloniales de opresión, apareciendo el racismo revestido de discursos matizados, de la mano de una ideología democrática y humana, pero con el mismo objetivo de sub-alternización” (57).

Claudia Zapata (2019) expone la tensión en torno a las nociones de multiculturalismo, desde América Latina:

Hay quienes identifican el multiculturalismo en América Latina con la totalidad del proceso histórico que ha significado la valorización de la diversidad cultural, involucrando al ya largo ciclo de movilizaciones indígenas. Otros, en tanto, preferimos un uso más restringido del término, identificándolo con un modelo político caracterizado por políticas de reconocimiento de la diversidad cultural, inscritas en una perspectiva hegemónica que pone en sintonía a un número importante de nuestros Estados nacionales con las lógicas actuales de acumulación del capital (4).

Por su parte, Ramón Grosfoguel (2007), sostiene que:

El multiculturalismo liberal hegemónico permite que cada grupo racializado tenga su espacio y celebre su identidad/cultura siempre y cuando no cuestione las jerarquías étno/raciales del poder de la supremacía blanca y deje el *statu quo* intacto. Así se privilegian algunas elites de los grupos racializados/inferiorizados otorgándoles un espacio con recursos como vitrinas simbólicas que le den un maquillaje multicultural al poder blanco, mientras la mayoría de estas poblaciones víctimas del racismo rampante viven la colonialidad del poder cotidianamente (15).

Un hito importante en torno al quiebre con los ideales universales de la modernidad, se concibe en los 70', con la muerte del liberalcentrismo y los proyectos emancipatorios herederos de la revolución francesa. El capitalismo de reforma “con rostro humano”, instalado en el contexto de la guerra fría y la caída del bloque soviético, con la *Pax* americana de EUA, determinó la emergencia de movimientos de una izquierda de clase, más “superestructural” que económica, presente en la experiencia del eurocomunismo y la posmodernidad como matriz ideológica. El mayo 68' marcaba un escenario caracterizado por el fin de las revoluciones, -dando paso solo a la incurrencia de rebeliones- (Octavio Paz, 1998), el fin de liberalcentrismo (Wallerstein, 1996), los últimos estertores revolucionarios de los proyectos de emancipación del siglo XX provenientes de la ilustración (Casullo, 2004)

y un cambio de en nuevas generaciones nacidas con el terror de la bomba atómica y miedo en el futuro (Arendt, 2005). Castro-Gómez, recupera de Zizek una mirada radical a cerca de los teóricos del mayo del 68, que desde su adscripción posmoderna y en función de los estudios culturales, habrían promovido una despolitización de la economía, “centrando su atención en temas “secundarios” como el de las identidades sexuales, los derechos de las minorías, la violencia de género y el calentamiento global” (2019).

A partir de este itinerario histórico puede comprenderse la inflexión del woke. Desde este influjo de época se comprende inversión de una lucha anti-capitalista y de clase objetiva (en su contexto revolucionario), por los consiguientes procesos de subjetivación (rebeliones particularistas, sin universales emancipatorios), atomizados en la cuestión identitaria. El complejo de lo que se ha considerado “woke” atraviesa múltiples niveles; ideológico, cultural (cultura woke), político en torno a partidos y movimientos de izquierda (progresismos de la Nueva izquierda, social democracia), políticas identitarias a nivel jurídico o de derecho. Como fenómeno caracterizado por la visibilización de las demandas identitarias de determinados grupos de opresión, en el ámbito político se le atribuye la incidencia de una balcanización o fragmentación de las izquierdas, con importantes consecuencias en materia electoral, en cuanto a hegemonía y correlación de fuerzas respecto a la derecha histórica. El woke se asocia a nivel geopolítico con el partido demócrata estadounidense, siendo abordado como aparato de contra-insurgencia por parte de las elites globalistas.

El woke del anglicismo *wake* (despertar), como un concepto es amplio y poco definido y no llegando a consolidarse como movimiento orgánico, se masifica en el contexto de luchas civiles antiracistas recientes en Estados Unidos, específicamente ante la ola de violencia policial de color y odio racista ⁴ iniciada el 2013, con el asesinato de un joven civil afroestadounidense por parte de la policía. Desvinculado de su de origen, el woke obedece más bien a una apropiación de su carácter reivindicatorio por parte de sectores de la izquierda

⁴La masificación del concepto se remonta al 2013 con el “Black Lives Matter” (“Las vidas negras importan”), encabezado por activistas afroestadounidenses y la sociedad civil ante el sobreesimiento de un crimen el joven afrodescendiente Tayvon Martín muerto en manos de la policía. A ello sobrevino una oleada de asesinatos cometidos por las fuerzas policiales en diferentes distritos del país. Centrado en la acción directa ante casos de violencia racial en contextos extra-judiciales, este movimiento se planea como continuidad de los Movimientos por los Derechos Civiles de los 60’ y toda una línea antirracial y pro-diversidad dentro de la que se encuentran el Black Power, el movimiento contra el apartheid, feminismos negros, el Occupy Wall Street, entre otros.

progresista, resemantizado principalmente bajo las matrices teóricas del multiculturalismo liberal y posmodernidad. Esta faceta compromete a diversos gobiernos de la nueva izquierda, en relación a sus políticas neoliberales, capitalistas y neocoloniales en la dominancia irrestricta de sus políticas globalistas transnacionales. De aquí para Žižek el neoliberalismo logró la hegemonía económica del sistema mundo capitalista “gracias a una triple alianza: sectores empresariales tecnológicamente innovadores (Silicon Valley), la clase financiera global y el sector más “liberal” de los nuevos movimientos sociales (feminismo, antirracismo, multiculturalismo, LGTBI, etc. surgidos a partir del mayo del 68” (2019: 182-183)⁵.

De este decante neoliberal es que los orígenes del woke, no solo haya sido apartado de su contexto de procedencia, sino rápidamente cooptado a nivel económico y cultural por el capitalismo y sus lógicas de mercado. Las críticas al woke transitan no solamente desde la izquierda tradicional o histórica, sino desde posicionamientos críticos a la hegemonía de occidente (antimodernos, anticoloniales), dando cuenta de una izquierda colonial blanco-burguesa o blanquizada de privilegio. Asimismo, por su acción particularista y aislada, vinculada a un distanciamiento del Estado-nación, los movimientos autonomistas y en general las izquierdas radicales, se han considerado parte de este giro identitario. Castro-Gómez caracteriza la izquierda ortodoxa y a estos grupos reticentes a las instituciones modernas como “abyayalistas” como “los tontos”, mientras identifica a los grupos neoevangelistas y neofascistas como “los canallas” (2019). El abyayalismo que refiere Castro-Gómez, remite a determinadas formas de esencialismo de lo local; exotismos, lugarismos; orientalismo, latinoamericanismo, en cuanto a posiciones tendientes a romantizar el mundo pre-moderno, descartando el potencial emancipatorio de la modernidad.

En el escenario histórico-cultural abierto con la posmodernidad, el multiculturalismo hegemónico y la instauración del sistema neoliberal, es posible situar el giro identitario que donde se ubican las izquierdas woke, así como sus principales influencias. El fin de los

⁵ La crítica se asume en la instrumentalización capitalista realizada de lo woke (capitalismo, corporativismo woke, woke-washing; véase Kanai, A. y Gill, R. (2020), así como por la injerencia de la CIA, Think Tank o usinas de pensamiento y diversas ONGs financiadas desde el complejo militar-industrial del estado profundo de EUA desde la socialdemocracia norteamericana.

ideales liberalcentristas, de un proyecto político basado en un sujeto revolucionario de clase y las luchas emancipatorias, explican la necesidad de un paradigma de referencia colectiva a nivel de las luchas políticas de izquierda, especialmente ante el escenario fragmentario y despolitizado de la posmodernidad. Desde este viraje los progresismos woke pueden comprenderse como una modulación contemporánea del multiculturalismo liberal hegemónico o posmoderno, siendo un rasgo distintivo la actual fase de acumulación capitalista. En el contexto inmediato del woke, la cuestión identitaria reabre una serie de debates teóricos y metodológicos en torno a la tensión crítica particular/universal, que desde el pensamiento crítico latinoamericano, atraviesa importantes discusiones en torno a la modernidad, el eurocentrismo y la experiencia colonial del continente.

3.- Debates en tono a la tensión filosófica universalismo/particularismo. Lecturas en torno al “universal-abstracto”

Desde la perspectiva de un giro identitario con incidencia directa en el campo político, el woke se comprende históricamente inscrito en el multiculturalismo liberal hegemónico, bajo el influjo de la posmodernidad. Entre las recientes críticas a las políticas identitarias y la izquierda woke, se encuentra el libro de la filósofa estadounidense Susan Neiman “La Izquierda no es Woke” (2024). La tesis central de Neiman es que el woke genera importantes rupturas al interior de las izquierdas, especialmente en un escenario global caracterizado por el ascenso de la ultraderecha y los grupos neofascistas y neoconservadores. Esta propuesta critica las formas en que las voces contemporáneas consideradas de izquierda han abandonado las ideas filosóficas centrales de la izquierda (5), a partir de un “tribalismo”⁶ (en referencia a particularismos), opuesto a sus valores universales históricos. En este escenario propone un compromiso con un universalismo abstracto, centrado en la distinción entre justicia y poder, la defensa de los ideales de progreso y la Ilustración. Con el propósito de poner en diálogo los distintos elementos que comprometen su posicionamiento crítico ante las izquierdas identitarias, se hace preciso matizar algunos de sus argumentos y opciones

⁶ Neiman (2024) fundamenta su argumentación a partir de los ideales universalistas de la ilustración. Desde aquí para la autora, se aspira a una solidaridad universal donde los nacionalismos se conciben como tribalismo excluyente (7).

metodológicas, especialmente en función de su concepto de “universalismo abstracto” en el contexto de sus debates desde América latina.

Para Neiman “el universalismo está siendo atacado por la izquierda porque se mezcla con el falso universalismo: el intento de imponer ciertas culturas a otras en nombre de una humanidad abstracta que al final solo refleja la época, el lugar y los intereses de una cultura dominante” (37). El debate universal/particular, universalismo/universalidad, ha sido abordado por el pensamiento crítico latinoamericano de manera significativa. Wallerstein (2007) distingue entre un “universalismo europeo” y un “universalismo universalista”. Si la historia del sistema-mundo moderno es la expansión de los estados europeos hacia el resto del mundo, el mundo paneuropeo se caracterizaría por imponer un “universalismo” que entroniza una mirada particular sobre los derechos humanos la democracia, el choque de civilizaciones, con el trasfondo de las verdades científicas del mercado (especialmente en el horizonte de la economía neoliberal). Es lo que designa Wallerstein “universalismo europeo”, relacionado directamente con los intereses de las clases dominantes del sistema-mundo moderno. Sin embargo, remite a la existencia de un “universalismo” como tal; un “universalismo universal” en su sentido lato. Para el autor, la hegemonía ideológica y empírica central del mundo contemporáneo se batiría en la pugna entre ambos universalismos. Asimismo, Castro-Gómez (2019) aborda estas tensiones conforme al despliegue de una política de emancipación descolonial. Su contribución cardinal sobre el universalismo, radica en la distinción en las nociones de “universalismo” y “universalidad”. Para el filósofo, mientras el primer ámbito refiere a una operación epistemológica situada, como universalización arbitraria de la dimensión provincial de este continente⁷ - vinculada al contexto histórico particular de Europa-, el segundo lo haría desde una operación política de orden universal, basado en la universalización real de intereses. Por su parte, Dussel (2000) utiliza la noción de “universalidad-mundialidad” para explicar el despliegue de posibilidades de la modernidad de Europa desde su “centralidad” en la Historia Mundial y constitución de las culturas excedentes como su “periferia”. De este modo aunque toda cultura posee un carácter etnocéntrico, “el etnocentrismo europeo moderno es el único que

⁷ En términos similares se plantea el cuestionamiento de Chakrabarty (2000) sobre una *provincialización* de Europa, es decir, el retorno a su dimensión histórico-contextual propia.

puede pretender identificarse con la “universalidad-mundialidad”. El “eurocentrismo” de la Modernidad es exactamente el haber confundido la universalidad abstracta con la mundialidad concreta hegemonizada por Europa como centro” (29). Chakrabarty (2008) caracteriza el eurocentrismo a nivel epistémica en términos de una “ignorancia asimétrica” (60), asociada a la universalización de la filosofía y a las percepciones teóricas absolutas de ciencia griego-europea, en contraste con las filosofías “práctico-universales”:

La “ciencia griego-europea” (o, como añadía, “hablando en sentido universal: la filosofía”) era la capacidad de ésta de producir “percepciones teóricas absolutas”, es decir, “*theoria*” (ciencia universal), mientras que aquéllas [las “filosofías orientales”] conservaban un carácter “práctico-universal”, y por ello “mítico-religioso”. Estas filosofías “práctico-universales” se dirigían al mundo de una manera “ingenua” y “directa”, mientras que el mundo se presentaba él mismo ante la *theoria* como una “temática”, por lo que hacía posible una praxis “cuyo fin es elevar a la humanidad mediante la razón científica universal” (ibíd.).

Bajo la noción de un universalismo abstracto, para Neiman los puntos de vistas epistémicos son meros “subproductos” de la experiencia vivida (66), atribuyéndose maniqueamente valor solo a lo que se “eleva” abstractamente en pos del “universal” como teoría. El problema emerge con la idea de aplicación o agenciamiento político desde “arriba”, como un pensamiento teórico y no uno epistémico como el propuesto también por Zemelman (2005) y Hinkelammert (1978), surgido desde la interacción con la historicidad de lo real. Este argumento, se encuentra en correlato con las denominadas “epistemologías otras” formuladas desde América Latina. Las ‘epistemologías otras’ nacen como una marco de visibilización las epistemologías veladas por el eurocentrismo; la universalización de sus estructuras de conocimiento y su consecuente como encubrimiento de otras culturas. Si bien este paradigma alberga posicionamientos radicalmente anti-modernos, otros importantes enfoques plantean el concepto desde la noción de transmodernidad, como es el caso de Dussel (2008). Castro-Gómez, como se señalaba, caracteriza el universalismo (en su contraste con la noción de universalidad), como una operación de tipo epistémica. Sin embargo, toma distancia de este planteamiento abyayalistas, caracterizadas por una aspiración de retorno a un pasado idílico pre-moderno, donde la superación del capitalismo se plantea en la renuncia a la modernidad y su institucionalidad (2019). Las epistemologías otras, cuando no se agotan en su negación (como anti-modernidad), interpretándose como el material o fuente desde donde se configuran los marcos categoriales de cada cultura, permiten disponer de un adecuado

diagnóstico de las heterogeneidades complejas y abigarradas que conforman los horizontes histórico-cultura. No obstante, esta comprensión no supondría colapsar las epistemes de occidente en su occidentalismo, ni el eurocentrismo (como universalismo) en la noción de “universalidad” como posiciones románticas o de un identitarismo radical, lo refieren.

En contraste a una visión binaria de la tensión universal/particular, cobra relevancia la propuesta analéctica de Enrique Dussel (1974). Su método ana-dialéctico permite discriminar ente el orden identidad-diferencia como ámbitos dicotómicos y dependientes, donde la diferencia (óptica, particular) como momento negativo de la identidad fetichizada (universalista, ontológica), queda subsumida en la totalidad ontológica de dominación. Se postula así a un orden semejanza-distinción, comprendiendo de manera analógica las semejanzas como lo común -exigencia de afirmación de la vida y sus mediaciones materiales como criterio ético universal- siendo sus distinciones, las manifestaciones histórico-concretas o forma de apropiación particular de este marco, por parte de cada grupo político-cultural. En contexto con este planteamiento, Dussel plantea un acceso a la modernidad desde un *a priori* en el orden del “conocimiento”, donde solo sería posible elevar las categorizaciones esenciales de lo abstracto “desde” las particularidades culturales específicas, situadas. Como destaca Sánchez (2020)⁸ lo hace desde la categoría de mundialidad concreta. A diferencia del universalismo abstracto, desde este prisma surge en primer lugar la dimensión histórico-geopolítica, des-encubridora de los marcos ontológicos de la modernidad occidental, para Dussel el “encubrimiento del otro indígena” (1994). Neiman aboga por los principios y convicciones de las izquierdas y los ideales emancipatorios de la modernidad desde una noción abstracta de universalismo, observándose importantes diferencias con las nociones emergidas desde el pensamiento crítico latinoamericano y sus principales debates. Estas diferencias se aprecian en la imposibilidad de proyectar su discurso al campo político, para orientar el espectro de acción de lo político hacia lo posible.

El quiasmo expuesto en la tensión entre “universalismo abstracto” y “mundialidad concreta” (Dussel, 1994; 2000), no es un debate de los últimos años. Arrastra sus orígenes a los

⁸ Para Sánchez, “la noción de “mundialidad”, usada por Dussel en lugar de “universalidad” supone que la modernidad involucra a todas las culturas del planeta, pues aparecen como formas de alteridad dominada o antagónica. Para este autor, es importante situarse en la exterioridad o alteridad del principio de lo moderno para poder caracterizar sus contradiscursos” (34).

cimientos de la tradición marxista, en tanto uno de los principales ejes en la conformación del pensamiento político de las izquierdas. Marx en *La cuestión judía* (2004) expone los pilares fundamentales para querellas futuras sobre esta problemática, especialmente desde el campo judío (el supuesto “eticismo particularista” de los judíos que estaba en el debate con los jóvenes hegelianos, especialmente con Bruno Bauer). En esta obra Marx distingue radicalmente entre una emancipación política asociada a la clase burguesa –en la búsqueda de la condición laica del estado, más allá de la confesionalidad eclesiástica-, como el gran proyecto revolucionario de la izquierda hegeliana y una emancipación de la humanidad como la propia del comunismo, abarcando a la humanidad en su conjunto.

4.- Raza y el género como categorías críticas y su deriva woke

En el sentido amplio del woke, de su adopción como marco ideológico de los progresismos liberales, una de sus impugnaciones lo sitúan como grupos de odio y nexos directos con la instigación a la violencia mediante discursos inquisitorios, empoderamiento a través de la protesta y corrección política en la llamada cultura de la cancelación, dando lugar a un “populismo del resentimiento” (Mounk, 2018). La autoesencialización, victimización y refuerzo de estereotipos como marcas de superioridad moral o poder personal, junto a una sobre-ideologización de sus principios, son aspectos característicos de estos progresismos identitarios. Lo anterior asociado a privilegios de poder económico, intereses burgueses de clase. Para Neiman, conforme a su estatuto posmoderno “lo woke se ha convertido en una política de símbolos en lugar de serlo del cambio de social” (9).

La conceptualización de grupos de odio, aunque en un contexto generalizado, tiene su reversa en los discursos de odio racista⁹ de la derecha neofascista y neoconservadora. Este discurso ha sido históricamente utilizado por la derecha para desarticular movimientos de base y disuadir la protesta social, afincado al control público del estado y a las agendas de seguridad nacional. Dado lugar en su extremo a regímenes de excepcionalidad y violación a los DDHH, se ubica a estos grupos de las luchas de izquierda y las rebeliones del tercer mundo, como

⁹ Incitación al odio hacia la resistencia indígena y por extensión a movimientos sociales, feminismos de base y reivindicaciones de izquierda, presentándose en prácticas sistemáticas de violencia de estado como criminalización de la protesta social, represión policial, persecución política y formas renovadas de macartismo. El woke “despertar” (*wake*), ha sido vinculado a contextos de protesta en Latinoamérica, siendo paradigmática la revuelta popular o Estallido social del 2019 en Chile.

“enemigos” de la paz social. Desde este punto de vista, la necesidad de identificar las formas de acceso crítico en cuanto a la suscripción de determinados discursos, que en los casos particulares de raza y género, revisten importantes complejidades históricas y políticas.

En torno a la izquierda, Neiman se pregunta: “¿qué nos parece más esencial, las características accidentales con las que nacemos o los principios que abrazamos y defendemos? (16). En función de estos argumentos, raza y género son presentados como formas arbitrarias de identidad, según la autora entre muchas otras posibles (25). De ello “reducir las múltiples identidades que todos poseemos a la raza y el género parece limitarse a una cuestión de apariencias, pues a menudo son lo primero que vemos (27). Remitiendo a una especie de racismo contra los blancos (40)¹⁰, para la autora las diferencias no tendrían por qué ser biológicas para que tengan significado, como el caso de los judíos y e irlandeses que durante el siglo XIX eran considerados blancos (33). Esto en un paroxismo, ante la posibilidad de que el realismo legal estadounidense concediera una legislación racista, aun siendo “técnicamente inviable llegar a una definición científica de raza” (35).

Existe una gran tradición del pensamiento latinoamericano que desde el siglo XIX que se ha cuestionado la influencia y aplicación colonialista de la categoría raza en los modelos universalistas y las visiones lineales del progreso en la historia moderno-occidental. Estos amplios debates provenientes de la experiencia colonial tanto indígena como afrocaribeña, pusieron en el centro la relación modernidad/exterminio, asociada a la limpieza racial que inauguró la colonialidad en el continente. Desde este lugar teórico, lo primero que contraponer a Neiman es que raza -como una de las supuestas identidades, entre otras-, no es accidental. La idea de raza se comprende como geo-referenciación a partir de la universalización de Europa, que occidente naturalizó su orden imperial y capitalista como orden mundial. La idea de raza no remite a un racismo subjetivo (óptico), sino objetivo y estructural (ontológico), encarnado y reproducido desde la colonización hasta el actual Estado-Nación. No obedece a un tipo de comportamiento discriminatorio particular ni a un

¹⁰ Neiman critica la contradicción de Trump al implementar un gabinete woke (personas negras, gays, judíos). (33). Pero en su crítica generalizada a las reivindicaciones de los grupos marginados como divisivas, tribalista y racistas (racismo hacia los blancos), se ubica perfectamente en la derecha neoconservadora del “All Lives Matter” (respuesta Black Lives Matter por sectores de la derecha conservadora). Posicionamiento este último, abiertamente apoyado por Trump.

determinismo identitario que pueda equipararse con las políticas identitarias de los progresismos woke. Tampoco agota como categoría analítica abstracta, abordable desde el concepto de universalidad que detenta, sino al proceso de universalización de superioridad racial colonial, con sus múltiples determinaciones históricas particulares.

Para Quijano (2000), el racismo posee un carácter estructural, tratándose de una dimensión sistémica configurada histórico y económico-políticamente entre colonialidad y racionalidad instrumental, con la categoría “raza-trabajo”¹¹. Se explica como una *in-formación* o conformación interior o desde dentro del capitalismo histórico (Wallerstein, 1988) o realmente existente, dando cuenta de la dimensión opuesta a la universalidad abstracta. Se remite así que el impulso del capitalismo está determinado internamente por la composición social e ideológica -basada en la dimensión colonial/racial- de una civilización configurada desde el feudalismo europeo sobre la base de un capitalismo racial¹². Así la idea de raza deviene el principio organizador o lógica estructurante de relaciones sociales de dominación de la modernidad (Grosfoguel), donde “el ‘bárbaro’ contexto obligatorio de toda reflexión sobre la subjetividad, la razón, el *cogito* (Dussel, 2000).

Como plantea Fanon (2009), el punto de vista del blanco se vincula con el de humanidad, subjetividad o interioridad humana; mientras que el del negro en el espacio colonial, se reduce a una experiencia de la epidermización o negrofobia, asociado a lo que Fanon designa como “experiencia vivida del negro”. Como estructura “sub-ontológica” (Maldonado-Torres, 2007), la idea de raza remite a una construcción cultural sobre la base biológica, que puso a algunos en una situación natural de inferioridad en “una nueva estructura de control del trabajo y sus recursos, junto a la esclavitud, la servidumbre y la producción independiente mercantil alrededor y sobre la base del capital y del mercado mundial” (Quijano, 2000: 533). Decisivas al respecto son las aportaciones de Fanon en *Racismo y cultura*, (2012), a partir de la noción de “sociogenia” como naturalización del racismo y dispositivo de “inferiorización y anulación existencial”. Esta se evidenciaba a través de argumentos taxonómicos epidemiológicos y morfológicos con que la ciencia moderna había estudiado de

¹¹ Véase en Quijano “Raza”, “etnia” y “nación” (2014).

¹² Como plantea Cedric Robinson (2018) la civilización europea no habría tendido a una homogenización creciente con el proceso de producción capitalista, sino más bien forzó la diferenciación hasta la exageración (o *hybris*) de las diferencias regionales, subculturales y particularmente raciales (48).

manera comparada la *fisis* del negro (57). Este aspecto es central respecto al discurso fisiocrático de la ilustración y revelado por la ciencia moderna como fundamento de la colonización y el *ego cónquiro* (Dussel, 1994). En la actual disputa hegemónica multipolar de ocupación y *apartheid*, las teorías supremacistas asociadas al neofascismo evidencian una radicalización del neocolonialismo mediante un colonialismo de población (Grosfoguel, 2022), como como se aprecia en actualmente en la embestida genocida contra Gaza¹³. Bajo el alero del multiculturalismo liberal, el “racismo biologicista” propio del socialdarwinismo el siglo XIX como racismo institucionalizado, habría sido desplazando de su campo conceptual, ahora travestido como un racismo cultural (Taguieff, 1994)-.

Otra de las categorías señaladas por la autora es el género. Neiman concibe una especie de “multi-identidades”, argumentando que “la idea de interseccionalidad podría haber enfatizado las formas en las que todos nosotros poseemos más de una identidad. En cambio, se centró en aquellas partes de esas identidades que están más marginadas y en multiplicarlas” (10-11). Asociado a la interseccionalidad, la autora equipara sin ningún recelo el gusto por un tipo de ropa o música determinada con la condición racial y de género de una persona, para referir a una amplitud de rasgos identitarios (ibíd.). Una de las corrientes relevantes de las últimas décadas en América Latina a nivel de movimiento y renovación teórica han sido feminismos descoloniales¹⁴. Teniendo como horizonte de reflexión la modernidad-colonialidad, uno de sus propósitos es mostrar cómo el género es una categoría colonial, correspondiente sólo a lo humano o blanco europeo. De este posicionamiento, la ontología patriarcal considera la deriva racista y capitalista del universalismo abstracto presente en el feminismo metropolitano o banco-hegemónico (Espinosa, 2014). Para Cumes (2014), las luchas de los movimientos indígenas no surgieron con el multiculturalismo, aunque en este momento coincidieran. Para la autora, la neutralidad de género detentado por

¹³ El actual genocidio a Palestina, entre otras tantas masacres desplegadas bajo modelos necropolíticos de exterminio, son recalcitrante evidencia de la vigencia del neocolonialismo. Este hecho es importante, porque si bien colonialidad, bajo la mirada del giro decolonial, corresponde a la configuración o estructuración de mundo que surgió a partir de la colonización del continente americano, abolidas las administraciones coloniales, el colonialismo evidencia una dominación de naturaleza estrictamente territorial, expansionista e imperial de la hegemonía de occidente sobre el resto del mundo, hoy visibles de manera sintomática por parte del anglosionismo.

¹⁴ Bajo este alero con foco en América Latina, los feminismos descoloniales congregan un serie de líneas entre los que destacan los feminismos negros, de fronteras, indígenas, andinos, comunitarios, paritarios andinos, autonomistas, decoloniales, anticoloniales, entre otros. Véase Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala (2014).

el multiculturalismo hegemónico es encubridora de las situaciones de subordinación diferenciada experimentadas por mujeres y hombres (4). Para Cubillos (2015) en el movimiento antirracista la universalización de las reivindicaciones de los hombres afrodescendientes, dejaba fuera las luchas de los feminismos negros, siendo marginadas en razón de género como de raza (122). Según este prisma, para Gutiérrez (2002) la connotación de las diferencias impuestas por el patriarcado o el racismo, no pose el mismo contenido que los reclamos de la diferencia, pues la diferencia que se reclama no pretende justificar un trato desigual (p.47). Así “a algunas feministas les parece difícil reivindicar la diferencia sin caer en la desigualdad” (49). En este contexto las feministas negras desestiman como marco metodológico para sus luchas la categoría de interseccionalidad (Crenshaw, 1998) arguyendo un descentramiento del sujeto del feminismo bajo la idea de una identidad común, que habría invisibilizado a las mujeres de color no pertenecientes a la clase social dominante (Cubillos, 2015). Como perspectiva también presente en los feminismos descoloniales, ante la interseccionalidad se postulan más bien conceptos como sobrecruzamiento de opresiones (Hooks, 2000), matriz de dominación (Hill Collins, 2012) o imbricación de opresiones (Curiel, 2007), en tanto permiten dar cuenta de la multiplicidad y “codeterminación” de estas opresiones bajo el contexto colonial. Estas críticas al feminismo occidentalizado -asociado al multiculturalismo de la identidad y el reconocimiento- observan el fenómeno genérico-racial y de clase (colonial), como resultante de un particularismo universalizado, que refuerza las diferencias como desigualdades. De este modo, el posicionamiento de estos feminismos críticos latinoamericanos coincide con la crítica al woke pero no en el sentido de Neiman.

El woke se originó como una actitud de denuncia a grupos particulares atendiendo a un tipo objetivo de opresión. Como instrumento de la izquierda neoliberal, ha sido servicial a la fragmentación de los movimientos sociales para adecuación de la sociedad a las prácticas del neoliberalismo en su fase de acumulación capitalista (semejante a la derecha neoliberal, en incluso lineamientos anacro-liberales del estado mínimo). Surtiéndose de los movimientos reivindicatorios realmente existentes para introducir la diferencia y su quiebre, desde este giro identitario se configura una narrativa apropiada para que la opinión pública conecte su voluntad política, exacerbando “formalmente” las diferencias y particularismos al interior de los movimientos izquierdas. Sin embargo, por tratarse de reivindicaciones particulares, la

erradicación o desestimación de sus de políticas anti-discriminatorias o “identitarias”, conecta con la derecha neofascista conservadora, con serias consecuencias asociadas a las actuales problemáticas globales del mundo contemporáneo –misoginia con consecuencia de femicidio-feminicidio; homofobia, xenofobia, islamofobia y formas coloniales de racismo- En este contexto, lo que está en juego bajo la lógica semejanza/distinción (Dussel, 1974), no es una mera inversión de roles, bajo una política del resentimiento de “sangre”, donde la crítica anti-racista y feminista, es presentada como racista y se invierte doblemente. Lo anterior supone concebir la identidad no solamente como una noción referencial particular que remite a existencias concretas (“biológicas” determinadas, ligadas al *gens*), sino como categoría política; evitando que lo político universal subsuma la dimensión “étnico-histórica concreta, pero a su vez, que este último plano quede restringido a una esfera limitada, por tanto, no de orden estrictamente político.

6.- Debates y proyecciones epistémico-políticas para la construcción hegemónica de una izquierda crítica

El cuestionamiento central que se ciernen sobre la ideología woke, son los quiebres y fragmentación en términos de alianza, construcción de consensos y hegemonía política al interior de las izquierdas. Este aspecto en relación a las políticas identitarias del reconocimiento en el ámbito del derecho. Desde el constitucionalismo progresista, se propone el paradigma de “igualdad sustantiva”¹⁵ que antepone al marco jurídico de la “igualdad formal”, un criterio de reparación, corrección y nivelación respecto a los grupos social e históricamente oprimidos. Más allá del formalismo del derecho moderno, este marco se comprende como un conjunto de medidas de acción afirmativa o medidas especiales de carácter temporal para acelerar la igualdad (Santana, 2023). Sus críticas consideran incompatible este paradigma con la idea de meritocracia y libertades personales, donde se otorgaría privilegio a estas minorías¹⁶. Para Castro Gómez, basado en su noción de

¹⁵ Véase Propuesta Constitución Chile, 2022.

¹⁶ La igualdad sustantiva de acuerdo a estas perspectivas, abriría espacios discriminatorios de privilegios para ciertos grupos, como es el caso de los pueblos originarios y las mujeres, atentando contra las libertades personales, la democracia y la meritocracia. La pluriculturalidad y plurinacionalidad como aspectos de un pluralismo jurídico, generaría bajo este principio la igualdad sustantiva una relativización jurídica aplicando parámetros distintos ante la ley.

republicanismo plebeyo (2019), no basta con asegurar la libertad del individuo a través de la ley a la manera de Hobbes, sino “que el Estado debe garantizar que todos los ciudadanos puedan tener las condiciones materiales necesarias para ser real (y no sólo formalmente) libres, es decir, para no tener que vivir en dependencia de otros (servidumbre)” (p. 159). Bajo esta perspectiva, el Estado debe corregir “positivamente”: “las desigualdades sociales y combatir la servidumbre” (160). Para Dussel igualmente, el cumplimiento del criterio material es condición de posibilidad del derecho y la esfera formal y validez formal, siendo “la negatividad material” es el punto de partida de una política crítica, la pretensión de justicia como “momento material del bien común político” (2019: 409). El problema de estas políticas de acción afirmativa no radica en la visibilización necesaria de determinadas expresiones de violencia y opresión, Sino como verdadero marco para la igualdad sustantiva, surge cuando se plantean fuera de un horizonte de transformación del sistema, sin afectar la estructura del Estado— modelo económico, matriz productiva, modos de producción, soberanía territorial, recursos naturales, bienes comunes; ejes estructurales de un estado social de derecho-, devienen solo en reformismos. Desde la Política de la Liberación el reformismo, cuando se mantiene dentro de la totalidad del sistema es meramente conservador; solo adquiere su sentido político en función de una “transformación” radical, alterativa del sistema dado (2022). Este horizonte de transformación política, implica trascender el orden capitalista, neoliberal transnacional que atraviesa todas las formas de colonialidad —como se aprecia en la división internacional del trabajo determinado por opresiones de raza, el género, entre otras-. Para Neiman “incluso cuando toma un cariz radical, la política identitaria es una política de grupos de interés. Su objetivo es cambiar la distribución de beneficios, no las reglas bajo las cuales tiene lugar esa distribución” (34). Para el argumento de Neiman “la política identitaria nos hace mirar hacia atrás, anclándonos en el pasado” (34). La política, por su vocación universalista centrada en la construcción de mayorías, no puede ser identitaria ni *de* grupos. En tanto sí emerge *desde* los distintos núcleos político-culturales, que construyen la base práctico-material para la articulación de la hegemonía como *potentia* en tanto poder instituyente (Dussel, 2006). La universalización de una determinada identidad en el ámbito político, implica necesariamente el encubrimiento o subsunción de otras identidades político- culturales. Desde esta perspectiva, la política identitaria como concepto constituiría un oxímoron, en tanto no articulada a un proyecto

universal de transformación. Se relva así la impotencia de la política para trascender lo político, donde “el pluralismo, siendo reconocido como una condición de la democracia moderna queda limitado desde una perspectiva eurocéntrica, como un proceso unificado destinado a reproducirse en todas partes del mismo modo” (García, 2020: 254). Para Sánchez (2020) la modernidad y posmodernidad, resultan una escena es problemática, en tanto a que si bien sus significados varían según sus puntos de enunciación, “pone en juego una noción de universalidad que debe dejarse atravesar por formas culturales en sus modos de intercambio y de traducción. En primer lugar, supone reconocer la situación colonial de ciertos discursos universalistas que carecen de lugares de enunciación” (29). La identidad cultural como horizonte histórico contextual, puede comprenderse constituida no como una condición inmanente irremediable, sino con exterioridad crítica o relativa (Dussel, 2011), respecto a su experiencia de dominación. La subvaloración de esta dimensión epistémica “geográficamente situada” -interpretada por Neiman como expresión de un tribalismo identitario-, adquiere su sentido en la crítica del socialismo real, con la infraestructura como principio organizador, donde la lucha de clases y superación del modelo capitalista, desplazó como suplementaria la injerencia capitalista presente en el colonialismo y sus derivada en las diferentes formas de opresión. De tal modo, el woke en la izquierda no se entendería sin los límites del socialismo real y distancia de la problemáticas de la inter-subjetividad del marxismo del siglo XX, con foco en las determinaciones económicas ante la superestructura refleja (Lobos, 2024). Este aspecto puede evidenciarse en el eurocomunismo, como experiencia política del primer mundo vinculada al horizonte posmoderno, en tanto impidiendo no solo atender las distinciones fuera de la experiencia europea, sino discriminar las diferencias entre matriz liberal y socialista¹⁷.

Un problema del universalismo abstracto en términos de articulación de hegemonía política, es que la *praxis* política queda subsumida en su nivel abstracto de comprensión (abstracto-simple), sin las mediaciones necesarias para la construcción hegemónica de la *potestas*. Se aprecia así la necesidad de disponer de un marco categorial crítico¹⁸ que permita poner en

¹⁷ Kohan (2022) diferencia la matriz liberal de la socialista, identificado la primera con los reformismos del estado-nación y de la segunda, en función de la vía revolucionaria. Esto en torno al intento de liberalizar el marxismo de Norberto Bobbio quien no advierte la presencia de una teoría política en Marx.

¹⁸ en términos de lo que ha planteado J. Jose Bautista (2014) como “modelos ideales” u “horizontes utópicos” (Hinkelamert, 1984)-, la necesidad un marco de referencia común capaz de aglutinar las luchas.

relación los órdenes abstracto/concreto y universal/particular en función de un proyecto de transformación política basado en el consenso y realismo críticos (Dussel 2007; 2022). El consenso crítico es planteado por Dussel como un proyecto analógico: asumiendo momentos de semejanza y distinción de cada movimiento, como voluntad común de poder, donde cada grupo de exclusión incluye sus reivindicaciones hasta configurar un “hegemón analógico” (2006). Ante un conjunto multidimensional de prácticas de resistencia, Dussel plantea el reto del consenso crítico para articular una comunidad política amplia, con vocación de mayorías (frente, bloque, partido-movimiento, etc.). (Becerra, 2023). Este hegemón analógico, sin embargo, requiere para la articulación de mayorías políticas del realismo crítico, en torno a un marco teórico-abstracto de referencia no totalizado, que permita orientar la acción política. Dussel plantea el concepto de “postulado político”, comprendido como “una hipótesis necesaria que dota de contenido, dirección y sentido a todo horizonte político-ontológico” (2014a, 273). Como pasaje o condición de posibilidad (utópica) a la realidad (empírica), se trata de enunciados lógicamente pensables y “conceptualmente posibles sin contradicción abstracta, pero empíricamente imposibles por las limitaciones fácticas de la realidad, en tanto exige mediaciones políticas concretas para la construcción de hegemonías” (2014a, 179). En tanto “concepto universal vacío” o como pura dimensión abstracta estos postulados tienden a su fetichización. Por ello su rendimiento político puede emerger solo de su contrastación con la factibilidad empírica -“sometimiento de lo imposible al criterio de la factibilidad” (Hinkelammert, 1978: 26)-; de acuerdo a sus posibilidades de realización concreta respecto a una determinada situacionalidad geopolítica y contingencia histórica. De este modo, el realismo crítico propuesto por Dussel ante el anarquista extremo “es realista (capta teóricamente la posibilidad lógica y orientadora, pero no la confunde con la posibilidad real empírica); y ante el conservador, es crítico (acepta la posibilidad de lo empíricamente posible entre las alternativas futuras que no existen en el presente, y que son imposibles para el conservador)” (2022: 33). Este planteamiento está vinculado con las posiciones abyayalista que plantea Castro-Gómez, tanto de las izquierdas ortodoxas, como de las que niegan el potencial emancipatorio de las instituciones modernas como posibilidad de la *postestas*. En este sentido, se evidencia una tendencia a confundir “la modernidad con los dispositivos del gobierno liberal que neutralizaron el cumplimiento de las “promesas” emancipadoras de la “modernidad”” (Huerta y Sánchez, 2023: 170).

Como alternativa para la construcción de un proyecto u horizonte político con vocación de universalidad y pretensión de justicia material, se hace efectiva la pregunta sobre el rendimiento crítico de horizonte liberalcentrista y los ideales emancipatorios de la modernidad. En este sentido en destaca el concepto de transmodernidad aportado por Castro-Gómez y Dussel. Castro-Gómez (2019) aporta las categorías de republicanism plebeyo o transmoderno, como posibilidad de concretar la universalidad abstracta que es posible mediar a partir del republicanism moderno, se instala en el horizonte de la potestas, de la institucionalidad republicana. La tesis de Castro-Gómez es que “si queremos suprimir políticamente la distinción entre las zonas humanas y las zonas inhumanas, al mismo tiempo que hacer retroceder al neofascismo (...) necesitaremos recuperar los ideales republicanos, pero ya no en su forma moderna y aristocrática, sino plebeya y transmoderna” (199). Para el autor el gran problema del republicanism moderno se evidencia en “su incapacidad de extender la inclusión política y jurídica que promete universalmente hacia individuos o grupos que desafían los criterios antropológicos de esa universalidad” (194). Por tanto, conservando el potencial del republicanism de la revolución francesa, “se hace necesario avanzar hacia un escenario transmoderno para que esa emancipación abarque las luchas políticas de los “sujetos coloniales” que la modernidad dejó por fuera” (187). Ello implica una apropiación la universalidad “abstracta” del republicanism moderno, europea, haciéndose “concreta”, por parte de los sujetos “sin parte” mediante la lucha política en un escenario transmoderno” (13).

Por su parte, el planteamiento que sustenta la categoría dusseliana de transmodernidad comporta la ideación de una cultura futura que asume los momentos positivos de la modernidad (aunque evaluados con criterios distintos desde otras culturas milenarias)¹⁹, incorporados a un nuevo horizonte epistémico y cultural de carácter “pluriversal”. Este concepto de transmodernidad muestra la radical novedad que significa la irrupción, “como desde la *nada*”, desde la exterioridad alterativa de lo siempre distinto; de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la modernidad -incluso dilemáticamente

¹⁹ Este aspecto se advierte en los últimos trabajos Marx que presentan una mirada heterogénea y multidimensional de la historia a través de sus diálogos con los populistas rusos, estudios etnográficos y críticos a los trabajos de Kovalevsky -Véase Marx, *Escritos sobre la comunidad ancestral* (2015).-

con la posmodernidad europeo-norteamericana-, respondiendo desde otro lugar y por ello capaces de responder con soluciones absolutamente imposibles para la hegemónica civilización moderna (2015: 283). En su vínculo con la transmodernidad, la dimensión analógica expresamente político, se expresa en la semejanza analéctica, en la remisión esencial de la racionalidad vida-muerte y los principios ético- normativos de afirmación de la vida (su razón práctico-material). Para Dussel el problema de la modernidad es quedarse en la identidad (como razón unívoca); el problema de la posmodernidad, es la diferencia como razón equivocada (razón equívoca o relativista). A ello se requiere una lógica analéctica/analógica transmoderna. Para Dussel, vinculada al horizonte de liberación²⁰, la transmodernidad:

no se trata de un proyecto pre-moderno, como afirmación folklórica del pasado; ni un proyecto anti-moderno de grupos conservadores, de derecha, de grupos nazis o fascistas o populistas; ni un proyecto post-moderno como negación de la “Modernidad” como crítica de toda razón, para caer en un irracionalismo nihilista. Debe ser un proyecto trans-moderno (y sería entonces una “Trans-Modernidad”) por subsunción real del carácter emancipador racional de la Modernidad y de su Alteridad negada (“el Otro” de la Modernidad) (Dussel, 2000: 30).

Conclusiones

Las izquierdas woke se plantean como parte de un giro identitario afincado en el marco del multiculturalismo y en el escenario cultural abierto con la posmodernidad. Desde esta lectura, su ontología identitaria se ha desplegado a partir de un reconocimiento subordinado o dependiente a un modelo hegemónico de cultura y de las principales directrices neoliberales y la cultura burguesa. Este aspecto se evidencia en constitucionalismo multiculturalista con el que se intentó implantar un modelo de inclusión y del reconocimiento sin afectar la estructura del Estado. En el contexto de capitalismo a ultranza o totalitarismo de mercado del

²⁰ Dussel distingue las nociones de liberación respecto a emancipación. Como sugiere en referencia a Negri, “mientras la emancipación lucha por la libertad de la identidad (la libertad de ser quien verdaderamente (ya) eres; la liberación apunta a la libertad de la autodeterminación y autotransformación: la libertad de determinar lo que (nunca fuiste y) puedes devenir” (Negri-Hardt, Commonwealth, citado en Dussel (2014b, p. 13)). Para el autor, en el horizonte transmoderno “la actual filosofía de la liberación [...] surgirá después de las crisis del populismo y del desarrollismo de postguerra, y después de la crisis capitalista de 1967 y de los movimientos estudiantiles del 68” (2000). Históricamente, el horizonte de liberación requiere para el autor, de una “segunda emancipación”. Siendo la primera, la realizada con la ablación administrativa de las colonias, esta segunda emancipación aún por realizarse, refiere al neocolonialismo imperial norteamericano a nivel tanto epistémico como político.

modelo neoliberal (Hinkelammert, 2018), se aprecia una radicalización del reformismo por parte la democracia y el socio-liberalismo neoliberalizados. Estos discursos identidad, cuando cambiar tipos específicos de dominación pero dentro del sistema, encubren las terribles desigualdades existentes de los diversos grupos sociales no solo ante la ley, sino a nivel de justicia material, distributiva y de carácter colonial.

Como cooptación de un discurso enarbolado por sectores excluidos y en una conflictiva apropiación de las relaciones de desigualdad grupos ecologistas, ambientalistas, feministas han sostenido y abalado un neocolonialismo neoliberal e imperialista a partir del agenciamiento woke, con importantes consecuencias en materia electoral. Por su parte, el fenómeno del woke se manifiesta en un momento de acenso de la derecha conservadora, ultra derecha, caracterizado por un despunte inédito de odio racista. Este hecho en función de actuales problemáticas globales como la migración, las políticas de frontera, entre otras expuestas en espacios fuertemente colonizados, ubican las reivindicaciones de raza y género como foco de importantes cuestionamientos. La comparecencia internacional ante las actuales masacres perpetradas contra pueblos indígenas y comunidades afrodescendientes y el Medio Oriente, resulta en una seria pregunta por la actualidad del colonialismo de población y los límites del imperialismo norteamericano de la OTAM. En este contexto los medios corporativos, oligarquías neoliberales y militares a nivel global comparten con la derecha histórica el objetivo de disuasión de las luchas contra-sistémicas, por medio de su fragmentación (dividir para gobernar). Sin embargo, en al actual tránsito del mundo unipolar (hegemonía de E.U.A), hacia el nuevo orden geopolítico multipolar, es posible evidenciar un endurecimiento de la contra-insurgencia hacia los pueblos del sur global²¹—como lo atestigua actualmente el genocidio a Palestina—. Esta radicalización determinada por el momento belicista actual, ha mostrado un abandono del discurso identitario -y la “sensibilidad woke”—por parte de gobiernos progresistas y sociales demócratas hegemónicos, hacia una embestida abierta, frontal y descarnada en sus políticas internacionales, cuyo giro político expone una indiferenciación con la derecha neofascista.

La crítica a la ideología woke y a las políticas identitarias como posicionamiento político de las izquierdas, emerge desde la experiencia de Estados Unidos como lo expone Neiman a

²¹ Véase *La decadencia de occidente* (Thotd, 2024).

propósito de la experiencia del Black Lives Matter. Su incidencia en muchos países de Latinoamérica, ha reaperturando una serie de debates, -especialmente desde las fuertes tradiciones de pensamiento crítico gestadas desde el siglo XIX-, respecto a los esencialismos identitarios y el derrotero político de la izquierda, en tensión con la legitimidad de sus resistencias. A partir de estos debates, se relevan desde el pensamiento propuestas tendientes a descolonizar, deuropeizar y principalmente transmodernizar los proyectos emancipatorios de universalidad de la modernidad en relación a un proyecto de izquierda hegemónico, especialmente el fracaso de la fórmula posmoderna. La discriminación “universalismo europeo” y el “universalismo universal” resulta clave al respecto, advirtiéndose un error metodológico en torno al posicionamiento de una universalidad abstracta como la propuesta por Neiman. Este radicaría en pasar dialécticamente, desde la pura negatividad al contenido lógico (imposible empíricamente de manera perfecta o ideal), sin considerar las mediaciones concretas, históricas que implica el mayor nivel de determinaciones concretas de lo real. La universalidad abstracta que propone Neiman, se reduce a la abstracción de lo infactible, por su nulo rendimiento político en las realidades múltiples realmente existentes en las izquierdas coloniales (colonizadas) respecto al neocolonialismo neoliberal. Respecto a la perspectiva analéctica aportada por Dussel, se presenta un universalismo abstracto, que incorpora los particulares en función de un binarismo (identidad-diferencia), cuya dialéctica no admite la relación semejanza-distinción, donde se comprenden las desigualdades esculturales coloniales blancos/negros (entre otras) como problemas meramente discursivos centrados en una razón formal (igualdad formal) y no como razón practico-material de opresión (igualdad sustantiva), vinculadas a la prevalencia –y radicalización- del sistema colonial (colonización, neocolonialismo).

Para Dussel, la exterioridad negada no se agota en una mera “identidad” sustantiva, incontaminada o esencializada, sino una exterioridad relativa que ha ido evolucionando conjuntamente con la modernidad (Dussel, 2015, p. 282). Estas culturas universales guardan una alteridad con respecto a la propia modernidad europea. Cuando este paradigma se fetichiza como un particularismo –como se aprecia en la confusión de Europa con el fenómeno o proceso de eurocentrismo, -es susceptible a incurrir en las diversas formas de woke como exotismos, lugarismos y esencialismo identitarios tributarias de los estudios culturales posmodernos u otros posicionamientos teóricos de corriente abyayalista (Castro-

Gómez). El concepto de modernidad desprendido de sus concepciones críticas, bajo visiones monolíticas que no distinguen entre una vertiente liberal individualista y una emancipadora; entre el discurso emancipatorio moderno y su aplicación histórica realmente existente, da lugar a diversas expresiones del esencialismo identitario. En el sentido de Castro-Gómez, el republicanismo transmoderno puede llegar a ser un dispositivo crítico frente a la corrupción (sentido teórico del término) que establece el liberalismo ante el capitalismo, asumiendo en que la modernidad tiene también potenciales de exterioridad crítica (Dussel, 2011) frente a la implantación de la lógica dominante del sistema capitalista. Desde los aspectos postulados, la opción de “deseuropeizar a la modernidad” como la sostenida por Castro-Gómez, requeriría sin embargo, de una descolonización de su dimensión histórica; es decir de la modernidad realmente existente como marco dominante, encubridor, racista, sexista, patriarcal, en tanto vinculado con la colonialidad, pero también atendiendo a su distintas formas de realización, dependiendo de la situacionalidad de sus diferentes *locus*.

En un escenario fuertemente despolitizado, neoliberalizado desde la caída de los relatos universales y le sujeto revolucionario, las reivindicaciones políticas se han proyectado de manera fragmentaria y dispersa. Con el año 68' se cierra un largo ciclo de hegemonía liberal designado por Wallerstein como hegemonía liberal-centrista (2010: 30), que cierra un ciclo de fuerte politización de las clases populares desde fines el siglo XIX hasta los 50'. Con la caída de una izquierda universal y racional (racional en el sentido de la justicia como “orden histórico-político” por sobre el “orden natural” de las derecha conservadora), se hace efectiva la incurrencia de horizontes. Es el período de la instalación efectiva de los estados-nación y la constitución de las repúblicas en su sentido moderno. Desde estas izquierdas las luchas anticoloniales y antimperialistas no se planteaban de manera separada o inconexa²², lo que expresa la larga tradición del pensamiento forjado en gran parte de los sures globales y desde América latina. En este contexto dislocado con la emergencia del modelo neoliberal y su cultura posmoderna, la lucha de clases y la muerte del sujeto político revolucionario han dado lugar al tránsito expedito de una “democracia demócrata” a una “social democracia neoliberal”. De este modo, desde los ideales de una democracia liberal, emancipatoria y universalista, tanto las izquierdas jacobinas como los progresismo identitarios dejaron lugar

²² Véase Cesaire (2006). *Discurso sobre el colonialismo*.

más bien a un irrealismo utópico (Dussel, 2022), en el sentido de imposibilidad; anti-utópico (Hinkelammert, 1984). Como consecuencia “la extrema izquierda anarquizante se toca al final con la derecha recalcitrante y conservadora” (Dussel, 2022, p.179). Asimismo el reformismo e idealismo ingenuo de los progresismos identitarios, se posicionan en el lugar conservador asimilándose a la derecha reaccionaria. Se trata de posiciones románticas -como las que sostienen tanto Dussel como Castro-Gómez-, asociadas al espontaneísmo de la acción directa de las izquierdas radicales y al relativismo cultural de la izquierda woke. El problema de las izquierdas identitarias se percibe no solo a nivel de la relegación de la lucha de clases y abandono de la dimensión infraestructural o material de las reivindicaciones políticas. En un escenario fuertemente despolitizado, neoliberalizado desde la caída de los relatos universales y las luchas históricas contemporáneas, el proyecto de una izquierda crítica para Latinoamérica exige una descolonización de la categoría política de clase; una rehistorización, que no implique su despotización. Para lo anterior es necesario considerar la tensión identidad-política, términos de una razón material y una experiencia histórica situada, según su múltiple estratificación de horizontes y memorias históricas, para una reapropiación pluriversal y transmoderna de diversos sectores identitarios.

Este horizonte anti-capitalista en torno a la economía política y una noción material de justicia de las izquierdas históricas revolucionarias, vinculado a un horizonte descolonial y transmoderno, trasciende la pretendida igualdad jurídica o igualdad liberal, en tanto otorga un reconocimiento del otro excluido como una exigencia ética, que obliga no a su “inclusión” como igual, sino como distinto. Desde este punto de vista la identidad no es una finalidad política (como serían las políticas identitarias ortodoxas), aunque sí de origen, vinculada sustancialmente con el orden de lo material y su contexto histórico de producción memorias/experiencias de resistencia en la permanente relación dialéctica *potentia* (comunidad-de-vida)/ *potestas* (universalismo institucional) que permite impedir la fetichización o corrupción del sistema (Dussel, 2006), en este caso por la totalización encubridora de una identidad determinada. Postularse con pretensión de universalidad (en la política, vocación de mayorías), desde lo concreto histórico y de manera situada, donde el universal –como semejanza- manteniendo la relación dialéctica y analógica con las condiciones y realidades locales particulares. Esta mirada transmoderna permitiría al bloque de los oprimidos (Gramsci) o los “sin parte” de las grandes periferias globales, una

apropiación del republicanismo moderno, tornando la universalidad “abstracta”, en “concreta” en el escenario transmoderno (Casto Gómez).

Ante una fetichización del plano identitario y consiguiente debilitación de las posibilidades de hegemonía política para la izquierda, se requiere una mirada analógica y transmoderna conforme a un marco referencial común, con pretensión de universalidad, justicia material, y social. Una política de izquierda descolonial, que involucre la superación de todas las relaciones imperialistas-coloniales que rigen incluso al colonizador como lo expone el pensamiento de Memmi, Césaire y Fanon-, y la superación de toda relación de clase, bajo la lucha de clases, en concordancia el ideario de la izquierdas y el pensamiento de Marx y Engels, de una sociedad sin clases.

Referencias Bibliográficas

- Arendt, H. (2005). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Baudrillard, J. (2011). *Crítica de la economía política del signo*. México: Siglo XXI editores.
- Bautista, JJ. (2014)¿Qué significa pensar desde América Latina? Madrid: Ediciones Akal.
- Becerra, M. (2023). “La voluntad-de-vida: el principio material crítico positivo de la política y el consenso crítico como fundamento de la nueva legitimidad”, en *Reflexiones sobre la crítica creadora de la Política de la Liberación*. Dussel, E; Herrera, G; Hopkins, A (Coordinadores) – Goiânia-GO: Editora Phillos Academy.
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. España: Ediciones Akal, S.A.
- Castro-Gómez, S. (2011). *Crítica de la razón latinoamericana*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana: Instituto Pensar: Colciencias.
- Castro-Gómez, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto*. Slavoj Zizek y la crítica del historicismo posmoderno. México: Akal.
- Castro-Gómez, S. (2019). *El tonto y los canallas*. Bogotá: Editorial pontificia universidad Javeriana.
- Casullo, N. (2004). “Las vanguardias políticas de los 60’, marcas, destinos y críticas” en: *Revista de crítica cultural* 28. Santiago de Chile, Junio.
- Cubillos, A. (2015) “La importancia de la interseccionalidad para la investigación feminista”. En: *Oxímoron Revista Internacional de Ética y Política*. Núm 7, otoño 2015. Universidad Complutense de Madrid.
- Crenshaw, K. (1998) *Demarginalising the intersection of race and sex. A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics*. University of Chicago legal forum, 14, pp. 538-554.

- Cumes, A. (2014). “Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas”, en: *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*. México: Editorial Universidad del Cauca.
- Curiel, O. (2007). “Los aportes de las Afrodescendientes a la Teoría y la Práctica Feminista”, en *Perfiles del Feminismo Iberoamericano*, vol. III Catálogos, Buenos Aires.
- Chakrabarty, D. (2008). *Al margen de Europa*. Barcelona. Tusquets Editores.
- Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europa*. *Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- Chakrabarty, D. (2008). *Al margen de Europa*. Barcelona. Tusquets Editores.
- Connor, S. (1996). *Cultura posmoderna. Introducción a las teorías de la contemporaneidad*. Madrid: Akal.
- Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Dussel, E. (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México: Siglo Veintiuno editores.
- Dussel, E. (1994). *1492 el encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. La Paz: Plural editores.
- Dussel, E. (2000). “Europa, Modernidad y Eurocentrismo” en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO.
- Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI Editores.
- Dussel, E. (2007). *Política de la liberación I. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2011). *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, E. (2014a). *14 tesis de ética*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2014b). *16 tesis de economía política. Una interpretación filosófica*. México: Siglo XXI editores.
- Dussel, E. (2015). *Filosofías del Sur*. México: Akal.
- Dussel, E. (2022) (ed). *Política de la liberación. Crítica creadora. Vol III*. Madrid: Trotta.
- Espinosa, Y. (2014). Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica en *El Cotidiano*, núm. 184, marzo-abril, pp. 7-12. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco, Ciudad de México.
- Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de cultura económica.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Editorial Akal.
- Fanon, F. (2012). “Racismo y cultura” en: *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, México, Número 17, sep-feb, pp. 97-106.

- García, J. (2020). Hacia una democracia no formal. En *Hybris Revista de Filosofía*, Vol. 11 N° 1. pp. 253-263.
- Grosfoguel, R. (2007) Los dilemas de los estudios étnicos estadounidenses: multiculturalismo identitario, colonización disciplinaria y epistemologías decoloniales
- Grosfoguel, R. (2008). Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial. *Tabula Rasa*, pp.199–215.
- Grosfoguel, R. (2022). *De la sociología de la descolonización al nuevo antiimperialismo decolonial*. Madrid: Akal.
- Gutiérrez, G. (2002). “Igualdad y diferencia: un universalismo acotado”. En: Griselda Gutiérrez, *Perspectiva de género: cruce de caminos y nuevas claves interpretativas. Ensayos sobre filosofía, feminismo, política y filosofía*, pp. 199-215. México: Miguel Ángel Porrúa; PUEG – UNAM.
- Hinkelammert, Franz (1984). *Crítica de la razón utópica*. San José Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI).
- Hinkelammert, F. (1987). *Democracia y Totalitarismo*. San José-Costa Rica: DEI.
- Hinkelammert, F. (2018). *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*. Madrid: Akal.
- Hill Collins, P. (2012). “Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro”, en Jabardo, Mercedes (editora): *Feminismos Negros. Una antología*, pp. 99-134. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Huerta, P. y Sánchez, C. (2023). *Fantasmas de la Revolución. De marx y Engels al grupo Comuna*. (Tesis de doctorado, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile).
- Hooks, B. (2020). *¿Acaso no soy yo una mujer? Mujeres negras y feminismo*. Consonni. Instituto Nacional de Derechos Humanos. (2018). *Violencia hacia las mujeres rurales e indígenas rurales*.
- Jameson, Fredric (1991). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós.
- Kanai, A. y Gill, R. (2020). *¿Despertaste? Afecto, neoliberalismo, identidades marginadas y cultura de consumo*. *Nuevas Formaciones*, pp. 10-27.
- Kohan, N. (2022). *Teorías del imperialismo y la dependencia desde el sur global*. Buenos Aires: Cienflores; Iealc; Amauta Insurgente.
- Lobos, R. (2024). “Otra izquierda no woke”, en *Vértices* (29 abril, 2024), Lanzas.
- Lyotard, J. (1987). *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra.
- Maldonado-Torres, N. (2007). “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel Editores, pp.127-167. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

- Marx, K. (2004). *La cuestión judía*. Buenos Aires: Editorial Prometeo.
- Marx, K. (2015). *Escritos sobre la comunidad ancestral*. La Paz: Vicepresidencia del Estado plurinacional de Bolivia.
- Mounk, Y. (2018). *El Pueblo contra la democracia. Por qué nuestra libertad está en peligro y cómo salvarla*. España: Editorial: PAIDÓS.
- Neiman, S. (2024). *La izquierda no es woke*. Madrid: Debate.
- Paz, O. (1998). *Posdata*. México: Siglo XXI.
- Propuesta Nueva Constitución (2022). *Convención Constitucional, Gobierno de Chile, Chile*.
- Robinson, C. (2018). “Capitalismo racial: el carácter no objetivo del desarrollo capitalista” en: *Tabula Rasa* 28, Bogotá-Colombia, enero-junio, pp. 23-56.
- Santana, E. (2023). *Acciones afirmativas o medidas permanentes para la paridad*. Tribunal electoral del Poder Judicial, Gobierno de México, México.
- Todd, E. (2024). *La derrota de Occidente*. Madrid: Akal.
- Taguieff, P. (1994). *La force du préjugé: essai sur le racisme et ses doublés*, Ed. La Découverte, Paris,
- Quijano, A. (2000). “Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina” en: *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. Buenos Aires: Clacso-Unesco.
- Quijano, A. (2014). “Raza”, “etnia” y “nación” en Mariátegui: cuestiones abiertas” en: *Aníbal Quijano. Textos de fundación*. Buenos Aires: Ediciones del signo.
- Sánchez, C. (2020). “Modernidad colonial, mito irracional y modernidades otras en América Latina” en: *Hermenéutica intercultural* N°33, pp. 27-56.
- Wallerstein I. (1988). *El capitalismo histórico*. Madrid: Siglo XXI
- Wallerstein, I. (1996). *Después del liberalismo*. México: Siglo XXI editores.
- Wallerstein, I. (2007). *Universalismo europeo: El discurso del poder*. México: Siglo XXI editores.
- Zapata, C. (2019). *Crisis del multiculturalismo en América Latina. Conflictividad social y respuestas críticas desde el pensamiento político indígena*. Bielefeld: CALAS.
- Zemelman, H. (2005). *Voluntad de conocer. El sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico*. México: Anthropos.
- Tejiendo de otro modo: *Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala* (2014).

PERFORMATIVIDAD: DUSSEL FRENTE A MARX PARA FUNDAMENTAR UN CONCEPTO EN DISPUTA DESDE AMÉRICA LATINA¹

Dr. Francisco Albornoz²

Resumen/ Abstract

El artículo propone una definición del concepto de performatividad a la luz del pensamiento crítico latinoamericano. Para ello, revisa el camino que Enrique Dussel traza para rastrear la categoría de trabajo vivo en Karl Marx, exponiendo su centralidad antropológica más allá de las críticas del encuadre económico. Desde esa fundamentación se propondrá la definición actualizada del concepto performatividad, para luego ejemplificar su operatividad en el contexto de la misma teoría política de Dussel. Por último, se propondrán futuros diálogos interdisciplinarios con las ciencias sociales, la filosofía y la estética desde esta nueva herramienta conceptual, crítica y analítica enmarcada en una perspectiva decolonial.

Palabras claves:

Performatividad, Enrique Dussel, Karl Marx, trabajo vivo, perspectiva decolonial.

PERFORMATIVITY: DUSSEL READS MARX AND THE BASIS FOR A CONTESTED CONCEPT FROM LATIN AMERICA

Abstract

The text proposes a definition of the concept of Performativity in the light of Latin American Critical Thought. To this end, it reviews the path that Enrique Dussel traces for the category of Living Labor in Karl Marx, exposing its anthropological centrality beyond the criticisms of the economic framework. From these grounds, an updated definition of Performativity will be proposed, to then exemplify its operativity in the context of the Political Theory in Dussel. Finally, future interdisciplinary dialogues with the social sciences, philosophy and aesthetics

¹ Este texto forma parte del proyecto Fondecyt de Iniciación “Performatividad y Puesta en Escena: conceptos, casos y momentos desde una perspectiva latinoamericana” (11230863, 2023-2025). Algunos fragmentos de su contenido fueron presentados en una versión muy preliminar en el Primer Coloquio sobre Filosofía de la Liberación, en la casa central de la Universidad de Chile en 2017, en presencia del propio Enrique Dussel, a quien agradezco –de manera póstuma– sus generosos comentarios que permitieron avanzar para dar forma al proyecto actual.

² Chileno, Departamento de Teatro, Universidad de Chile, correo electrónico fjalbornoz@hotmail.com.

will be proposed from this new conceptual, critical and analytical tool rooted in a decolonial perspective.

Keywords:

Performativity, Enrique Dussel, Karl Marx, Living Labor, Decolonial Perspective.

[Los seres humanos], desafiados por la dramaticidad de la hora actual, se proponen a sí mismos como problema. Descubren qué poco saben de sí, de su “puesto en el cosmos”, y se preocupan por saber más. Por lo demás, en el reconocimiento de su poco saber de sí radica una de las razones de esa búsqueda. Instalándose en el trágico descubrimiento de su poco saber de sí, hacen de sí mismos un problema. Indagan. Responden y sus respuestas los conducen a nuevas preguntas.

Paulo Freire

Introducción

Cuando, allá por los años ochenta del siglo pasado, Enrique Dussel emprendió su trabajo de lectura crítica de Karl Marx, una “lectura *pausada*, página por página, línea por línea –como se hace con los grandes pensadores de la humanidad” (Dussel, 1985: 21), contribuyó desde América Latina a un movimiento teórico de lectura renovadora de la obra marxiana que otros centros teóricos todavía no terminaban de encajar, a pesar de esfuerzos como el de la *Neue Marx-Lektüre* surgida en Alemania en los sesenta (Starosta, 2017), en el contexto de una Europa atrapada –entre otras determinaciones– por los estertores finales del así llamado socialismo real de la órbita soviética. Dussel no sólo propició un retorno a Marx en y desde sus mismos textos, sino que encarnó una posición que durante buena parte del siglo XX ya se ensayaba desde nuestra región: la de un proyecto de construcción intelectual que mira de frente –cara a cara es quizás una metáfora con más resonancias aquí– a esos pensadores y pensadoras y que, lejos de la posición del comentarista, instala un auténtico diálogo, propone nuevas categorías e ilumina nuevos ámbitos de la realidad al superar las cegueras y exclusiones que la modernidad había decretado en los siglos de su intranquilo devenir.

En otras palabras, el proyecto dusseliano encarna el esfuerzo de un pensar que se revela original desde su –problemática– exterioridad, un pensar *desde acá*. Y es que la obra de Dussel se inscribe en esa tradición latinoamericana que ha contribuido de modo tan profundo no sólo desde la propia producción teórica, sino también desde unas prácticas vitales y un trabajo permanente que esos mismos sesgos modernos a veces impiden visibilizar. Se trata entonces, para decirlo con Juan José Bautista, de preguntarnos “¿cómo podemos pensar de tal modo que el pensar ahora ilumine con sentido posibles salidas a la situación gravísima y crítica que ha motivado a pensar?” (78), es decir, de buscar nuevas claves para los desafíos de nuestro propio tiempo y lugar, que nos demandan respuestas nuevas, situadas, historizadas. De ese ejemplo, de esa tradición y de esa labor busca hacerse partícipe el conjunto de propuestas que se exponen a continuación.

Las páginas que siguen intentarán exponer el modo en que el concepto de performatividad puede ser pensado y definido desde el pensamiento latinoamericano, a partir del encuadre que el filósofo argentino mexicano ofrece para la comprensión de la acción humana. Primero se revisará la genealogía que Dussel rastrea en la obra de Marx para exponer la centralidad de la categoría de trabajo vivo, caracterizándola y enmarcando algunas de sus críticas para, en la siguiente sección, poder centrarnos en lo que ha sido descrito como la “tesis antropológica” de Marx respecto de ese *lebendige Arbeit* en tanto momento de la producción de relaciones sociales. Desde esa fundamentación se ofrecerá una definición del concepto de performatividad a la luz de esta lectura latinoamericana. Se ejemplificará su operatividad volviendo al proyecto dusseliano para exponer su posible lugar en las tesis políticas del autor, para considerar su potencialidad como herramienta para la investigación, el análisis y la crítica. Por último, se indicarán posibles puntos de fuga al pensar un diálogo futuro, desde esta formulación del concepto, de la performatividad con las ciencias sociales, la filosofía, la economía o la estética, intentando caracterizar este nuevo diálogo como un proyecto propiamente decolonial.

Dussel, Marx y el concepto de trabajo vivo

Del amplio y profundo conjunto de reflexiones que el diálogo Dussel / Marx produjo, suelen destacarse dos núcleos fuertes específicamente referidos a los hallazgos del primero frente a la obra del segundo. El primero de esos núcleos de propuesta gira en torno a la labor cuasi genealógica de Dussel al relevar la noción de Categoría en la obra marxiana para pensar las formas de mediación del vínculo entre realidad y conocimiento, un tema que consignamos pero no abordaremos aquí. El otro núcleo relevante lo constituye la recuperación teórica del concepto de trabajo vivo (*lebendige Arbeit*) en el largo proceso de escritura que desemboca en la redacción de *El Capital* por parte de Marx. Es sobre este segundo ámbito que me detendré para profundizar en los detalles y alcances que el pensamiento dusseliano propone.

Respecto de las dificultades que la noción de trabajo vivo impuso a su recepción posterior en la propia tradición marxista, Dussel destaca que, a pesar de encontrarse una elaboración rastreable en sus manuscritos durante una década, el uso poco sistemático de este concepto en la redacción final de *El Capital* dificulta percibir su complejidad. El filósofo de la liberación considera que la versión definitiva de este capítulo 2 de *El Capital*, el más corto de la obra, es muy claro y muy pedagógico, toda vez que se presenta como el resultado –y carga quizás con el peso– de una larga reflexión de Marx que el propio Dussel ha estado rastreando, como estratos previos, en los *Grundrisse* (1857), el *Urtext* (1859), los *Manuscritos 61-63*, el manuscrito perdido del Libro I de 1863-1864, y la conferencia sobre *Salario, precio y ganancia* de 1865 (Dussel, 1990: 139).

Pero además, como Marx no usa el concepto de "trabajo vivo" sino muy esporádicamente, no se llega a descubrir claramente la diferencia entre la "capacidad" previa que tiene valor, la "fuerza" que se usa en el proceso de trabajo, y el "trabajo vivo" como la subjetividad (persona y corporalidad del trabajador) sin valor, que tiene a la "capacidad" y a la "fuerza" como determinaciones suyas. Los que hemos seguido paso a paso las distintas redacciones de Marx podemos recordar textos más claros, más precisos y hasta más entusiastas. (138)

Es decir, se trata de una larga reflexión desplegada para comprender y relevar la potencia anterior al uso o consumo del trabajo, esto es, antes del contrato y de la posterior subsunción

del trabajo vivo en capital, al centrarse en la consideración de una fuerza de trabajo en tanto actividad o “uso *actual* del trabajo vivo” en el proceso de trabajo. De acuerdo con Dussel, en el análisis de la transformación del dinero en capital, retratado en el capítulo 2 de la redacción definitiva, el rol del trabajo vivo “*es el tema más importante de todo "El Capital".*” Precisamente porque es en ese momento en el que “se produce el “pasaje (*Übergang*)” de lo no-capital al capital, del “trabajo vivo” al trabajo objetivado subsumido, “*incorporado (einverleibit)*” (139).

El “trabajo vivo”, si nuestro análisis es acertado, sería así el *concepto* (y también la *categoría*) más simple, más originaria, la supuesta en todo el discurso dialéctico de Marx. Si el “desarrollo del concepto del capital” es la tarea de la crítica dialéctica de Marx, [...] todo ese despliegue supone, anteriormente y como su punto de partida: *el desarrollo del concepto de "trabajo vivo"* (Dussel, 1994: 216).

Ya en los *Grundrisse*, Marx apuntaba al hecho de que, si el producto del trabajo, esto es la mercancía, el dinero, el capital, suponen el momento objetivado del trabajo humano, el trabajo vivo en tanto concepto indicará, justamente, su momento no-objetivado.

El trabajo, puesto como *no-capital* en cuanto tal, es: 1) *Trabajo no objetivado, concebido negativamente* [...] el trabajo vivo, existente como *abstracción* de estos aspectos de su realidad efectiva [...] 2) *Trabajo no-objetivado, no valor, concebido positivamente*, o negatividad que se relaciona consigo misma; es la existencia *no-objetivada*, es decir inobjetiva, o sea subjetiva, del trabajo mismo (Marx, 1971: 235-236).

Este “trabajo vivo” ocupa, por tanto, una posición de “exterioridad” respecto del capital que todavía no lo ha subsumido. Ya que “antes de alienarse en el capital”, el trabajo vivo “se pertenece a sí mismo”, habita en los cuerpos de los seres humanos y será al devenir capital que el trabajo perderá su exterioridad. Dussel aporta aquí una perspectiva especialmente fértil

al proponer que el trabajo antes de ser objetivado, “en cuanto *pobre* era negatividad, pero al mismo tiempo *libertad*, exterioridad con respecto al capital” (Dussel, 1994: 209).³

No interesa a esta exposición el agotar la caracterización del trabajo vivo, sino situarlo en el mapa del pensamiento del filósofo alemán. Y en ese panorama surge lo que Dussel describe como la tesis “antropológica” de Marx, esto es, el descubrimiento de que “únicamente el trabajo vivo, la persona humana, puede crear valor” (Dussel, 1990: 147). En *El Capital* no hay ambigüedad a este respecto. Al considerar analíticamente la jornada laboral, distingue un primer periodo del proceso en que el trabajo vivo produce “el valor de su fuerza de trabajo” en forma de producto del trabajo, es decir, “un *valor igual al valor de sus medios de subsistencia*, o al dinero con que los compra”, su salario. Pero la jornada le depara al trabajador o trabajadora un segundo periodo en el que deberá seguir trabajando y, nos dice Marx, “no cabe duda de que [a esa persona] le cuesta trabajo, gasto de fuerza laboral, pero no genera *ningún valor* para él” o para ella. Genera un nuevo valor, un diferencial que excede al valor total de los medios de producción involucrados en el proceso productivo. Se trata de un “*plusvalor*, que le sonríe al capitalista con todo el encanto cautivante de algo creado de la nada” (Marx, 1975: 260-261, énfasis agregado). Reparemos en esta fórmula. Valor creado de la nada, esa sería la verdadera potencia del trabajo vivo, el ser la capacidad única de generar valor más allá de los medios de producción que le antecede e involucra. De este modo, Marx –y Dussel, por cierto– han sacado al trabajo del lugar de los objetos, para considerarlo “como actividad [...] como la *fuerza viva* del valor” (Marx, 1971: 236).

No es en absoluto una contradicción afirmar, pues, que el trabajo por un lado es la miseria absoluta como objeto, y por otro es la posibilidad universal de la riqueza como sujeto y como actividad; o más bien, que ambos lados de esta tesis absolutamente contradictoria se condicionan recíprocamente y derivan de la naturaleza del trabajo,

³ Reparemos también en que Dussel ha encontrado en el propio Marx la referencias a *pobre* como categoría, una palabra que pareciera haber desaparecido del lenguaje político y filosófico de las últimas décadas. “El trabajo vivo, *negativamente*, siendo la persona misma o la subjetividad del trabajador como actividad, no sólo *no posee nada*, sino que le ha sido coactivamente robada toda objetividad fuera de su propia “carnalidad”.” (Dussel, 1994: 208). Sin embargo, este hallazgo merece una profundidad de reflexión que no se condice con esta digresión en el argumento que aquí se propone construir.

ya que éste, como antítesis, como existencia contradictoria del capital, está presupuesto por el capital y, por otra parte, presupone a su vez al capital (236).

Esta primera caracterización de la categoría trabajo vivo, esto es, su condición de única fuente capaz de crear valor de la nada.

No han sido pocas las críticas que se han esgrimido en el tiempo para contrastar lo que se ha dado en llamar la teoría del valor trabajo en Marx. Algunas se han alzado desde espacios políticos opuestos al proyecto marxiano, como la del italiano Vilfredo Pareto que combina, como muestra Philip Kitzberger (2003), argumentos que impugnan el valor científico de las propuestas de Marx con la denuncia de su fundamentación por enlazar su voluntad explicativa con su intencionalidad política (108). Otras críticas surgieron desde el interior del propio campo marxista en sus intentos de renovación, como aquellas elaboradas por Hans-Georg Backhaus y Helmut Reichelt bajo el paraguas de la *Neue Marx-Lektüre*, pero como señalan Riccardo Bellofiore y Tommaso Redolfi Riva, son críticas que no prestan suficiente valor al modo en que Marx fundamenta la existencia del capital como una relación social (2015: 33). No interesa aquí el debatir su perspectiva, que identifica al valor con el trabajo vivo “coagulado” en lo abstracto, después de la producción y antes del intercambio real, como magnitudes monetarias “ideales”; lo que importa de su argumento, por ahora, es relevar la idea reforzada de que el capital necesita internalizar valor y lo hará recurriendo al trabajo vivo de los seres humanos para lograr ese objetivo (34). Este proceso tiene lugar en una sociedad que tiene la doble condición de ser objetiva, en tanto es una universalidad abstracta que subsume y domina a sus particularidades, a la vez que es subjetiva, ya que solo existe y se reproduce por virtud de esos mismos seres humanos (25). Y es que esa idea del trabajo como fundamento de lo social la encontramos ya en Georg Lukács y su *Ontología del ser social* pero, como nos recuerda Manuel Mallardi (2013), es relevante mantener a la vista el hecho de que el capitalismo es un modo de producción particular, y que el trabajo existe también por fuera de él para “fundamentar una crítica orientada hacia un futuro distinto” (339). En contra de las críticas a la idea de trabajo como un concepto transhistórico en Marx,

de lo que se trata es de dialogar genealógicamente –como nos muestra Dussel– para historizar las formas en que opera.

Por esta razón resulta relevante poner el foco en ámbitos que exceden al análisis económico –a pesar de su evidente relevancia– para aproximarnos, desde esa perspectiva que Dussel caracterizar como antropológica, a campos como el de la política o la ética. Y es que hay una segunda dimensión del hallazgo de Marx sobre el que convendrá detenernos un momento, para profundizar, justamente, desde otra observación de Dussel. “Para Marx, como vamos viendo, el *"trabajo vivo"*, no es el trabajo en general, sino el trabajador mismo como subjetividad, como persona [...]” (Dussel, 1994: 209). Se subraya el sentido “más radical” del alcance que esta consideración sobre el trabajo vivo ha abierto. Se trata de un concepto probablemente incómodo para la Europa en que escribe Marx y, habrá que agregar, lo sigue siendo para el pensamiento moderno eurocéntrico hoy. El concepto de trabajo vivo pone en el centro de la escena a “la subjetividad misma de la carnalidad de la persona del trabajador” (216). No a su efecto, no a su producto, no a una variable matemática o econométrica, sino al ser humano/cuerpo/carne presente, y lo constituye en el centro mismo de toda posibilidad del hacer y del pensar.

Todo el discurso de Marx puede resumirse en una expresión bien simple: la totalidad de los entes económicos (valor, mercado, dinero, capital, etc.) no son sino diversos modos de trabajo objetivado (o sus relaciones) que como su nombre lo indica sólo es un modo de "externación" del "trabajo vivo". Nunca ningún economista había colocado tan en el centro de la reflexión filosófica-económica a la subjetividad humana como persona concreta, como carnalidad que juzga a toda objetivación, cosificación, valor, precio, mercado, capital... como efectos de la existencia subjetiva humana (Dussel, 1994: 216-217).

Avanzar en esta reflexión permitirá exponer una hipótesis preliminar, esto es, que la centralidad de la categoría trabajo vivo en el desmontaje crítico que Marx llevó adelante encuentra un correlato, una posición igualmente central y subyacente, pero no siempre

explicitada, en el pensamiento original de Enrique Dussel –más allá del campo económico– como revisaremos a continuación.

La producción de relaciones sociales

Desde sus primeras proposiciones para una filosofía de la liberación, Enrique Dussel privilegia “la posición sujeto-sujeto, persona-persona” como una experiencia capaz de “iniciar un discurso filosófico desde otro origen”, superador de una modernidad eurocentrada y agotada (Dussel, 2011: 44). Es posible, de nuevo, rastrear hasta Marx una similar intuición respecto de la necesidad de considerar a la acción humana más allá de sus objetivaciones, como enunciara ya desde sus tesis sobre Feuerbach. Volvamos, así, a un muy conocido pasaje para percibir con esta nueva luz los énfasis sobre la vida humana desplegada en el trabajo de producirse.

“El defecto fundamental de todo el materialismo anterior –incluido el de Feuerbach– es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensibilidad, bajo la forma de *objeto* o de *contemplación*, pero no como *actividad sensible humana*, no como *práctica*, no de un modo subjetivo” (Marx, 2012: 35).

Actividad sensible, prácticas, subjetividades, es ahí donde Marx parece querer reconducir la mirada. Sin embargo, muchos esfuerzos teóricos, indudablemente aliados en nuestras reflexiones, parecían seguir atrapados en posiciones dualistas –modernas– del tipo materialismo/idealismo o praxis/poiésis. Será la reflexión dusseliana, precisamente, la que contribuya a poner los cimientos para un proyecto renovador –de alcances filosóficos, éticos y políticos– capaz de concebirse como exterior a la modernidad. Y un esfuerzo de este tipo no podría sino suponer su propia crítica a las categorías que se propone superar.

En el complejo edificio teórico que Dussel construye, la posición de la corporalidad/subjetividad que Marx había descrito como trabajo vivo resulta central, aunque el propio Dussel no lo explicita permanentemente en su propia escritura. Vale recordar, en

este punto, que trabajo vivo en tanto categoría surge desde la reflexión económica marxiana, mientras que el proyecto de una filosofía de la liberación supone la ampliación del alcance de su crítica y de sus propuestas, esforzándose por sistematizar, hasta ahora, una reflexión ética, una política, y proponiendo trazos intermitentes para una estética y aun para una erótica, ámbitos en pleno desarrollo al momento de su muerte en 2023.

Cuando Dussel piensa la relación entre los seres humanos, se propone, en principio, distinguir la producción de relaciones prácticas o sociales en general de la relación estrictamente productiva enmarcada en el campo de lo económico. Las relaciones sociales que los seres humanos producen podrían distinguirse, así, en al menos tres tipos. Primero se distingue la erótica como una forma de relación social que constituye al primer tipo de comunidad posible, la comunidad mínima, la del encuentro entre dos seres humanos. Luego se distinguen las relaciones práctico-pedagógicas, a través de las que una generación transmite “el ser (genéticamente), el aprendizaje o la cultura de la comunidad a las nuevas generaciones”. Por último, se puede describir el conjunto de relaciones que establecen una “comunidad de iguales, en la expresión metafórica de hermano-hermana, cuya manifestación prototípica son las relaciones política o económica” (Dussel, 2014: 32-33). Dussel reparará, por cierto, en que las relaciones prácticas o sociales erótica, pedagógica o política se distinguen de las relaciones de producción económica en un hecho esencial: las primeras pueden “ser inmediatas”, es decir, no-mediadas por ningún objeto físico-natural, mientras que la relación de producción económica “está determinada por la mediación material del producto” (33).

Importa recordar aquí, para beneficio de la hipótesis que se busca exponer, que sin importar la forma particular que asuman las relaciones sociales, es decir, mediadas o no-mediadas, éstas siempre serán producidas por los seres humanos en su encuentro vital. Si logramos acuerdo en este punto, se revelará el lugar subyacente pero central que el trabajo humano, en tanto categoría, vuelve a ocupar en la filosofía de la liberación. En principio, las relaciones pedagógicas o políticas debieran ser producidas con arreglo, al menos, a la misma lógica formal que gobierna a las relaciones de producción. Más aún, es posible invertir

reflexivamente el argumento para decir que, en definitiva, lo único que produce el ser humano son relaciones sociales en su acción, a través de su despliegue en los más diversos campos. Luego, estas relaciones sociales pueden darse, a veces, de modo no-mediado: pensemos en la sutil caricia que comparten dos amantes en silencio; y, a veces, de un modo totalmente mediado, como en el momento en que, al final del largo día de trabajo, nos detenemos a comprar un kilo de pan.

La pregunta que se impone aquí parece ser: ¿podemos llamar también trabajo vivo a un tipo de trabajo todavía no-objetivado, corporalidad presente que está produciendo relaciones sociales por fuera del campo de lo económico? Pongamos a Dussel frente a Marx para intentar aclarar la cuestión. “Son determinaciones esenciales aquellas que son comunes a todas las cosas que dicen ser las mismas –o de las que se dice que son lo mismo”, nos señala el maestro latinoamericano. En el caso de la producción económica, Dussel rastrea en Marx cuatro “determinaciones muy simples”: un *sujeto* que produce, que trabaja (la humanidad); un *objeto* trabajado [...]; un *instrumento* con el que se trabaja (aunque sólo sea la mano); y un *trabajo pasado*, acumulado (Dussel, 1985: 32-33). De acuerdo con esta definición, a primera vista, la producción de relaciones sociales no-mediadas, por ejemplo las de la política, por carecer de un producto, objeto material o físico sobre el que se ejerce el trabajo, no podría compartir el espacio abstracto, general, de definición de lo producido por el trabajo vivo.

Sin embargo, esta primera respuesta es la que expone la necesidad de seguir pensando el asunto con mayor detención.

Y es que, precisamente, en la producción de relaciones sociales no-mediadas es cuando mejor aparece la necesidad de superar el límite de las consideraciones sujeto-objeto, para percibir el amplio horizonte del encuentro cara a cara, entre sujeto y sujeto, entre seres humanos. Si, siguiendo la reflexión de Dussel, proyectamos la categoría de trabajo vivo más allá del campo de la producción económica, se abrirá una nueva posibilidad para la comprensión y la crítica.

¿Cómo se producen, entonces, las relaciones sociales fuera del campo de lo económico? Es aquí que comienza a perfilarse la hipótesis de fondo de esta exposición, esto es, la necesidad de proponer una nueva herramienta conceptual para este análisis, la noción de performatividad.

Una definición de performatividad desde el pensamiento latinoamericano

La noción de performatividad tiene una historia relativamente breve, de más de medio siglo en el debate intelectual, y extremadamente difusa (quizás errática) en sus recorridos, adscripciones, comprensiones y usos. A pesar del apretado espacio para esta exposición, intentaré un panorama claro y funcional al argumento que hemos seguido. Comencemos la definición desde su negatividad: en tanto concepto, performatividad no se reduce en este texto ni se refiere aquí a los *performance studies* que, principalmente en la academia estadounidense, se han intentado instalar como parcela de un tensionado campo que cruza lo económico y lo académico institucional. Tampoco se refiere al *performance art*, ni a las vanguardias artísticas y ni siquiera a la estética en general. Aunque por cierto hay conexiones con todos esos ámbitos, el concepto de performatividad quiere ser una herramienta teórica y analítica; disponible, en principio, específicamente desde un proyecto como el de la filosofía de la liberación, y más ampliamente, para un trabajo crítico en diálogo con el amplio arco de las ciencias sociales.

Desde una definición ahora positiva, digamos que la performatividad aparece como concepto desde la filosofía del lenguaje, en el trabajo del inglés John L. Austin. Su reflexión comienza distinguiendo entre lo constativo y lo performativo del lenguaje, esto es, entre unas expresiones que pueden juzgarse en tanto su verdad o falsedad, y otras expresiones que escapan a esa matriz, por lo que habían quedado –desde Aristóteles– fuera de la consideración filosófica, pero que, y esto es lo relevante, pueden juzgarse respecto de su capacidad de tener

efecto en la realidad; es decir, expresiones capaces de performar, en el sentido de producir algo, de ‘dar forma’ a un efecto real (1990: 55-56). Al avanzar sobre esta reflexión, Austin termina produciendo un giro radical en su elaboración, al concluir que, de hecho, todas y cada una de las expresiones del lenguaje tienen, en primer lugar, la potencia de producir un efecto en la realidad. Es decir, el gran hallazgo austiniano será que todo el lenguaje es performativo, y que una expresión constativa, vista así, no sería sino “un caso especial del performativo” (Culler, 2000: 505).

Como se dijo más arriba, este concepto ha recorrido múltiples trayectos tanto en el estudio del lenguaje como en su apropiación por la filosofía, las artes o las ciencias sociales. Un ejemplo paradigmático de estos usos conceptuales lo encontramos en la década de los ochenta en Judith Butler, quien lo recoge e instrumentaliza para cuestionar la forma en que se ha comprendido hasta entonces la construcción del género, formulando una perspectiva que, al visibilizar el carácter construido de los tradicionales modelos masculino y femenino, logra problematizar las jerarquías héteronormadas que acompañan a tales construcciones (Butler, 2007: 36). El debate generado a partir de esta provocadora perspectiva es amplio y enriquecedor, aunque estas páginas no sean el lugar para profundizar en ello.

Volvamos, entonces, a la pregunta por el nombre del trabajo que crea relaciones sociales en el sentido más extenso, es decir, dentro pero también –y sobre todo– fuera del campo económico, en relaciones mediadas y no-mediada. Sería posible describir como performatividad, en principio, al producto, resultado o efecto de cualquier *puesta en acto* o actualización del encuentro cara a cara entre los seres humanos.

Llamaremos performatividad tanto a la capacidad como al proceso emergente en el que el ser humano, a través de todas y cada una de sus acciones, produce relaciones sociales por medio del hacer concreto de su trabajo vivo. Esta capacidad o trabajo performativo marca una transición desde una potencia todavía no-objetivada, una capacidad del cuerpo humano y su vida, hacia su expresión productiva, creadora y transformadora, expresada a veces en forma de objetos, es decir, de trabajo

objetivado, pero sobre todo encarnada en relaciones no materiales, relaciones sociales en forma de trabajo intersubjetivado o producido entre seres humanos. Lo performativo es una capacidad humana que se despliega en un sistema de relaciones sociales, materiales y simbólicas producidas de un modo situado, histórico (F. Albornoz, 2021: 27).

Al caracterizar este concepto, importará subrayar que el trabajo performativo sigue describiendo a “la subjetividad misma de la carnalidad de la persona del trabajador”, al “trabajador mismo como subjetividad, como persona”, repitiendo las descripciones de Dussel / Marx, agregando que estas subjetividades pueden encontrarse tanto dentro como fuera de las relaciones de producción económica. La carne / cuerpo / subjetividad humana se despliega en el trabajo performativo para y en la producción de relaciones sociales de cualquier tipo. A partir de este esquema, se percibe que la performatividad atraviesa todas las determinaciones posibles del trabajo vivo definido por Marx.

Performatividad y política: el momento de realización de la potencia a la potestas

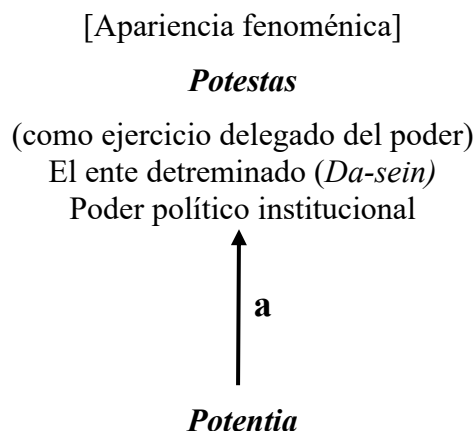
Una buena forma de poner a prueba a la performatividad como herramienta conceptual será, por ahora, aplicándola a algún modelo de producción de relaciones sociales –no económicas– para comprobar su capacidad de iluminar algún aspecto de ese proceso. Optamos por la política, una dimensión central del proyecto de filosofía de la liberación como nos recuerda Katya Colmenares, que aparece en la obra de Dussel primero como el “momento de concreción ética que se descubre en la relación hermano-hermano”, y luego como “el primer momento de concreción de la realidad humana” en su relación práctica (2021: 38). La reflexión genealógica –y no transhistórica, como a veces se ha querido criticar– sobre el sentido de la política en Dussel le lleva a identificar el sentido de la política con “la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana” y a la historia de la política con “el esfuerzo del establecimiento de una vida plena de las comunidades humanas” (46).

En sus *20 tesis de política*, Dussel (2006) denomina *potentia* “al poder que tiene la comunidad como una facultad o capacidad que le es inherente a un pueblo en tanto última instancia de la soberanía, de la autoridad, de la gobernabilidad, de lo político”. Este poder, en tanto *potentia*, “se despliega por todo el campo político”, siendo compartido por cada uno de los seres humanos que forman parte de esa comunidad, quienes pueden ser vistos como “nodos” de una red total (27). Pero esta *potentia* requiere ser, al menos, “actualizada (por medio de la acción política con poder)”, es decir, necesita ser producida contingentemente por los seres humanos en el despliegue de dicha acción. También puede ser institucionalizada en un segundo momento, continúa Dussel, pero para el argumento que se defiende aquí, servirá concentrarse en el momento de la acción. A ese segundo momento, de realización de la *potentia*, Dussel lo denominará *potestas*. “Si la *potentia* es el poder *en-sí*, la *potestas* es el poder *fuera-de-sí* (no necesariamente todavía en *para-sí*, como retorno)” (29).

La comunidad política se afirma a sí misma como poder constituyente, soberano, generando en este movimiento una auténtica escisión ontológica, tal como lo describe el autor. En la exposición esquemática de Dussel, este momento de pasaje *potentia-potestas* es señalado icónicamente por medio de una flecha, más precisamente, la *flecha a* del esquema 2.1 (27), y que se reproduce parcialmente a continuación, en la figura 1.

Figura 1

Esquema 2.1
DE LA *POTENTIA* A LA *POTESTAS* (fragmento)



(como poder consensual, con *auctoritas*)
El ser in-determinado (*Sein*) en-sí
[Fundamento]

Fuente: Enrique Dussel. (2006). *20 tesis de política*. Siglo XXI, 27.

Vale aquí preguntarnos, pues, ¿de qué ‘está hecha’ la *flecha a* que ocupa el centro del esquema? O mejor, ¿de qué modo la comunidad de seres humanos ha logrado poner en acto su potencia para provocar/producir el efectivo ejercicio del poder? La respuesta sería: produciendo con su trabajo vivo un tipo específico de relación a la que llamaremos performatividad, una activación de encuentros, acciones e intercambios humanos que tienen lugar en el seno de esta comunidad, y que tienden a la producción de relaciones sociales de todo tipo.

La *flecha a* hace visible a la performatividad operando en la realidad. Así, la comprensión profunda de los mecanismos relacionales y de producción que se esconden tras la aparente inocencia de esa *flecha a* puede constituir un aporte central para los esfuerzos de pensamiento crítico y construcción de alternativas a la totalidad del capital que determina nuestro presente. Porque esto también constituye parte del legado de Dussel, la comprensión del momento performativo, del presente del trabajo vivo como ese momento liminal en el que todavía podemos / podríamos encontrarnos en un espacio por fuera del capital. Y desde esa exterioridad, desde el encuentro de nosotros y nosotras mismas en cuanto otredad, producir una vida mejor.

Performatividad decolonial para unos diálogos futuros

El despliegue argumental, hasta aquí, permite identificar una ruta de construcción de la categoría de performatividad ubicando su raíz en la obra de Marx, reconstruida e iluminada por la reflexión de Dussel, completando así el propósito principal de esta breve exposición.

Este esfuerzo de configuración de una nueva herramienta para el pensamiento crítico latinoamericano seguirá dialogando con la obra de Dussel, quien, en los últimos tramos de su proyecto filosófico concebido como sistema, volvió sobre el problema estético para describir el modo en que se integran los diferentes campos de la vida humana, tanto en su dimensión comunitaria como en sus expresiones de singularidad (2021: 70). Nuestro autor siguió reflexionando sobre los modos en que la acción humana –ya se trate de la acción política o la acción estética, porque siempre estaba ampliando el alcance de su perspectiva– se despliega en diferentes niveles: en el nivel de su materialidad o de acto mismo; en el nivel de orden institucional que esa acción ha producido; y en el nivel de los principios reguladores o normativos que están determinando lo que aquí identificamos como la performatividad de dicha acción (Dussel 2006: 48; 2021: 84).

El concepto de performatividad, fundamentado y comprendido de esta manera desde el pensamiento latinoamericano, podrá intervenir también en el campo de las ciencias sociales, donde ya tiene una larga tradición de cruces desde mediados del siglo anterior, dialogando con las investigaciones fundacionales en antropología con Milton Singer y Victor Turner, o en la sociología de Ervin Goffman, hasta las reflexiones más actuales como las que se presentan en el volumen *Performativity, Economics and Politics* del año 2014; dialogando con la filosofía, como se expone en el libro sobre *Performance Philosophy* editado por Laura Cull Ó Maoilearca y Alice Lagaay en 2020; o en la tesis de Aleksandra Kołtun que aborda la performatividad en el estudio de la ciencia, en la que diagnostica que las operaciones relacionadas con este concepto “han transformado el paisaje de la economía contemporánea, la sociedad y la cultura” (2015: 9).

El concepto podrá también tomar posición en el campo de la estética, donde las tradiciones norteamericanas y europeas han desarrollado un intenso programa de investigación empírica desde los *performance studies* promovidos por Richard Schechener y Diana Taylor hasta el giro de la Estética de lo performativo de Erika Fischer-Lichte, que parece en algunos casos

haber abandonado, precisamente, la pregunta por el fundamento del operador analítico o del material artístico con el que han trabajado.

Pero también será la política el campo de intervención que puede recibir los aportes conceptuales del pensamiento performativo. Y es que el fundamento dusseliano del trabajo vivo como fuente de creación de relaciones sociales dialoga estrechamente con la obra de autores como Álvaro García Linera y su comprensión del trabajo vivo como fundamento de la práctica comunitaria afirmando su situación de exterioridad al capital (Cabaluz y Torres 2020: 1410). Se tratará, en palabras del sociólogo y político boliviano, de “hallar en esa universalidad perversamente trabajada por el capital la condición material de posibilidad de una acción humana conjunta, que ya no devenga propiedad y poderío privado, sino posesión y poderío común universal de los propios productores” (citado en 2020: 1416). Ya no será, entonces, una comunidad pensada como “ideal del pasado, no como remembranza de la sociedad estancada y petrificada”, sino como comunidad de producción y reproducción de la vida fundada en el trabajo vivo (Ortega Reyna, 2018: 70).

Esa puesta en valor de la comunidad de vida que construyen los seres humanos en su trabajo vivo, activando su propia performatividad para producir y reproducir relaciones humanas, puede constituir ya un horizonte epistemológico decolonial, como nos recuerda Katya Colmenares (2021: 61-65).

Es desde este lugar que podríamos repensar la categoría de performatividad en tanto producción, resultado y efecto del trabajo vivo. Como nos recuerdan Marx, en su existir “como algo vivo, sólo puede existir como *sujeto vivo* [...] como trabajador” (Marx, 1971: 213), como productor de su propia vida en común, en todos sus ámbitos. Y esa posición tiene un valor central para el ejercicio de la crítica. “Sólo la capacidad viva de trabajo puede constituir la antítesis con el capital” (212), su capacidad de pensar desde su otredad, toda vez que es la vida humana el último reducto de exterioridad al avance del capital. Por si no queda claro, Dussel explicita aún más lo que se encuentra en juego. “Es desde el “trabajo vivo” que

se realiza la "crítica" de la *economía política* y la "crítica" del *fetichismo*" (Dussel, 1994: 212). Por extensión, entonces, será desde una auténtica perspectiva performativa que podremos elaborar una crítica más amplia, a todos los modos de producción de relaciones sociales en nuestro tiempo.

Mirando el encuentro humano en el presente de su acontecer, esta herramienta conceptual disponible para nuevas operaciones inter / trans / indisciplinadas, nos permitirá ir construyendo un nuevo sujeto, uno que se reconozca más allá de la modernidad, un sujeto radicalmente vivo que se produce como singularidad y como pluralidad en el acontecer de sus prácticas. Pero, atención, lo vivo no se propone aquí en un sentido dicotómico o de exclusión entre sus dimensiones de corporalidad y racionalidad. El verdadero desafío es no repetir los estériles dualismos modernos, toda vez que criticar una exclusión por la simple vía de optar por el otro polo es simplemente caer en una trampa. Se abre, así, una perspectiva crítica que podremos describir propiamente como decolonial.

Desde una perspectiva decolonial, la canónica versión intraeuropea de lo moderno (no cuestionada en lo sustancial por el discurso posmoderno, igualmente eurocéntrico por carecer de perspectiva mundial) aparece como un relato particular y parcial que por su posición histórica y geopolíticamente dominante deviene universal –es decir, pretende serlo y actúa en consecuencia–, imponiendo designios globales a historias locales. (A. Albornoz, 2022: 237)

Construimos un sujeto cuerpo / carne / razón / afecto / interacción, que integra y subsume las dicotomías que buscamos superar. Un sujeto corporal, racional y sensible, singular y plural. En este sentido, esta propuesta conceptual se identifica –tanto desde su genealogía como en su proyecto epistémico– como una perspectiva de carácter decolonial.

Nos uniremos así, premunidos quizás de nuevas herramientas, a la marcha emprendida por los que han estado, desde antes, habitando ese nuevo tiempo y espacio que ya es éste, aunque no completamente todavía.

Dicho de otro modo, tal parece que ahora el pensar debe ponerse al servicio de aquello que la hizo posible, para que siga siendo posible la vida de todos, o, para decirlo de otra manera, parece que el problema del pensar no es el pensar mismo sino la producción de la vida (Bautista, 2014: 76).

Quedan aquí lanzadas estas proposiciones, como se lanza una botella al mar. Un mensaje que busca destinatario, una invitación y a la vez un pedido de ayuda. Una propuesta y una provocación para seguir conversando, es decir, inevitablemente, para seguir produciendo relaciones sociales.

Referencias bibliográficas.

- Albornoz, Francisco. (2021). Performatividad: una propuesta de estabilización conceptual desde el pensamiento latinoamericano contemporáneo. *Cuadernos Del CILHA* (35), 1–31. <https://doi.org/10.48162/rev.34.029>
- Albornoz Farías, Adolfo. (2022) Aníbal Quijano y la emergencia de la categoría Colonialidad. *Sociedad Hoy* (29), 234-250.
https://revistas.udec.cl/index.php/sociedad_hoy/article/view/7430
- Austin, John L. (1990). *Cómo hacer cosas con palabras*. Paidós
- Bautista, Juan José. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental*. Akal.
- Bellofiore, Riccardo & Riva, Tommaso Redolfi. (2015) The *Neue Marx-Lektüre*: Putting the critique of political economy back into the critique of society. *Radical Philosophy* (189), 24-36. https://www.radicalphilosophyarchive.com/issue-files/rp189_article3_bellofiore_riva_neue_maxlekture.pdf
- Butler, Judith. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Cabaluz D., J. Fabián, & Torres López, Tomás. (2020). El concepto de trabajo vivo desde el marxismo latinoamericano. Notas a partir de la obra de Enrique Dussel y Álvaro García Linera. *Izquierdas* (49), 1397-1423. <https://dx.doi.org/10.4067/s0718-50492020000100274>
- Colmenares, Katya. (2021). Política de la liberación: transmodernidad y decolonización. *Palinodia* (15) 37-66.
- Culler, Jonathan. (2000). Philosophy and Literature: The Fortunes of the Performative. *Poetics Today* 21(3), 503-519. <https://www.muse.jhu.edu/article/27834>.
- Dussel, Enrique. (1985). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. Siglo XXI.

- (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción del “El capital”*. Siglo XXI editores.
 - (1994) *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*. Nueva América.
 - (2006). *20 tesis de política*. Siglo XXI.
 - (2011 [1977]). *Filosofía de la liberación*. FCE.
 - (2014). *16 tesis de economía política: interpretación filosófica*. Siglo XXI.
- Kitzberger, Philip. (2003). *La concepción de la política en la obra de Vilfredo Pareto* [Tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires].
<http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1425>
- Kołtun, Aleksandra. (2015). Can Knowledge be (a) Performative? Performativity in the Studies of Science [Tesis de doctorado, Universidad Maria Curie-Sklodowska]
<https://depot.ceon.pl/handle/123456789/17317>
- Mallardi, Manuel W. (2013). La categoría Trabajo en Lukács: Implicancias y fundamentos ontológicos del ser social. *Trabajo y sociedad*, (21), 337-345.
http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1514-68712013000200021&lng=es&tlng=es
- Marx, Karl. (1971). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857-1858 [Grundrisse]*, vol. I. Siglo XXI.
- (1975). *El Capital: crítica de la economía política*, Tomo I. Siglo XXI.
 - (1976). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857-1858 [Grundrisse]*, vol. III. Siglo XXI.
 - (2012) “Tesis sobre Feuerbach”, en *Escritos sobre materialismo histórico*. Alianza Editorial.
- Ortega Reyna, Jaime. (2018). *Leer El Capital, teorizar la política: contrapunteo de la obra de Enrique Dussel y Bolívar Echeverría en tres momentos*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Starosta, Guido. (2017). Fetichismo y revolución en la teoría marxista contemporánea: una evaluación crítica de la Neue Marx-Lektüre y el Marxismo Abierto en clave

metodológica. *Izquierdas*, (37), 162-190. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-50492017000600162>

«RADICALIZACIÓN ACADÉMICA PARA LA TRANSICIÓN AL SOCIALISMO. EL APORTE POLÍTICO E INTELLECTUAL DEL CENTRO DE ESTUDIOS DE LA REALIDAD NACIONAL DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE, (1968- 1973)».

Mario Vega Henríquez¹

Resumen/Abstract

El presente artículo indaga en la labor desempeñada por el Centro de Estudios de la Realidad Nacional (CEREN) de la entonces Universidad Católica de Chile, organismo creado como parte de la labor del rector Fernando Castillo Velasco cuya principal tarea fue la de materializar las aspiraciones que inspiraron el proceso de Reforma Universitaria de 1967, impulsada por un activo movimiento estudiantil. El trabajo, releva la labor desempeñada por los intelectuales comprometidos en la construcción de alternativas de superación de las limitaciones impuestas por el capitalismo dependiente en Chile y América Latina quienes desplegaron una agenda de investigación asociada, entre otros asuntos, en los aspectos estratégicos que debía enfrentar la transición socialista durante el gobierno de la Unidad Popular. Para tal efecto, haremos revisión de lo expuesto en diversas fuentes respecto de las iniciativas intelectuales desplegadas por sus académicos para posicionar al centro, en tanto espacio de investigación y docencia, como núcleo de las ciencias sociales críticas y eje del proceso de cambios propuesto por la reforma universitaria. En tal sentido, se propone la existencia de un proceso de radicalización académica, en tanto expresión de un compromiso político y militante, para el desarrollo nuevas epistemologías que sustentaran a una ciencia social transformadora.

Palabras clave: CEREN- Reforma Universitaria- Intelectuales- Radicalización académica- Transición socialista.

«ACADEMIC RADICALIZATION FOR THE TRANSITION TO SOCIALISM. THE POLITICAL AND INTELLECTUAL CONTRIBUTION OF THE CENTER FOR STUDIES OF THE NATIONAL REALITY OF THE CATHOLIC UNIVERSITY OF CHILE, (1968-1973).

This article investigates the work carried out by the Center for Studies of National Reality (CEREN) of the then Catholic University of Chile, an organization created as part of the work of the rector Fernando Castillo Velasco whose main task was to materialize the aspirations that They inspired the University Reform process of 1967, promoted by an active student movement. The work highlights the work carried out by intellectuals committed to the construction of alternatives to overcome the limitations imposed by dependent capitalism in Chile and Latin America who

¹ Chileno, Doctor (c) en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Chile. Correo electrónico: mariovega@ug.uchile.cl

deployed an associated research agenda, among other issues, in the strategic aspects that had to be faced. the socialist transition during the Popular Unity government. To this end, we will review what is stated in various sources regarding the intellectual initiatives deployed by its academics to position the center, as a research and teaching space, as the nucleus of critical social sciences and axis of the process of changes proposed by the university reform. In this sense, the existence of a process of academic radicalization is proposed, as an expression of a political and militant commitment, for the development of new epistemologies that will support a transformative social science.

Key words: CEREN- University Reform- Intellectuals- Academic radicalization- Socialist transition.

Los intelectuales y la revolución. Una introducción.

El análisis de la trayectoria de núcleos de carácter político-académico como aquellos surgidos en diversos países de nuestra región desde mediados del siglo XX, requiere indispensablemente abordar el rol y las características de los intelectuales en tanto impulsores y actores protagónicos dentro de la maduración de las ciencias sociales latinoamericanas, así como en la conformación de proyectos de carácter político-ideológico que buscaron revertir la condición de subdesarrollo al que el capitalismo dependiente en la región.

El concepto de intelectual habría surgido para denominar a quienes, siendo “hombres de letras” se vincularon al ámbito político, ingresando así a la esfera de lo público. Cuando esto “se manifestó de manera explícita y evidente, se hizo necesaria una nueva categoría” (Albuquerque, 2011, p.7). Desde entonces, los intelectuales establecieron una relación porosa con la política y con el Estado, de lo que ha resultado un vínculo “deformado” entre su figura y el poder. En dicho sentido, se ha tendido a observar al intelectual como una entidad que ha sido privada o marginada del poder, motivo por el cual se vincula a la política para obtener la influencia que le ha sido negada (Albuquerque, 2011). En tal sentido, resulta innegable la estrecha relación existente entre el llamado campo intelectual y las construcciones político-ideológicas que en este se elaboran, las que fluyen siempre en directa relación a los desafíos que les plantea una determinada circunstancia histórica. Especialmente, cuando el tiempo histórico manifiesta una singular e inusitada intensidad, como aquella que despuntó en América Latina a partir de 1959 cuando, a partir de la experiencia cubana, la idea de revolución se posicionó en el centro del debate político y en donde afloró con precisión la idea de “radicalización política”. En esa línea, asumimos lo que señala Montoni, para quien este tipo de procesos implican un “compromiso ideológico y práctico cuyo objetivo fue

quebrantar el orden político-social imperante en un abierto cuestionamiento al orden político establecido” (Montoni, 2019, p. 3), posible de ser pesquisada a través de los nuevos clivajes propuestos por sus obras.

En este contexto, el campo intelectual latinoamericano, situado en un tiempo histórico donde la idea de revolución resultaba, en la práctica, una condición inmanente, experimentaba sus propios procesos de radicalización, toda vez que sus reflexiones se desarrollaban bajo un dramático telón de fondo. Como he señalado, “este trasfondo estaba marcado por la percepción de asistir a un periodo de crisis que permitía, con creciente nitidez, la condensación de las contradicciones sociopolíticas presentes en la región” (Vega, 2023, p.17). Dentro de esta atmósfera, se sucedieron diversas experiencias de “radicalización académica”, la que entendemos como el proceso de transformación experimentado por un significativo conjunto de intelectuales críticos en América Latina, quienes, determinados por su compromiso político y militante, desarrollaron nuevos enfoques epistemológicos al servicio de una ciencia social transformadora a partir de nuevas prácticas investigativas, cuyo foco se centró en el análisis de las contradicciones materiales existentes en la realidad y en pensar a la revolución como una alternativa de superación del rol de subordinación de nuestra región frente al imperialismo y la dependencia.

Dentro de ese encuadre es posible apreciar la existencia de una vocación dirigente por parte de los intelectuales ante la necesidad de una perspectiva de comprensión global de los problemas que afectaban a las sociedades latinoamericanas, así como también la adquisición de una renovada legitimidad generada a partir de la preocupación manifestada por estos, desde mediados del siglo XX, por problemáticas tales como el “desarrollo” y la “modernización”. En este período, al mismo tiempo, es posible visualizar nítidamente una cultura política intelectualizada que habla para y por el Estado.

Los científicos sociales, en tanto nuevo modelo de intelectual crítico consolidado hacia los años sesenta, poseían, además, una formación nutrida de nuevos enfoques teóricos y de una praxis disciplinar que los situó en un nivel de influencia claramente mayor al desplegado por las generaciones previas de ensayistas. Su carácter científico, secular y modernizante los involucró en diversos campos que les permitieron abordar la problemática del subdesarrollo y las anomalías sociales derivadas para observar en él, no solo los efectos de la dependencia en América Latina, sino para cuestionar al capitalismo y toda posibilidad de reforma de este a partir de nuevas

hipótesis esgrimidas por ellos. En esa línea, el aporte de la sociología aportó densidad a sus análisis y posibilidades de proyección hacia otros contextos nacionales subdesarrollados.

Es dentro de esta línea que, y a partir de las categorías antes descritas es que, en las siguientes páginas nos abocaremos a analizar el proceso de conformación del Centro de Estudios de la Realidad Nacional (CEREN) en la entonces Universidad Católica de Chile en el marco del proceso de reforma universitaria, así como del ascenso al poder de la Unidad Popular, haciendo especial énfasis en la agenda de investigación que sus académicos implementaron, especialmente, acerca de las áreas críticas para la ejecución del programa de gobierno, como de igual forma, abordaremos el proceso de radicalización experimentado en sus posiciones. Para tal efecto, examinaremos lo expuesto por las fuentes secundarias, así como lo señalado en este ámbito por los intelectuales del centro a través de sus obras.

La Reforma al interior de la Universidad Católica de Chile y la renovación de su misión social.

Hacia la década de 1960, se registraba en América Latina un significativo proceso de cambio en las esferas del mundo intelectual, el que avanzó paralelamente a los movimientos de reforma universitaria, como los iniciados en Chile hacia 1967, cuyos objetivos se relacionaban principalmente con la urgente necesidad de institucionalizar espacios de participación en su interior, así como con la redefinición de su rol en la sociedad. Todo ello, con el objeto de ir, más allá de su función profesionalizante, buscando apuntalar o revalidar el carácter de la conciencia crítica universitaria y su vínculo con la realidad social. En tal sentido, Brunner y Flisfisch han señalado que “para que la Universidad pudiera constituirse democráticamente, ella debía ser, además, una comunidad abierta y estar al servicio de un interés nacional popular” (Brunner et al., 1983, p. 226), apreciación que es complementada por Casali, para quien esta transformación “constituye una verdadera épica que encarna los sueños de redención social de toda una generación” (Casali,2011, p. 81). Dentro de esta dinámica de cambio, Rifo ha relevado el rol desempeñado por los estudiantes como actores fundamentales en activar la demanda de democratización de los espacios universitarios para transitar hacia un panorama que trascendiera aquel establecido tradicionalmente, “el restrictivo horizonte de una universidad para una élite conservadora (Rifo, 2019, p. 83)”. La crítica levantada por los reformistas logró remecer a los espacios universitarios induciendo aceleradas transformaciones a fin de responder a la demanda

que expresaban las comunidades universitarias. Ejemplo paradigmático de ello fue lo ocurrido en la Universidad Católica de Chile.

Fue ese el contexto que permitió al rector Fernando Castillo Velasco asumir un mandato cuyo programa consistía en impulsar e institucionalizar la reforma universitaria, cuyo contenido fundamental provenía de las demandas planteadas por los estudiantes en 1967, proceso que culminó con la toma de la Casa Central del plantel. Cabe señalar que este incidente permitió la fragua de puntos de vista comunes entre los estudiantes y un sector de académicos que configuraron, posteriormente, el llamado “Partido de la Reforma”, una estructura informal que aglutinó a quienes, siendo partidarios de los cambios, reconocían objetivos comunes a pesar de su orientación de orígenes heterodoxos gestados a partir de la convergencia entre sectores demócratacristianos y marxistas. Esta dimensión micropolítica es la que en buena medida explica la existencia de un activo conjunto de académicos progresistas que, alineados con el anhelo de transformación y con los nuevos énfasis propuestos por el Concilio Vaticano II, dieron sustento a un profundo proceso de modernización de una institución insignia del conservadurismo y que requería, indispensablemente, revalidar su misión dentro de la sociedad chilena.

En esa línea, como se ha sostenido, la rectoría encabezada por Castillo Velasco, impulsó un importante conjunto de iniciativas que modificaron la anquilosada estructura de la universidad, profesionalizando sus funciones. Ejemplo de esto último fue el incremento significativo de la docencia de jornada completa, que incorporó a la vez tareas de investigación y de extensión. Al mismo tiempo, se introdujo la departamentalización de sus unidades (Beigel, 2018, p.122), pero, sobre todo, se consolidó el cogobierno en tanto única posibilidad de construir una nueva estructura de participación que otorgara dinamismo a esta institución. Por su parte, la iniciativa de creación de centros de estudios interdisciplinarios al interior de la UC fue una idea surgida del proyecto del rector Castillo Velasco y de la activa colaboración del profesor Ernani María Fiore, quien fue nombrado vicerrector académico. Fiore, un destacado intelectual brasileño exiliado en Chile, fue uno de los grandes artífices de la Reforma al interior de la Universidad Católica. Autodefinido como un católico de izquierda, manifestó un profundo compromiso social que se expresó a través de su activa promoción de las tareas de vinculación entre la academia y la sociedad (Beca et al., 2013).

Este período de cambios es rescatado por Beigel, quien señala que “se crearon varios centros de interdisciplinarios, dependientes del Rectorado” (Beigel, 2011, p. 122) y, asimismo, se desarrolló “la profesionalización del cuerpo docente de la PUC [que] avanzó rápidamente y en pocos años llegó a tener niveles superiores de profesores *full-time* en comparación con el resto de las universidades” (Beigel, 2011, p. 122). En este nuevo escenario, adquirió especial relevancia el conocimiento de la “realidad nacional” que, para la autora, “se convirtió en patrón de medida de la “excelencia académica” que los agentes desarrollaban en los centros de investigación interdisciplinarios creados por el nuevo rectorado” (Beigel, 2014, p.104). De este modo, la autora destaca la función que la Universidad Católica desempeñó a partir de los cambios implementados en su estructura a partir de 1968, que le permitieron ejercer “una función aglutinante de la nueva inquietud intelectual que estimulaba a los académicos locales y a los extranjeros afincados en Santiago que se hacían eco de la experiencia chilena” (Beigel, 2014, p.104). Lo anterior, no obstante, la existencia de complejidades micropolíticas dentro de la dinámica existente en los organismos de gobierno universitario en donde las fuerzas opuestas a la reforma encontraron especial cabida a partir de 1970 los que, sin embargo, no paralizaron el proyecto del rector Castillo Velasco.

El CEREN como espacio de radicalización académica al servicio de la transición socialista en Chile.

Uno de aquellos espacios académicos que desempeñó un activo protagonismo en la investigación y análisis de políticas de transformación sociopolítica fue el Centro de Estudios de la Realidad Nacional (CEREN) de la entonces Universidad Católica de Chile (UC). Este organismo se constituyó hacia 1968, por determinación del rector Castillo Velasco, definiéndose en su misión fundamental la de "desarrollar la investigación interdisciplinaria, la docencia y la extensión en torno al análisis e interpretación crítica de la sociedad chilena y latinoamericana consideradas en su globalidad" (CEREN, 1973, p. 21).

Según Brunner, este proceso surgió a partir de la necesidad de institucionalizar el rol de los académicos al interior de una universidad que debía generar la conciencia crítica necesaria para impulsar ese cambio social (Brunner, 1983). En esa línea, la creación de diversos núcleos de carácter interdisciplinario en la UC fue una estrategia para poner en el centro de la investigación problemáticas de orden estructural existentes en el país. En tal sentido, debemos reconocer que la

reforma universitaria en Chile no solo originó un profundo proceso democratizador al interior de los claustros, sino que también dio lugar a una etapa de renovado protagonismo e incidencia de los intelectuales en la esfera de lo público, asumiendo estos una gravitante función a partir de propuestas que contribuyeron a configurar la atmósfera de cambios alentada por las ideas ya mencionadas del Concilio Vaticano II, la emergencia de la llamada Nueva Izquierda y la resonancia alcanzada en la región por el pensamiento de Louis Althusser.

En esa línea, el advenimiento del gobierno de la Unidad Popular a fines de 1970, configuró un escenario inédito. Por una parte, la universidad contaba con espacio para incidir en el diseño e implementación de las políticas públicas, gracias especialmente al aporte de los investigadores que provenían de centros interdisciplinarios de estudio y, por otra parte, a la dinámica política interna universitaria. Este último aspecto se tensionó por la acción del Movimiento Gremial, organización de derecha que en ese periodo lideraba la Federación de Estudiantes (FEUC) y la transformó en un fortín de resistencia política contrario al gobierno del presidente Salvador Allende y de la propia rectoría identificada con la reforma. Por su parte, la Democracia Cristiana intentó instrumentalizar la universidad como parte del capital político del que disponía para hacer oposición. A pesar de la existencia de tales contrariedades, la gestión de Fernando Castillo Velasco perseveró en los objetivos trazados por el movimiento que finalmente lo había instalado a la cabeza de la institución, debiendo enfrentar intensas discusiones al interior del Consejo Superior, presidido por el Gran Canciller, Cardenal Raúl Silva Henríquez, quien ejerció como un moderador. Así, el propio rector Castillo señaló que “nunca pidió o exigió o clamó porque la universidad fuese de una determinada manera (...) lo único que siempre hizo fue apaciguar los ánimos”. (Laborde, 2013, p.19).

Dentro del mencionado contexto, el CEREN asumió la necesidad de despertar una conciencia nacional crítica acerca de la complejidad de la idea del subdesarrollo, que constituyó uno de sus principales ejes temáticos en torno del cual desplegó distintos planteamientos y propuestas. Por su parte, la noción de “realidad nacional” se transformó en un horizonte de análisis de los intelectuales congregados en este organismo en tanto concepto complejo que operaría como nexo entre la realidad social y la idea de revolución en tanto alternativa de ruptura a la sujeción dependentista.

El CEREN asumió su tarea en tanto núcleo interdisciplinario de docencia e investigación, orientándose hacia aquellos asuntos que configuraban áreas estratégicas dentro del proceso de

transición socialista, como el propuesto por el programa de la UP. Entre ellas, una de las áreas que emerge con fuerza es el cambio cultural revolucionario, en el entendido de que solo las transformaciones sociales serían capaces de vencer las dramáticas limitaciones impuestas por el subdesarrollo en el marco del capitalismo dependiente. Es por ello que para el centro la constitución del área social de la economía debía servir de base para la transformación socialista en Chile y, con tal objetivo, bajo la dirección del sociólogo Manuel Antonio Garretón, el centro impulsó diversas iniciativas de discusión intelectual y de colaboración con organismos públicos. En esta línea, uno de los mejores ejemplos de colaboración fue el convenio que suscribió con la Corporación de Fomento de la Producción (CORFO), que asesoró al gobierno en lo referido al proceso de nacionalización de diversos sectores de la economía y en políticas de redistribución del ingreso (Hinkelammert, 1971). En definitiva, como señala Horacio Tarcus, el CEREN, cuyo objetivo principal “fue pensar las condiciones económicas, sociales y políticas indispensables para una transformación revolucionaria en Chile” (Tarcus,2007, p.183), tuvo un impacto de tal laya que “marcó un jalón en la historia del pensamiento crítico latinoamericano” (Tarcus,2007, p.183), siendo uno de los núcleos intelectuales de mayor aporte de orientaciones estratégicas en el marco del gobierno de la Unidad Popular. Ello, no obstante, fue un juicio surgido con la perspectiva que otorgó el tiempo pues, por el contrario, su aporte se debatía con necesidades presupuestarias constantes y un elevado nivel de cuestionamiento de parte de los sectores conservadores dentro del Consejo Superior Universitario, máximo órgano de gobierno tras la reforma en la UC.

Otros ámbitos de su directo interés fueron la legalidad dentro del proceso de transición socialista, el rol de las comunicaciones en la configuración de la hegemonía y los procesos de reforma agraria y productiva. Registro de toda aquella labor de pesquisa, de análisis y de reflexión fue el ingente conjunto de publicaciones académicas como la desarrollada a través de los “Cuadernos de la Realidad Nacional”, (diecisiete volúmenes publicados entre 1969 y 1973) y los diez “Documentos de Trabajo” referidos a temáticas específicas de carácter político-técnico, así como los cuatro volúmenes publicados en coedición con otras universidades chilenas. En esa línea, Valenzuela sostiene que sus investigaciones fungieron como un insumo fundamental en la toma de decisiones y que, junto a la CEPAL, este centro “alimentaba de documentos a los intelectuales de izquierda” (Valenzuela, 2014, p.116). De este modo, los “Cuadernos” del CEREN fueron un instrumento para adquirir influencia sobre el campo de la política, especialmente, sobre las tareas de concreción del proyecto histórico de la Unidad Popular en un contexto en donde el rol de los intelectuales era

apreciado en tanto agentes capaces de sistematizar este proceso en lo práctico, lo técnico y lo ideológico, aspectos indispensables para la construcción de la transición hacia el socialismo y siendo expresión de la “función aglutinante” definida por Beigel (2014, p.104). Ejemplo de lo anterior fue el tránsito experimentado por algunos de sus académicos desde el centro hacia altas funciones públicas, como el propio Chonchol, quien asumió como ministro de Agricultura entre los años 1970 a 1972.

Dentro del objetivo trazado por el CEREN en orden a abordar aquellas áreas fundamentales dentro del proceso de cambios impulsado por la Unidad Popular, se encontró la promoción de diversas instancias de debate político-intelectual desarrolladas junto a diversas contrapartes. Tales discusiones trataban acerca de los desafíos de orden estructural que por aquellos años experimentaba nuestro país. Una de esas iniciativas fue la organización del simposio denominado “Transición al Socialismo y Experiencia Chilena”, realizado en el mes de octubre de 1971, en conjunto con el Centro de Estudios Socioeconómicos (CESO) de la Universidad de Chile, organismo fundado por el sociólogo Eduardo Hamuy en 1964 en el que se nuclearon los intelectuales ligados a la Teoría Marxista de la Dependencia. En esta oportunidad, se hizo evidente la controversia existente entre las dos grandes hipótesis vigentes respecto del proyecto impulsado por esos años en nuestro país, la viabilidad del cambio en el marco institucional y la posibilidad de una alternativa insurreccional, como se manifestó en la polémica surgida en sus deliberaciones entre la escritora italiana Rossana Rossanda y el entonces subsecretario de Justicia y académico de CEREN, José Antonio Viera-Gallo. Por su parte, Frank señaló que en esta instancia “me hice impopular por mis advertencias de que deberíamos preocuparnos mejor del advenimiento de la reacción y la posible transición al fascismo” (Frank, 1991, pp.60-61).

Posteriormente, la coyuntura hizo urgentes otras discusiones que representaban los límites experimentados por el proceso chileno, así como la atención que este despertaba en otras realidades que observaban expectantes su evolución. Fue así que, durante el mes de enero de 1973, se realizó el seminario internacional “Estado de Derecho en un período de transformación” en conjunto con ISSOCO (Instituto para el Estudio de la Sociedad Contemporánea) de Roma, dirigido por Lelio Basso. Dada la importancia asignada, la presidencia tripartita de estas jornadas estuvo a cargo del director del Centro, el ministro de Justicia y el propio rector de la UC. Asimismo, contó con la asesoría de un Comité Ejecutivo integrado por personalidades académicas y políticas, recibiendo

el apoyo financiero de entidades como la Fundación Ford, las embajadas de Yugoslavia y de la Unión Soviética, así como el aporte de los ministerios de Relaciones Exteriores y de Justicia (OSAL, 2007).

El Centro se propuso esta tarea asumiendo tanto la experiencia adquirida en la investigación de las diversas dimensiones del proceso de transformación de la sociedad capitalista en sus diversas facetas, así como el importante “nivel de acumulación teórica y empírica sobre la problemática jurídico-institucional del proceso chileno” (OSAL, 2007, p.212). Resultaba fundamental que, en esa línea, esta reflexión se produjera vinculada a la esfera de las entidades públicas involucradas en las transformaciones legales que este proceso requería. Este punto resultaba fundamental ya que el proceso chileno era observado con atención por la izquierda europea, la que se encontraba expectante ante la evolución de este, especialmente en países como Italia y Francia.

La colaboración internacional fue una evidencia de que el asunto de teorizar y conceptualizar los problemas que surgieron en el dominio del Estado de Derecho dentro de un proceso de transición socialista como el experimentado por esos años en Chile, era observado con atención desde distintos puntos del orbe por parte de las izquierdas. Por su parte, las exposiciones y deliberaciones de este seminario se desarrollaron en torno a ejes temáticos tales como: “El Estado de Derecho y el pensamiento de Marx, las nuevas funciones del Estado y del Derecho en las sociedades capitalistas industrializadas, la problemática del Estado y del Derecho en las sociedades socialistas, el Estado de Derecho en la transformación de las sociedades capitalistas dependientes: el caso chileno” (OSAL, 2007, p.216). Aunque en apariencia pareciera haber promovido un debate circunscrito solo al ámbito institucional, también sus discusiones se involucraron en asuntos relativos al rol desempeñado por los sectores populares, en tanto movimiento organizado, en la promoción de sus conquistas sociales.

En tal sentido, Cárdenas destaca el valor de la apertura crítica existente en el CEREN que llevó a sus integrantes a formular cuestionamientos la teoría de la dependencia, cuyo valor reconoció el propio André Gunder Frank, para quien estas fueron consideradas un aporte de gran valor, “aprovechando lo viejo tan solo para construir lo nuevo” (Cárdenas, 2018, p. 133). Asimismo, este Centro era uno de los espacios en donde se sostenía una tesis, sobre la violencia común a otros centros académicos que afirmaba que esta no era solo una respuesta, sino principalmente “una estrategia de creación de una nueva realidad general y de formas distintas de relaciones sociales” (Lozoya,

2020, p. 202), si bien esta temática no necesariamente constituyó uno de los énfasis dentro de la agenda de investigación desarrolladas por el CEREN.

Del mismo modo, sus posiciones experimentaron significativos tránsitos teórico-políticos. Durante el período de la Unidad Popular es cuando su intenso desarrollo se condensa, siguiendo a Gramsci, en un conjunto de contradicciones propias del modelo de capitalismo dependiente aplicado en Chile que matizan el efectivo alcance del programa de reformas implementadas por el gobierno, así como los límites objetivos posibles de observar dentro del tránsito propuesto. Fue así que, tempranamente, intelectuales ligados a este organismo, como Franz Hinkelammert, coincidiendo con los trabajos desarrollados por Armand Mattelart, llamaron la atención sobre aquello que resultaba prioritario para abordar la transición socialista, señalando que en el “esfuerzo por socializar los medios de producción, [debería existir] una clara orientación a transformar los medios de expresión en conciencia crítica de la sociedad en vez de usarlos como instrumentos (...) de las clases dominantes” (Hinkelammert, 1970, p.247). Estas afirmaciones demostraban un temprano, profundo y certero diagnóstico acerca de la “dependencia ideológica” existente en el país a través de la que se tornaba hegemónico un determinado patrón de consumo, un ideario de nacionalidad ligado a las ideas de cohesión y de armonía social ajenas a todo conflicto, elementos propagados a través de la prensa burguesa hacia las clases medias (Mattelart, 1970). Esa misma manifestación, pero bajo la expresión de la atávica subordinación del campesinado, es la que identificaba Jacques Chonchol, como uno de los límites culturales que obstaculizaban el proceso de Reforma Agraria en Chile. A este asunto lo define como la “psicología de la dependencia” (Chonchol, 1970, p.67), proceso determinado por relaciones sociales de tipo personal, y no institucional, en el acceso a garantías básicas de vida. En tal sentido, los investigadores del CEREN identificaron con precisión los límites socioculturales existentes dentro de la experiencia chilena y llamaron la atención sobre estos, aún dentro del vértigo existente en este intenso proceso histórico.

Tales condicionamientos de orden estructural no fueron, sin embargo, obstáculo para apreciar las posibilidades que abría un período de evidente pérdida de la hegemonía de los Estados Unidos y del capitalismo en nuestro continente. Fue en esa línea que Hinkelammert realizó una lectura del marxismo desde América Latina en donde identifica el surgimiento de un nuevo proyecto socialista que manifiesta una ruptura con procesos anteriores a través de la estrecha alianza entre

sectores ateos y cristianos a través de una praxis común en donde “el humanismo marxista y el cristianismo prácticamente se identifican” (Hinkelammert, 1970, p. 247). Esta síntesis encontró especial resonancia a través del “Primer Encuentro Internacional de Cristianos por el Socialismo” realizado en la universidad durante 1972 gracias al impulso del sacerdote y académico del CEREN, Gonzalo Arroyo.

Conclusiones

El compromiso político-académico ejercido por los intelectuales del CEREN, transformó a esta entidad en un eficaz medio de acción desde el que los intelectuales accedieron a una influyente posición desde la universidad, situándose en el debate ideológico, el cual se desarrollaba intensamente en el marco del proceso social y político de la “vía chilena al socialismo”. La influencia ejercida por este organismo consolidó un nuevo estilo signado por la autoridad de los científicos sociales en el diseño de los programas de gobierno, en la implementación de las políticas gubernamentales, así como en el ejercicio de responsabilidades de gobierno.

Las tareas desarrolladas durante su breve existencia por el CEREN intentaron responder de un modo elocuente a la necesidad de redefinir un interés nacional-popular por parte de los estudiantes y de los académicos de la Universidad Católica de Chile, posicionándola como un actor gravitante en el abordaje de los problemas del país, pero también, señalando ejes estratégicos dentro del nuevo horizonte transformador impulsado por la Unidad Popular. En Chile, las ciencias sociales dispusieron hacia los años sesenta de un mayor acervo de recursos científicos y profesionales, accediendo a un significativo grado de reconocimiento que les otorgó legitimidad en el diseño e implementación de políticas gubernamentales en el marco de la transformación socialista, así como también para debatir y proyectar asuntos de orden estratégico dentro de este. En dicho sentido, por ejemplo, es posible advertir las condiciones jurídico-institucionales y las comunicaciones como campo de disputa para una nueva hegemonía política. Tales asuntos, conformaron temáticas de primordial interés para el CEREN, núcleo académico que ejemplifica con claridad el proceso de radicalización intelectual experimentado por los científicos sociales, así como la modernización de sus disciplinas en el Chile durante los “largos años sesenta”.

Desde luego, la existencia de un conflicto político-ideológico en Chile desde fines de los años sesenta y especialmente durante el gobierno de la Unidad Popular y que involucró un amplio

conjunto de esferas fue, sin dudas, una condición que hizo del rol de los intelectuales y de los académicos especialmente importante en la construcción de representaciones sociales en un contexto que devino en un paradigmático campo de disputa y de ruptura. Por su parte, el proceso de convergencia entre cristianismo y marxismo desarrollado entre los académicos vinculados al CEREN, consolidó un inédito proyecto colectivo que, con todos sus matices, fue en breve tiempo capaz de superar enfoques teóricos hegemónicos para elaborar una nueva síntesis crítica, surgida de la estrecha imbricación entre teoría y praxis. Esta condición se manifestó de un modo evidente en el carácter performativo asumido en sus funciones profesionales que les permitió asumir tareas de investigación, a la vez que funciones técnicas de ejecución de un programa político transformador que encarnó los anhelos de superación de la condición de subordinación a la que el imperialismo había relegado secularmente a nuestro continente.

Referencias bibliográficas:

- Alburquerque, G. (2011). "La trinchera letrada. Intelectuales latinoamericanos y Guerra Fría". Santiago: Ariadna Editores.
- Beca, C. et al. (2013). Ernani María Fiori: un profesor brasileiro en tierras chilenas testimonios en *Educação & Realidade*, 38(3), 1021-1034.
- Beigel, F. (2011). *Misión Santiago. El mundo académico jesuita y los inicios de la cooperación internacional católica*. Santiago: Lom Ediciones.
- _____. "Chile: un centro periférico para la internacionalización de las ciencias sociales latinoamericanas y la construcción de un prestigio académico regional (1953-1973)" en *Revista de las Red Intercatedras de Historia de América Latina Contemporánea*, N°1 (2014).
- Brunner, J.; Flisfisch, A. (1983). *Los intelectuales y las instituciones de la cultura*. Santiago: Ediciones FLACSO.
- Cárdenas Castro, J. C. (2018). Una historia sepultada: el Centro de Estudios Socioeconómicos de la Universidad de Chile, 1965-1973 (a 50 años de su fundación) en *De Raíz Diversa. Revista Especializada En Estudios Latinoamericanos*, 2(3), 121–140. <https://doi.org/10.22201/ppela.24487988e.2015.3.58577>
- Casali Fuentes, A. (2015). *Reforma universitaria en Chile, 1967-1973. Pre-balance histórico de una experiencia frustrada* en *Intus - Legere Historia*, 5(1), 81-101. <https://doi.org/10.15691/%x>
- Centro de Estudios de la Realidad Nacional (1973). *Programa docente del CEREN. Segundo semestre de 1973*. Santiago: CEREN.
- Chonchol, J. (1970). *Poder y reforma agraria en la experiencia chilena* en *Cuadernos de la Realidad Nacional* N°4, junio de 1970, pp. 50-87.

- Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Seminario Internacional sobre Estado y Derecho en un período de transformación CEREN, Santiago de Chile, enero de 1973 en Observatorio Social de América Latina, N°22, año VIII, septiembre de 2007. Disponible en: <https://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal22/>
- Frank, A.G. (1991). El subdesarrollo del desarrollo. Un ensayo autobiográfico. Caracas: Editorial Nueva Sociedad.
- Hinkelammert, F. (1970). Dialéctica del desarrollo desigual. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- _____ (1971). Proyecto de investigación CEREN-CORFO. Disponible en: <https://repositorio.ausjal.org/handle/20.500.12032/47755>
- Laborde M. (2013). El rector de la reforma en *Revista Universitaria* N°146, Santiago, pp.14-19. https://issuu.com/visionuniversitaria/docs/ru_146baja/6
- Lozoya, I. (2020). Intelectuales y revolución. Científicos sociales latinoamericanos en el MIR chileno (1965-1973). Santiago: Ariadna Editores.
- Mattelart, A. (1970). *Estructura del poder informativo y dependencia* en *Cuadernos de la Realidad Nacional*, N°3, marzo, pp.37-76.
- Montoni, A. (2019). Juventud militante y radicalización política: las emociones durante la contestación estudiantil chilena en *Desafíos*, 31(2), 169-196. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/desafios/a.7305>
- Rifo, M. (2019). ¿Modernización institucional o movimiento democratizador de la educación superior chilena? Una reinterpretación de la trayectoria previa a la dictadura civil-militar (1920-1973) en *História da Educação*, N° 23.
- Tarcus, H. (2007). Introducción en Observatorio Social de América Latina, N°22, año VIII, septiembre de 2007. Disponible en: <https://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal22/>
- Valenzuela, E. (2014). Dios, Marx... y el MAPU. Santiago: Lom Ediciones.
- Vega-Henríquez, M. (2023). El dependentismo como respuesta a la crisis del desarrollismo en América Latina. La cultura como espacio de radicalización y ruptura en *Meridional. Revista Chilena De Estudios Latinoamericanos*, 223–250. <https://doi.org/10.5354/0719-4862.2023.73070>

HACIA UNA ANTROPOLOGÍA DE LA SALUD DESDE LA INTERCULTURALIDAD CRÍTICA

Catalina Jara¹

Resumen/ Abstract

Este artículo aborda la noción de agencia en torno a la salud intercultural concebida a partir de una concepción dialógica de las asociaciones indígenas y el modelo biomédico. Se analiza la principal medida acogida por el Estado chileno para fortalecer el proceso de desarrollo de los pueblos originarios al interior de la salud pública; el Programa Especial de Salud y Pueblos Indígenas (PESPI). El análisis nos conducirá a afirmar que esta política pública deja de lado elementos centrales de la noción de salud colectiva y su capacidad de acción. Produciendo una desarticulación entre la demanda por el derecho a la salud, autonomía y autodeterminación de los pueblos originarios y su capacidad efectiva para posicionarse como actores en torno al proceso de salud, enfermedad, atención y prevención vinculado a su sentido de pertenencia con el territorio y los determinantes sociales. Según el presente imaginario, este desajuste dificultaría las posibilidades de generar una estrategia definida por el criterio de pertinencia cultural orientada a satisfacer las demandas del pueblo mapuche, en pos del reconocimiento de su medicina desde un enfoque de derechos específicos.

Palabras claves: política pública, salud intercultural, autonomía, proceso de salud, enfermedad, atención y prevención (s/e/a/p).

TOWARDS AN ANTHROPOLOGY OF HEALTH FROM CRITICAL INTERCULTURALITY

Abstract

This article addresses the notion of agency around intercultural health conceived from a dialogic conception of indigenous associations and the biomedical model. The main measure adopted by the Chilean State to strengthen the development process of indigenous peoples within public health is analyzed; the Special Health and Indigenous Peoples Program (PESPI). The analysis will lead us to affirm that this public policy leaves aside central elements of the notion of collective health and its capacity for action. Producing a

¹ Chilena, Municipalidad de Pudahuel. Correo electrónico catajara@mpudahuel.cl

disarticulation between the demand for the right to health, autonomy and self-determination of indigenous peoples and their effective capacity to position themselves as actors around the process of health, illness, care and prevention linked to their sense of belonging to the territory and social determinants. According to the present imaginary, this imbalance would hinder the possibilities of generating a strategy defined by the criterion of cultural relevance and aimed at satisfying the demands of the Mapuche people, in pursuit of the recognition of their medicine from a specific rights approach.

Keywords: public policy, intercultural health, autonomy, health process, illness, care and prevention (s/e/a/p).

Introducción

En la ciudad de Santiago es cada vez más visible la presencia de ruka y centros ceremoniales indígenas en diversas comunas. La capa informativa de un estudio territorial revela que existen 21 ruka en un total de 52 comunas de la capital, 34 Centros de Salud con PESPI². Gestando así un sentido de asociatividad y participación concebidos como lugares de memoria y resistencia cultural, manteniendo elementos que representan tanto su ancestralidad como su cosmovisión en la urbe (Carmona, 2018, p. 85). Por esta razón, es visto como un espacio que permite a las asociaciones indígenas mantener vigentes sus conocimientos en salud colectiva. De forma paralela, se hace hincapié en encauzar un derecho constitucional que aboga por el fortalecimiento de la salud propia dirigida y administrada por las mismas organizaciones, esto amparado por el Convenio N° 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de la Organización Internacional del Trabajo OIT³ promulgado por decreto supremo N° 236 del año 2008.

Pues bien, el presente artículo se enmarca en el discurso reivindicativo de un sector del movimiento mapuche respecto a su incidencia en las políticas de salud implementadas bajo el concepto de interculturalidad. A saber, la problemática de este proceso apunta a los diálogos existentes entre el Estado, el sistema biomédico y la salud mapuche, entendiendo

² Programa Especial de Salud y Pueblos Indígenas PESPI del Ministerio de Salud de Chile MINSAL.

³ Parte V. Seguridad Social y Salud, artículo 25 en lo referido a salud y autodeterminación será el gobierno el responsable de brindar sistemas de salud adecuados para los pueblos interesados, además de prestar los medios necesarios para que los servicios funcionen bajo su propia responsabilidad y control. Cuestión relacionada a los derechos territoriales, pues la salud mapuche está estrechamente vinculada a la forma de vida, su forma de medicinar dependiendo de los determinantes sociales en salud presentes en el hábitat.

que estos actores deben “convivir” generando estrategias que posibiliten el reconocimiento de las prácticas ancestrales de los pueblos originarios, dándole cabida a la autonomía y autodeterminación. Entendiendo que estas realidades antropológicas en plena transformación se sustentan en la difusión de una política de etnicidad, develando articulaciones, tensiones y exclusiones que han influido en el posicionamiento de diferentes actores por el derecho a la salud con pertinencia cultural. Se trata entonces de un estudio sobre de la formación de los roles político sociales en el espacio curativo de la salud y su dinámica como consecuencia de un complejo entramado de relaciones de colaboración, conflicto y poder asociadas al proceso de salud, enfermedad y atención en contexto urbano.

Bajo esta lógica, la política de salud para pueblos originarios se inaugura con el Programa Mapuche (PROMAP) en el año 1992, focalizado en la IX región de La Araucanía. Posteriormente se implementó el PESPI en el año 2000 dirigido por MINSAL, con la finalidad de asignar recursos a diversas organizaciones indígenas que desarrollan iniciativas en salud. Luego, surge la primera fase del Programa Orígenes (2000 -2004). Todos ellos están amparados en las siguientes normativas vigentes; Ley de Autoridad Sanitaria (2004), Norma General Administrativa N°16 del MINSAL, además la Ley N°20.584 en el articulado N°7⁴. Estas obligaciones consisten básicamente en garantizar el derecho a recibir una atención de salud con pertinencia cultural.

Transformación de la política social en América Latina y la nueva centralidad del indígena

Hace muchos años era impensable la idea que los pueblos indígenas fueran una fuerza activa en el mundo contemporáneo, producto de la asimilación a la cultura dominante donde fueron absorbidos en una sola nación mestiza, o mezclada. Contrastando la imagen de los indígenas siempre radicados a sus territorios originales hasta aquí se examinan diversos rostros de la experiencia indígena actual, con ello la diáspora y la circulación global del discurso y la política de la indigeneidad “Teniendo en cuenta que exige que se la reconozca como un campo relacional de gobernanza, subjetividades y conocimientos que nos involucra a todos, indígenas y no indígenas, en la construcción y reconstrucción de sus estructuras de poder e imaginación” (De la Cadena, 2009, p. 195). De esta forma, la reemergencia indígena en el

⁴ Véase en Políticas de Salud Intercultural en Chile: Desde el PROMAP (1992) hasta la normativa vigente en la actualidad. Biblioteca del Congreso Nacional de Chile BCN, Golstein & Poblete, 2019.

ámbito de la participación política apunta a contrarrestar viejas posiciones que negaban la presencia indígena en la ciudad, transitando a una toma de conciencia acerca de la indigeneidad y su visibilización. En relación a esto, Campos (2019) afirma lo siguiente:

Se concibe etnogénesis como un conjunto de procesos étnicos que incluyen, entre otros aspectos, la reetnificación (orientada por la acción estatal o de un ente externo, como las grandes empresas), la reemergencia (motivada por cambios internos a las propias comunidades) y la resistencia cultural (manifestada como estrategia en contra de la invisibilización y la negación cultural). Se incluyen también las estrategias de reconfiguración identitaria, entendidas como los cambios permanentes por los que pasan distintas sociedades, así como los procesos a través de los cuáles se van transformando. (p. 139)

Dicho esto, se hace ineludible dar lugar a la agencia a través de la presencia e influencia pública de actores indígenas como parte de un posicionamiento de orden político que puede estar motivado por diferentes posturas ideológicas, es decir, las prácticas culturales, las instituciones y la política indígena se hacen indígenas en articulación con lo que no se considera indígena en la formación social particular en la que existen. Contribuyendo a la formación dialógica a la que le estamos dando el nombre de interculturalidad, propiciando la permeabilidad en el territorio geopolítico contando con una existencia políticamente reconocida y valorada para comprender la diversidad y pluralidad como un factor constitutivo de los estados de América Latina.

Pueblos originarios y Estado: enfoque limitado para una realidad compleja

Tras una serie de procesos de integración indígena de carácter forzoso por parte del Estado de Chile y con el fin de homogeneizar a la población que habita en el país, irrumpe en la década de los 90' en todo el continente la llamada "Emergencia Indígena en América Latina" (Bengoa, 2016). Lo que permitió la apertura de espacios democráticos para que los pueblos originarios pudiesen expresar sus demandas y derechos colectivos, es más, constituyendo el marco contextual del surgimiento de una nueva política social orientada a los pueblos indígenas en el país.

En el caso específico de la RM, existen diversas organizaciones indígenas que han sobrevivido a estos procesos de pérdida de elementos identitarios, dentro de las cuales existe una mayoría que se adscribe a la identidad mapuche warriache -gente mapuche de la ciudad- entendido desde una experiencia de etnificación del espacio urbano (Imilan, 2014, p. 254) y asimilado principalmente por las nuevas generaciones como consecuencia de la migración campo/ciudad. Paralelamente, hay otro concepto en el que se autodenominan como champurria -gente mestiza de la urbe- entendida como una enunciación “fronteriza” que emerge desde una experiencia y posición política, ética, dialógica y artística de fronteras culturales producto de la diáspora mapuche⁵.

De este modo, es posible visualizar la tendencia a la reelaboración de identidades y el nacimiento de identidades emergentes en contexto urbano. Así, una de las razones que hizo posible la interculturalidad dentro del área de la salud pública en el país, son las brechas existentes referidas al acceso y a la atención en salud para la sociedad en general, pero principalmente para los pueblos originarios. El MINSAL de acuerdo a lo establecido el año 2012 en el artículo 7 de la Ley 20.584, crea una normativa que regula el derecho de las personas pertenecientes a los pueblos originarios a recibir una atención de salud con pertinencia cultural, lo cual se expresará en la aplicación de un modelo de salud intercultural validado ante las comunidades indígenas, el cual deberá contener, a lo menos, el reconocimiento, protección y fortalecimiento de los conocimientos y las prácticas de los sistemas de sanación de los pueblos originarios.

Dicho esto, emerge como una demanda de parte del movimiento mapuche abocarse a la población que está siendo vulnerada en torno a la atención de salud, como una forma de sanar el cuerpo social que ha sido invisibilizado por años (Cuyul, 2013), en el intento de hacer efectivo el derecho a la autodeterminación en salud en concordancia con sus tradiciones y su forma de concebir el mundo. La disyuntiva se expresa en el ejercicio del poder visibilizado en el proceso de salud, enfermedad y atención a través de las condiciones de salud dominante. Más bien, como resultado de un proceso de apropiación erigido desde el conocimiento

⁵ Véase en Moraga, F. (2021). “Nosotras champurrias/nosotras mapuche”. Guerra florida de Daniela Catrileo. Revista chilena de literatura, (104), 73-98.

biomédico occidental, que subalterna la lógica ontológica propia de los saberes tradicionales, relevando la idea de que todo grupo social crea saberes curativos y preventivos.

Desde ahí, surgen estrategias y propuestas que reflejan la voluntad por insertarse en la sociedad desde el área sanitaria, ya sea a través de la vinculación con municipios en la concesión de espacios que fueron tomas de terreno o microbasurales en las poblaciones y que luego de años de negociaciones son traspasadas en comodato a las propias asociaciones indígenas bajo la lógica de la autoadministración. Expresando así, el posicionamiento de personas que resignifican y territorializan el espacio, como un nuevo lugar donde es posible desarrollar el proceso de atención de salud mapuche a través del uso político del enfoque intercultural gestionado por PESPI, puesto en marcha desde los años 2000 por el MINSAL con el objetivo de acentuar experiencias de salud en las periferias.

La vía política indígena: agencia y salud colectiva

En las últimas dos décadas en Chile han ocurrido importantes cambios en materia de pueblos originarios, en este caso en particular resulta interesante posicionar las vías institucionales de participación política para hacer cambios en el Estado y en las políticas públicas, justamente para generar condiciones favorables que les permita ampliar las capacidades de decisión al interior de las organizaciones indígenas y de gestión territorial a partir de influencias de interlocución a nivel local con actores e instituciones no indígenas.

De esta manera, han surgido nuevas formas de politización que plantea la agencia como la capacidad de acción de los sujetos y de las organizaciones a partir de las prácticas de autoatención además desde la participación social y los procesos organizados en salud. Entendido como un sistema primario donde los sujetos desarrollan su bienestar, analizando los problemas y los procesos de salud, enfermedad, atención y prevención tanto desde el abordaje experiencial del padecer y enfermar como desde la reconstrucción procesual de las trayectorias de búsqueda de atención, las cuales son parte de las respuestas en la dimensión de los servicios de salud. Todo ello bajo el paraguas de un movimiento de medicina social en salud colectiva capaz de vincular el cuerpo físico, social y político o de las determinaciones sociales “para propiciar los diálogos y acercamientos necesarios entre los saberes colectivos

y las elites del conocimiento formal, para potenciar una fuerza integradora de transformación social” (Álvarez, Ruiz, Anigstein, & Oyarce, 2021, p. 107).

Un elemento necesario para la construcción de un pensamiento y una práctica acorde con las necesidades de salud de la población, denominada salud colectiva o salud pública alternativa, o medicina social radica en “incorporar concepciones históricas, económicas y socioculturales de los sujetos y el reconocimiento de las desigualdades estructurales” (Granda, 2004). Por añadidura, se concibe la salud colectiva como la nueva manera que tenemos de entender también que lo intercultural no es sólo con los pueblos indígenas, sino como una nueva manera de entender los procesos sociales, políticos que hay detrás de todo lo que es salud y enfermedad (Espinoza, Contreras & Campos, 2021, p. 282). Es decir, politizando los cuidados comunitarios desde la memoria colectiva y el enfoque relacional, visto como una práctica significativa y dialogante para organizar a la gente, teniendo en cuenta las propias condiciones de vida de las comunidades indígenas (construyendo y aplicando encuestas en terreno para hacer un diagnóstico en salud comunitaria) haciendo evidente las desigualdades territoriales incluyendo cómo las diferencias de clase social, etnia-raza y género se intersectan, estructuran y convierten en exclusiones en los perfiles epidemiológicos y en las relaciones establecidas con el sistema institucional de salud, en este caso en específico donde las asociaciones indígenas reivindican la salud colectiva y la medicina mapuche desde el derecho a la salud.

En el presente artículo se aboga por un abordaje estratégico en salud que implica que las organizaciones mapuche en salud se constituyan como actor colectivo y portadores de recursos de poder en salud capaces de insertarse colaborativamente en el campo de la salud pública. Concebida desde la micropolítica en los centros de salud, generando espacios de cogestión donde el proceso de salud/enfermedad/atención sea problematizado y abordado por la dirigencia, los trabajadores de salud y usuarios/as de la comunidad. En relación a ello, Cuyul (2013) afirma lo siguiente:

Desde la salud colectiva es imperativo promover el libre ejercicio de derechos colectivos en salud desde los pueblos originarios y en análisis de sus determinaciones sanitarias de tal forma que se constituyan y fortalezcan en tanto actores de la política, es decir, construyendo un proyecto de política de salud propia que evite el tutelaje que promueve la interculturalidad

lighth sin el reconocimiento de derechos políticos ni espacios para la emancipación en salud. (p. 31).

Pues bien, lo anterior permite comprender el conjunto de limitaciones estructurales con las que se enfrentan los pueblos originarios al momento de desenvolverse en aquellas instancias de participación, lo que obstaculiza la capacidad de estos actores de convertirse en agentes activos en el proceso de toma de decisiones, dificultando la configuración de una política social definida a partir de una interacción dinámica entre autonomía individual y determinación estructural.

Articulación entre ejes salud, enfermedad y atención

El proceso de salud, enfermedad y atención es particular e histórico ya que cada sociedad desarrolla diversos modelos que atienden, enfrentan y previenen los padecimientos. Por consiguiente, se debe partir de la idea de que todo ser humano percibe y concibe, desde el contexto sociocultural en el que está inserto, elementos que incorpora en el plano físico, psíquico, emocional y espiritual que son manifestados en la enfermedad. Para Alarcón, Vidal y Neira (2003) la salud constituye una expresión eminentemente relacional, sintetizando diversas esferas de la calidad de vida, por tanto, es necesaria la reflexión en torno a las percepciones sobre la producción de conocimientos respecto a sus determinantes socioculturales, atendiendo el contexto y el carácter vinculante en el que se generan procesos de enfermedad de alcance colectivo. Esto también supone involucrar, a nivel organizacional y como agentes, a las poblaciones indígenas respecto a la territorialización. En relación a ello, Hersch-Martinez (2013) afirma lo siguiente:

Es fundamental propiciar que los actores significantes se expresen en las investigaciones y en la gestión de servicios, incorporando sus competencias y perspectivas en la aplicación de instrumentos o en formatos de participación, evaluación de resultados, y en particular, la construcción de instancias y plataformas de interlocución. (p. 515)

Asimismo, se orienta hacia la comprensión de padecimientos que constituyen un hecho cotidiano cargado de simbolizaciones que evidencian el sistema ideológico compartido. Por tanto, se entiende bajo un contexto histórico determinado que se caracteriza por contener relaciones de hegemonía y subalternidad que opera entre los distintos sectores sociales que

conviven. “De esta manera se explica la somatización colectiva considerando que el concepto de enfermedad es eminentemente procesual y dinámico” (Menéndez, 1994, p. 71), y que finalmente da cuenta de la reemergencia de este fenómeno en un contexto de globalización y realidades sanitarias locales heterogéneas, las cuales expresan y ponen en evidencia los principales problemas de salud global.

Hacia una antropología aplicada e implicada en torno a la salud pública

Respecto al trabajo cercano y colaborativo con organizaciones mapuche y el campo de la salud, se destaca el aporte de la antropóloga salubrista Ana María Oyarce⁶ haciendo evidente el estudio de las desigualdades territoriales para transformar la realidad e impactar en los programas y las políticas de salud, con el propósito de producir conocimiento dialogante.

Se establece una distinción entre la antropología médica a partir del estudio de las dolencias/enfermedades y cómo las distintas sociedades responden culturalmente a aquellos padecimientos. Por otro lado bajo la misma línea, la antropología de la salud tiene un alcance sociopolítico, situándose desde una vertiente más estructural en la comprensión de la economía política de la salud. De este modo, el empuje de una comprensión profunda sobre ciencia e investigación, algo que ha procurado largamente la antropología, puede ir abriendo nuevas preguntas e inquietudes para todo el campo disciplinar de la salud pública y repercutir en las diversas profesiones que contribuyen en su quehacer.

En otras palabras, se postula el área de la salud pública y la acción intercultural evitando el etnocentrismo y colonialismo en el diagnóstico de las enfermedades que solo pueden ser comprendidas en el contexto actual del modelo médico hegemónico, neoliberal e individualista que la configura (Álvarez, Ruiz, Anigstein, & Oyarce, 2021, p. 103). Por tanto, el papel se encamina hacia la mediación que pueda desarrollar acciones orientadas a la promoción del cuidado de la salud, que articule estratégicamente entre los poderes científico, político y comunitario para mejorar las condiciones de salud y de vida como objetivo final de cualquier acción en salud pública.

⁶ Véase Ciclo de Conversaciones Antropología del sur: Ana María Oyarce (Espinoza, Contreras & Campos). En Revista Antropologías del Sur Año 8 N°15 2021 Págs. 269 - 287

Metodología y origen de los datos

Primeramente, dentro del estudio de casos se distinguió el programa PESPI para analizar la noción de agencia que se presenta en las políticas sociales orientadas a los pueblos originarios desde una perspectiva crítica. Mientras que en lo referido a los aspectos metodológicos, los datos corresponden a alrededor de seis años de trabajo colaborativo con población indígena urbana, estrategia desarrollada en un primer momento en el Instituto de Arte, Cultura, Ciencia y Tecnología Indígena de Santiago (IACCTIS). Posteriormente, a través de la contribución en diversos conversatorios, encuentros y escuelas de formación política sobre asociatividad y participación protagónica vinculante con comunidades locales, con especial énfasis en el estudio y análisis de políticas públicas específicas para este actor social. Brindado la posibilidad de trabajar en el ámbito comunitario de manera intersectorial como funcionaria y mediadora intercultural en la Oficina Pueblos Originarios de la Municipalidad de Pudahuel. Por tanto, este tipo de trabajo de campo permite no solo comprender holísticamente los procesos culturales observados, sino tener una mirada a mediano y largo plazo acerca de las transformaciones sociales. Visualizando los cambios en la legislación internacional, la política nacional así como la conformación territorial de las asociaciones indígenas en la zona centro, poniente y sur de la RM. A saber, fortalecido por medio del compromiso y la participación activa en múltiples actividades e instancias de reflexión de carácter conmemorativas, ceremoniales, protocolares y de acción cultural en los territorios.

A partir de una serie de conversaciones *–nutram–* en torno al rol dirigenal desde el modelo de salud mapuche en las periferias, es posible dilucidar ciertas problemáticas que son atinentes a los intereses del I Congreso Internacional sobre Pensamiento Crítico Latinoamericano (UACH, 2024) sobre realzar la producción de un conocimiento situado y crítico que pone en evidencia la condición subalterna y decolonial. Este tipo de contribuciones, bajo el rotulo de pensamiento crítico, cuestiona la naturalización de relaciones de jerarquía, arbitrariedad y exclusión, e invita a conocer, desde los discursos y trayectorias, propuestas que han abierto un camino hacia el diálogo entre acuerdos y desacuerdos que van limitando o permeando lo conocido, viendo el potencial en las capacidades del ser humano en su relación con el medio social.

En este sentido, las palabras cobran sentido en las acciones orientadas para conseguir un objetivo colectivo, exponiendo ideas, problemas y vínculos que convocan a la valoración de experiencias locales en Latinoamérica, en este caso en específico atendiendo los procesos de salud, enfermedad, atención y prevención desde la medicina mapuche.

Acercamiento a las asociaciones indígenas y ruka lawen⁷ en la RM

Según el Censo 2017 (INE), la región Metropolitana de Santiago concentra la mayor cantidad de población indígena del país equivalente al 695.116 (9,8%), es decir, que en la capital vive casi el doble (35%) de personas mapuche que en la IX región de la Araucanía (18%). En esa misma línea referido al estudio de casos comunales de este artículo, el porcentaje de población perteneciente a un pueblo indígena u originario respecto de la población total de la comuna correspondería a; La Pintana con un 15,5% (27.540 hab.), Lo Prado 13,8% (13.274), Pudahuel 12,3% (28.298) y Maipú 9,9% (51.728).

En cada una de ellas, se ejecuta el Programa Especial de Salud y Pueblos Indígenas (PESPI)⁸ a través de asociaciones indígenas que cuentan con personalidad jurídica emitida por la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), asociadas a la Unidad Salud y Pueblos Indígenas en el Servicio de Salud Metropolitano Occidente (Lo Prado y Pudahuel), Central (Maipú) y Suroriente (La Pintana). Donde paralelamente surge el “Consejo Red de Salud Intercultural Warriache” que contribuye como plataforma política a la institucionalidad indígena en la región Metropolitana y V región de Valparaíso a través de la implementación del derecho a la consulta, participación efectiva y amplia con el consentimiento libre, previo e informado, citado en el Artículo 6 N° 1 letra a) y N° 2, y 7 N° 1 oración segunda del Convenio 169 OIT el cual consagra el deber general de los gobiernos de consultar a los pueblos indígenas interesados.

⁷ Casa de salud mapuche

⁸ Centros de Salud Intercultural del Programa PESPI por servicio de salud y comuna, Región Metropolitana, junio – 2023. Fuente SEREMI de Salud RM, Depto. Salud Pública y Planificación Sanitaria, Unidad Salud Intercultural. Programa de Salud Pueblos Indígenas. Revisar en plataforma web GEOPORTAL → Programas de Salud → Salud Intercultural. Link de acceso: <http://geoportel.asrm.cl/>

De este modo, tras la sistematización de datos vinculados a estudios de caracterización etnoterritorial se muestran perspectivas que posibilitan la conceptualización de los discursos en distintas organizaciones situadas en la RM; tales como el Consejo Mapuche de Pudahuel y el Centro de Salud Mapuche Ruka Rayen Foye, la Asociación Indígena We Liwen y la Casa de Salud Aflayai Mapuche Lawen de Lo Prado, la Asociación Indígena Weichafe Domo de Maipú, la Asociación Indígena Inchiñ Mapu con el Programa de Salud Mapu Lawen de La Pintana.

Así pues, se propone una reflexión en torno al cruce que se produce entre la territorialización de un lugar y la participación política producto de las migraciones del siglo XX, donde habita un gran porcentaje de población mapuche, la cual durante las últimas décadas ha gestionado una creciente reactivación de la identidad, siendo una de sus expresiones el derecho a la salud en la ciudad. “De las cosas políticas que han levantado las propias personas mapuche, creo que la salud es la única que ha permanecido en el tiempo y que dentro de lo posible en la región hemos resistido a esta autonomía en el sentido de poder decidir lo que se va a hacer. Finalmente, se tienen espacios ceremoniales por la salud, nos estamos introduciendo en la universidad. En un futuro sabemos que vamos a tener impacto, por eso tenemos que tener un diálogo constante, ese es el trabajo que se ha hecho desde el derecho”. (Manchileo, K, comunicación personal, 24 de octubre del 2023).

Por consiguiente, la acción colectiva de estas asociaciones indígenas está permeada por la cuestión identitaria en la ciudad. Esto, tras la Consulta Indígena (2015-2017) en el ámbito de la salud a partir de los procesos de participación “con” pueblos originarios a raíz de la deuda por inequidades en el acceso a la salud. “Fue una demanda visibilizar la salud mapuche como otra medicina que es existente en este territorio, que de hecho es ancestral, es antes que el Estado chileno. Entonces este diálogo, esta coordinación no solo es local, también es con otras instituciones; la SEREMI y el MINSAL, enlazándolo con el artículo 25 del C.169 donde el Estado debe proveer a las comunidades para que ellos puedan ser administradores de sus recursos”. (Segura, Y, comunicación personal, 04 de octubre del 2023).

En vista de ello, a través del ámbito político de la salud se crean objetivos comunes por medio del rescate y difusión de la medicina mapuche a través del rol del facilitador/a intercultural y el equipo de salud que desarrollan prácticas identitarias por medio del idioma o lengua

materna y el uso de la vestimenta tradicional, ejecutando talleres de huertos colectivos, encuentros de palin y práctica de ceremonias espirituales como el nguillatun, zatun, lawentun. Todas estas acciones están dirigidas al fortalecimiento de la identidad mapuche, tanto en las primeras oleadas de población migrante a la capital, como en las generaciones nacidas en la ciudad, que respetan el carácter reivindicativo y de rescate cultural como principio constitutivo fundamental “Nuestra gente que marchó, que luchó por diferentes temas, por diferentes sectores públicos que hoy tienen unidades, que tienen programas, que tenemos oficinas en diferentes comunas. Decir también que gracias a esos dirigentes hoy podemos estar reunidos, podemos salir con nuestra vestimenta, nuestra lamngen y papay que tienen su kultrun, hacen su ayekan, salen de su casa con ese newen” (Aucañir, S, comunicación personal, 20 de octubre del 2023).

Se propone que estos roles de agencia y dirigencia juegan un papel fundamental en el posicionamiento del pueblo Mapuche y que ha sido posible gracias a sujetos que a la vez resignifican y territorializan el espacio, configurando la salud mapuche como un nuevo lugar de lo político en las dinámicas metropolitanas y contemporáneas. “En cuanto a las condiciones políticas, obviamente hay un trasfondo político en el tema de la salud mapuche dentro de la institucionalidad chilena. No nace en torno a una reflexión del Estado, nace entorno a demandas que, en ciertas coyunturas, los mapuche hacen y que en cierto momento adquieren peso y fuerza por reivindicación” (Paillal, J, comunicación personal, 06 de septiembre del 2023). En consecuencia, la utilización de la noción intercultural es vista como una herramienta instrumental dada su relación con el Estado chileno y a su vez, como un elemento de resistencia en la contemporaneidad. De esta manera, la demanda en salud mapuche emergió como una lucha social y de derechos canalizada a través de una política activista respaldada por un movimiento sociopolítico.

Programa PESPI articulación entre organizaciones e instituciones

Para Walsh (2006) la interculturalidad tiene una significación en América Latina ligada a las geopolíticas de lugar y de espacio, a las luchas históricas y actuales de los pueblos indígenas y negros, y a sus construcciones de un proyecto social, cultural, político, ético y epistémico orientado a la descolonización y a la transformación de formas distintas de pensar y actuar

con relación a y en contra de la modernidad/colonialidad, un paradigma que es pensado a través de la praxis política. (p. 21).

Consecuentemente, la participación efectiva de los actores indígenas en los procesos de toma de decisiones, implica realizar un manejo de los recursos de poder que les permita posicionarse horizontalmente con los funcionarios públicos. Sin embargo, como señala Boccara (2007) esto se circunscribe a las prácticas de etnogubernamentalidad, donde el programa se presenta como un dispositivo de intervención que tiene como meta desarrollar una política de cooperación que evidencia la producción de nuevas relaciones de poder en torno al nuevo espacio social definido como salud intercultural. Concebido también como un espacio contestado y tensionado, tratando de repolitizar el campo de la salud mapuche en particular y el de la salud pública en general. Se puede inferir que la interculturalidad es un tema que le interesa más bien al Estado de cómo poder hacer que los pueblos originarios se comporten.

Para MINSAL, la interculturalidad no aparece relacionada al problema de las relaciones de poder entre el Estado y los pueblos indígenas. Mientras dirigentes/as y facilitadores/as han hecho hincapié en sus discursos sobre la demanda de reconocer constitucionalmente a los pueblos originarios como sujeto político y jurídico. “Hoy vemos más voluntades se podría decir porque no hay reconocimiento para nuestro pueblo. Hemos escuchado la palabra reconocimiento, pero como tal no hay. Como pueblo estamos en constante rescate, en constante lucha por nuestro idioma, nuestra espiritualidad. Porque tenemos una forma de hacer medicina, tenemos una mirada respecto a la salud y la enfermedad” (Cuminao, V, comunicación personal, 03 de octubre del 2023).

Como índice de un horizonte ideal para mejores coexistencias, la interculturalidad se sigue disputando hasta hoy. Empero, transita en los espacios públicos con significados diversos por parte de distintos actores de la sociedad política y civil. Para Briones (2019) resulta interesante explorar el giro ontológico como medio y no como fin teórico en sí mismo, para enfocarse en lo que este lente permite ahora ver/entender/destacar de lo que las demandas indígenas indexicalizan, esto es, presuponen y crean desde sus desacuerdos, pero sigue aun quedando invisible e inaudible (p. 58), es decir, advertir qué diferencias complican nuestra

convivencia presente y de qué modos la invisibilización de algunas de sus aristas contribuye a potenciar desigualdades interseccionadas (p. 63).

“El PESPI tampoco lo puedo desmerecer, pero no es lo que realmente nosotros necesitamos como pueblo, no es nuestra visión de pueblo desde el sistema médico mapuche, con todo lo que significa, con la protección de los saberes, con la valoración de los mismos agentes de salud, no hay una ley de protección para el lawen, el agua, los espacios donde está nuestra medicina, eso no lo tenemos, ni siquiera los machi, lawentuchefe, no están validados ni reconocidos ni por la sociedad ni por el sistema médico ni por la política pública, hay otros países que si lo tienen, yo lo veo súper necesario, pero para eso primero tienen que reconocernos como pueblo antes de reconocer nuestra medicina constitucionalmente” (Llancapan, A, comunicación personal, 19 de octubre del 2023).

En relación a los cambios suscitados por la agencia estatal, primero desde el reconocimiento y el multiculturalismo con una mirada folclorizante, para pasar a la interculturalidad ejemplificada a través de la ejecución de políticas públicas para pueblos originarios. Espinoza, Contreras y Campos (2021) desprenden que el Programa Especial de Salud y Pueblos Indígenas se quedó estancado en un discurso institucionalizado y se burocratizó, y no solo eso, sino que además está reproduciendo hegemonías, el fondo del problema es el modelo neoliberal. Vemos así una política de salud que tiene diversas críticas respecto a su implementación, bajo una lógica intercultural más bien funcional, donde se ha hecho énfasis en la diferencia cultural y se ha tendido muy poco a la transformación de la diferencia colonial (p. 281) para dar cuenta las condiciones objetivas de subordinación, pobreza, sobremortalidad que tienen los pueblos indígenas en toda América Latina y no solamente en Chile.

En resumen y retomando los planteamientos preliminares, la cuestión indígena en la ciudad vista a través de las reivindicaciones del pueblo mapuche, corresponde a un proceso de revitalización cultural en la que una identidad antes ocultada y marcada por el colonialismo de larga duración, irrumpe en la medida que se transforman las condiciones de reconocimiento y de derechos, producto de esta nueva dignidad adjudicado a lo indígena, pero también como resultado de un tejido social que les ha permitido ampliar sus prácticas de cuidados al alero de los procesos de descolonización de saberes.

Reflexiones finales

Desde sus inicios, los programas de salud para pueblos indígenas se han dirigido a entregar una atención de salud con pertinencia cultural. Lo que habla de un escenario emergente de reconocimiento y mayor valoración de este componente en la sociedad. Esto representó un primer intento por establecer una política pública de incorporación de los pueblos indígenas a la modernidad, como un instrumento del Estado para la integración de los indígenas en la vida nacional. Tal asimilación cultural ocurre mediante la introducción de la atención biomédica con pueblos originarios por ser medidas que no han superado un carácter asistencialista, impulsando estrategias asimilacioncitas en el plano de las políticas públicas en salud. Emerge entonces la salud intercultural como estrategia de salud pública capaz de tender un puente entre la medicina indígena y la biomedicina, asumiendo que los sistemas médicos por si solos no son suficientes para atender.

Los cambios acontecidos en estas últimas décadas de globalización exigen a la salud pública a encontrar un nuevo sentido, mediante el cual se pueda comprender y actuar sobre la salud y la vida, y no únicamente sobre la enfermedad, interpretando las nociones de agencia y sus formas de ejercicio del poder, con el propósito de entregar mayor fuerza a la acción social y a las nuevas identidades que luchan por su salud. Por tanto, la superación de la salud pública convencional, radica en dar valor al proceso salud/enfermedad/atención de manera distinta, esto es, ver la salud en su realidad histórica, en su matriz contextual, en su fundamentación vital y no solo como descuento de enfermedad.

A saber, una política o intensión intercultural requiere por conclusión inscribirse tanto en las políticas o acciones sectoriales y del sistema. Como en un proceso mucho más global a nivel de Estado y sociedad, referido a reconocer un marco político histórico y un clima público de opresión y negación de otras culturas, y consecuentemente a establecer sobre nuevas bases los marcos sociopolíticos y jurídicos para la coexistencia y el ejercicio de identidades para la retribución del poder y la participación, ya sea en políticas territoriales, autonómicas, de gobierno y reconocimiento constitucional. A la fecha, esta promesa aún no se ha cumplido.

Por todo lo dicho hasta aquí, es preciso reconocer que si bien las asimetrías de poder fortalecen las relaciones de hegemonía o subalternidad, también generan resistencia en los sujetos que va desde el integracionismo a lo autonómico. Eso indicaría un paso hacia la construcción de la interculturalidad en salud y la búsqueda de acercamiento y diálogo entre saberes, lo cual es posible solo si hay equidad de poder donde la participación permitiría una mejor focalización de recursos, una mayor adecuación de la oferta pública a las demandas sociales y una mayor cercanía a la realidades locales.

No es fácil revertir profundos procesos históricos de opresión y sometimiento, por ello es primordial que los Estados reestructuren las actuales políticas públicas en relación a los pueblos originarios para conformar sociedades más justas y equitativas. La posibilidad de otro mundo en América Latina es posible, pero demanda esfuerzo y compromiso de todos los actores sin excepción, donde se tome conciencia de la exclusión de un sector de la población y se adopten medidas consensuadas para remediarlo.

Referencia bibliográfica

Alarcón M, Ana M, Vidal H, Aldo, & Neira Rozas, Jaime. (2003). Salud intercultural: elementos para la construcción de sus bases conceptuales. *Revista médica de Chile*, 131(9), 1061-1065.

Álvarez Carimoney, A., Ruiz Contreras, M., Anigstein, M. S., & Oyarce, A. M. (2021). Desafíos para la antropología de la salud: Repensando un abordaje teórico-metodológico para la formación, la investigación y la acción. *Revista Chilena De Antropología*, (43), 96–112.

Bengoa, J. (2016). *La emergencia Indígena en América Latina*. Fondo de Cultura Económica.

Bocara, G. (1999). *Etnogénesis Mapuche: Resistencia y Reestructuración entre los Indígenas del Centro-Sur de Chile (Siglos XVI-XVIII)*.

Briones, C. (2019). *Conflictividades interculturales. Demandas indígenas como crisis fructíferas*. CALAS.

Campos, L. (2019). Mapuche en la ciudad de Santiago. Etnogénesis, reconfiguración identitaria y la patrimonialización de la cultura. *Antropologías Del Sur*, 6(11), 135-153.

Carmona, R. (2018). Rukas en la ciudad. Cultura y participación política Mapuche en la región Metropolitana. *Antropologías Del Sur*, 2(4), 67-87.

Cuyul, A. (2013). La política de salud chilena y el pueblo mapuche. Entre el multiculturalismo y la autonomía mapuche en salud. *Salud Problema*, Segunda época, año 7 n°14

Cadena, M. D. L., & Starn, O. (2009). Indigeneidad: problemáticas, experiencias y agendas en el nuevo milenio. *Tabula Rasa*, (10) ,191-223.

Espinoza, Claudio, Contreras, Paula, & Campos, Luis. (2021). Ciclo de conversaciones Antropologías del Sur: Ana María Oyarce Pisani. *Antropologías del sur*, 8(16), 269-287.

Granda, E. (2004). ¿A qué llamamos salud colectiva hoy? *Revista Cubana de Salud Pública*.

Hersch-Martínez, P. (2013). Epidemiología sociocultural: una perspectiva necesaria. *Salud Pública De México*, 55(5), 512-518.

Imilan, W. (2014). Experiencia warriache: espacios, performances e identidades mapuche en Santiago en Poblaciones en movimiento: etnificación de la ciudad, redes e integración. Santiago: Universidad Alberto Hurtado. *Andamios*, 12(27), 365-368.

Jara, Catalina. (2023). *Interculturalidad en salud. Entre autonomía y apropiación: Experiencias y prácticas discursivas en torno al proceso de salud, enfermedad y atención visto a través de la salud mapuche en las comunas de Lo Prado, La Pintana, Maipú y Pudahuel- RM*. [Tesis de pregrado, Universidad Academia de Humanismo Cristiano y Centro de Estudios Interculturales e Indígenas].

Menéndez, E., (1994). Le enfermedad y la curación. ¿Qué es medicina tradicional? *Alteridades*, 4(7) ,71-83.

Organización Internacional del Trabajo OIT. (1989). Convenio N. 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, C169 [Archivo PDF].

Walsh, C. (2006). Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento. En Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial. Buenos Aires: Del Signo [Archivo PDF].

RESEÑA DE MANUEL ÁNGEL BERMEJO CASTRILLO.
TEMPORALIDADES INTERDISCIPLINARES. MADRID, DYKINSON,
2021, 246 PP.

Dr.© Sebastián Vera Briones

sebastian.verab@uacademia.cl.

Director de la Escuela de Derecho

Universidad Academia de Humanismo Cristiano

Para una parte importante de los juristas, la autonomía disciplinaria del derecho ha sido adquirida solo desde la primera mitad del siglo XX, a partir de la obra de Hans Kelsen. En efecto, en el prefacio de la edición alemana de la *Teoría pura del derecho* de 1934, el jurista austriaco señala que su objetivo era el de “elaborar una teoría pura del derecho, es decir, una teoría depurada de toda ideología política y de todo elemento de las ciencias de la naturaleza, y consciente de tener un objeto regido por leyes que le son propias” (Kelsen, 2012, p. 13).

Sin perjuicio de lo anterior, el objetivo del fundador del positivismo jurídico no debe comprenderse como un proceso de abstracción que anule la posibilidad de hacerse cargo de la concreción y temporalidad del derecho. Precisamente la relación propuesta por el autor a partir de los conceptos de “validez” y “eficacia” dan cuenta de una preocupación por captar, dentro de la formalidad de sus objetivos intelectuales, los desplazamientos y relaciones internas de las normas jurídicas.

A su vez, ciertamente la temporalidad ha sido un objeto central en el desarrollo filosófico como puede apreciarse en obras emblemáticas de la Modernidad y del mundo contemporáneo en general. Autores como Kant, Fichte, Hegel o incluso Marx han dedicado esfuerzos importantes para pensar dicha categoría. No obstante, si bien la especificidad de dicho registro conceptual posee una carga explicativa de indudable rigurosidad, no siempre logra permear con éxito las fronteras del conocimiento generado en nuestro tiempo a pasos apresurados, fronteras que además son custodiadas con celo por sus respectivos especialistas.

En este sentido, la obra colectiva *Temporalidades interdisciplinares*, editada por Manuel Ángel Bermejo Castrillo, constituye un conjunto de aportaciones que dirigen su mirada, desde una pluralidad de formas para aproximarse a la realidad, hacia las relaciones entre el derecho —tanto en su dimensión teórica como histórica—, la filosofía y la política.

Estamos frente a un escrito colaborativo que no descuida la preocupación por captar la especificidad del lenguaje técnico del derecho, como consta por ejemplo en el escrito de Enrique Álvarez Cora. Dicha disposición hacia la expresión adecuada de los conceptos y términos que se emplean en el contexto del derecho —que seguramente los juristas podrán agradecer— muestra el acierto del título de la obra en cuanto a su carácter esmeradamente interdisciplinario.

En este orden de ideas, Álvarez (2021) muestra diferentes calificaciones del tiempo jurídico. Lo hará teniendo como punto de partida una comprensión del tiempo jurídico como tiempo interno, esto es, “(...) la noción concreta de tiempo que utilizan las fuentes históricas” (pp. 18-19) frente a una concepción del tiempo externo como pauta o periodización de un conjunto de épocas.

Así, las calificaciones que ofrece el historiador del derecho son un tiempo antiguo visigodo, un tiempo jurídico medieval, un tiempo intermedio y un tiempo jurídico contemporáneo. A partir de una aproximación hacia las fuentes y expresiones propias de las reglas y prácticas jurídicas, observará cómo, por ejemplo, en el caso del tiempo visigodo se intenta expresar un

concepto sólido del tiempo en tanto se busca emular por medio de la ley a Dios y su falta de temporalidad, horizonte al cual deberá entonces aspirar la ley.

Resulta especialmente explicativa la comprensión que se ofrece respecto del tiempo jurídico contemporáneo, en cuanto muestra una conexión que va desde la metafísica kantiana y la subjetivación del tiempo que de esta se obtiene hasta algo tan vigente como lo es la constitucionalización del derecho en nuestro tiempo. Así también, repara en la vocación proyectada hacia el futuro de este tiempo jurídico, lo que necesariamente mostrará el carácter derogatorio y destructivo de dicha comprensión, indicando así que “como el tiempo jurídico se proyecta constantemente, sustancialmente, hacia el futuro, correlativamente deroga o abroga (no solo modifica o revisa) la materia jurídica pasada y presente a toda velocidad” (Álvarez, 2021, p. 47).

Una exploración profunda del tiempo jurídico contemporáneo como la presentada puede resultar bastante reveladora para explicar, por ejemplo, cómo es que dentro del derecho positivo hemos llegado a incorporar reglas y disposiciones que ya no tendrán que simplemente verificarse en cuanto a su cumplimiento o contravención, sino que constituyen, como señala Alexy (1993) al referirse a los principios jurídicos, verdaderos mandatos de optimización, esto es, “(...) normas que ordenan que algo sea realizado en la mayor medida de lo posible” (pp. 86-87). Estos mandatos pareciesen querer captar el futuro en el derecho vigente, aunque no con suficiente éxito si el límite de su incorporación es en términos de una gradación.

Por otra parte, Juan de Dios Bares Partal (2021) muestra la preocupación de Platón por ofrecer una explicación para el cambio de la polis y las fuerzas que dan lugar a dicho proceso, entendiéndola como “(...) la primera filosofía de la historia digna de ese nombre” (p. 68). En efecto, Bares expone que, para el filósofo griego, lejos de entender la ciudad ideal como una construcción ajena al tiempo, esta será susceptible de cambios y degeneraciones producto de su carácter sensible, los cuales si son atendidos con la seriedad con la cual Platón los aborda

permiten una comprensión del tránsito entre los distintos regímenes políticos observados por el pensador antiguo.

En este sentido, Bares da cuenta de distintos elementos que Platón tiene la vista para elaborar su comprensión filosófica sobre la historia. Por un lado, destacará un elemento psicológico en la *República*, en la cual Sócrates muestra algunas de las características de aquellos gobernantes que optan por un determinado régimen político, así como también las preferencias de quienes se identifican con cada uno de ellos; por otro, diferenciará en el *Político* entre regímenes monárquicos, oligárquicos y democráticos, así como también presentará al interior de cada uno de estos una variación virtuosa y otra desviada que permite dar cuenta de la posibilidad de degeneración de cada forma política; finalmente, en las *Leyes* se mostrará la aparición de distintas formas de gobierno a través de la historia que se conocía en ese entonces, así como también la tensión inicial entre asociaciones de carácter simple frente a formas políticas de mayor complejidad que tienen como conflicto interior la conciliación entre la autoridad y la libertad.

De esta manera, Bares muestra un cruce entre sujetos, fuerzas y procesos históricos que estarían presentes en la obra de Platón y que dan cuenta de la preocupación sistemática por comprender las causas inmanentes de dichos procesos a partir de la construcción de una rigurosa filosofía de la historia.

Por otra parte, Manuel Bermejo Castriello examina la dimensión temporal de la norma a partir de los materiales que el positivismo jurídico, heredero de Kelsen como se indicó al inicio de este escrito, ha identificado en las normas del derecho. Así, para predicar que una norma jurídica forma parte de un determinado ordenamiento jurídico en un momento determinado, será necesario atender a los antecedentes dentro de dicho ordenamiento que dotan de validez a la norma que se observa y que hacen posible su aplicación, así como también su eventual derogación.

Bermejo (2021) presenta adecuadamente a Kelsen al atender, además de la validez, la eficacia del derecho. En este sentido, entendiendo la dimensión práctica en la cual la observancia del derecho gravita, el autor entenderá que “(...) la eficacia constituye el efecto práctico de la vigencia y, en consecuencia, una condición para la conservación de esta” (p. 74), circunstancia que por lo demás es compartida por otros esquemas normativos distintos del derecho.

De esta manera, el entrecruzamiento de las explicaciones teóricas sobre la vigencia de la norma y sus manifestaciones concretas puestas en perspectiva histórica, permiten apuntar, por ejemplo, hacia la tensión entre el régimen de fuentes del derecho, específicamente entre la ley y la costumbre. Dicha exposición es realizada a partir del estudio del proyecto del Código civil francés, así como también de la revisión de los proyectos de Código civil en España de los años 1821, 1851 y el propio Código civil español de 1889. Así, y no sin excepciones, la ley habría alcanzado en la tardomodernidad la cúspide jerárquica de las fuentes formales del derecho, en aras de la seguridad jurídica.

A su vez, Oscar Cubo desarrolla de manera comparativa la comprensión de Kant y de Kelsen respecto de la temporalidad e historicidad del derecho. En dicho sentido, respecto de las razones para obedecer el derecho, Cubo (2021) observa la convergencia entre ambos autores respecto de “el deber de obedecer el derecho positivo y la justificación suprapositiva de dicho deber” (p. 139). Al mismo tiempo, observa diferencias respecto del “(...) desarrollo futuro de los ordenamientos constitucionales” (p. 140).

La comparación resulta profundamente pertinente si consideramos la inspiración que la figura de Kant significó para el jurista austriaco, tal y como puede apreciarse en la construcción de una *Teoría pura del derecho* como ciencia del derecho positivo, depurada de otros elementos ajenos a esta, como ya se ha señalado.

A partir de dicho esfuerzo, Cubo destaca la manera en la que Kelsen presenta una explicación dinámica del ordenamiento jurídico a partir del concepto de validez, el cual expone el punto

en común de las distintas normas dentro de un ordenamiento en tanto se establece, en una norma previa, tanto los organismos autorizados para la creación de dichas normas como el procedimiento para tales efectos, todo lo anterior, sin una determinación del contenido específico de dichas normas. En este sentido, la temporalidad del derecho nos lleva a la primera constitución histórica de la cual brota la validez del resto de un ordenamiento, lo que nos conduce a la necesidad de una norma meramente supuesta, que el jurista denomina norma hipotética fundamental.

En este mismo orden de ideas, Cubo destaca que en Kant también se presentan argumentos que exceden los objetivos meramente pragmáticos para la instauración del derecho, los cuales tendrían una naturaleza normativa. En este sentido, en la *Metafísica de las costumbres*, específicamente en la “Doctrina del derecho”, el filósofo de Königsberg planteará la necesidad de salir del estado de naturaleza y de instituir una autoridad política, obligación que si no es cumplida se traduce en la imposibilidad de la instauración de un orden que establezca de manera clara los derechos y deberes de los individuos, incluso en un supuesto en el cual dichos individuos intenten actuar de acuerdo al bien. La razón de lo anterior radica en que a pesar de esta última circunstancia el desacuerdo sería inevitable, y a su vez, el conflicto ocasionado por dicho desacuerdo sería irresoluble. Visto de dicha forma, también en este caso nos encontramos con una autoridad dotada de competencias suficientes para instaurar un ordenamiento jurídico por motivos ajenos al devenir histórico del derecho.

Sin perjuicio de lo anterior, como ya se anunció previamente, Cubo detecta diferencias relevantes entre el jurista y el filósofo. En el caso de Kelsen, a pesar de la expresión de su preferencia por la democracia parlamentaria, no podemos derivar dicha forma política de la construcción formal que se presenta en la *Teoría pura*, puesto que esta expresa un relativismo en torno a lo práctico en cuanto a su contenido; en cambio, en el caso de Kant, sí habría un contenido que se desprende de su comprensión de lo jurídico, el que se expresa en el carácter republicano que podemos observar tanto en la acción del legislador como en la instauración de una democracia representativa.

Otra de las colaboraciones de la obra es la de Ernst Müller, referida al concepto de *Volkgeist* y la historicidad del derecho tanto en Savigny como en Hegel. Al respecto, y tomando como punto de partida la comprensión del derecho de Savigny, el autor explorará la relación entre la teoría liberal moderna del derecho y el concepto de “espíritu del pueblo”, señalando que dicha relación no es solo de carácter externa, sino que también marcará los contenidos internos del concepto de derecho para el jurista alemán.

En este sentido, Müller observará que la vaguedad del concepto “espíritu del pueblo” o *Volkgeist* será semejante a la de otros conceptos fundamentales, así como también que a pesar de dicha circunstancia este concepto ofrecerá los cimientos de la historicidad del pensamiento jurídico de Savigny. Al respecto, y destacando las discusiones del jurista en el contexto posterior a la revolución francesa, el autor afirmará que la influencia del concepto de *Volkgeist* en la explicación del derecho, a partir de su antecedente consuetudinario y no a partir del arbitrio de un legislador, constituye una muestra de dicha fundamentación. Detrás de esta concepción, dirá Müller (2021), habría por una parte una crítica a la codificación napoleónica y su desconocimiento respecto del pasado, pero también habría una crítica al iusnaturalismo, al presentar una articulación histórica que comprende “(...) una tradición y recepción ininterrumpida desde Justiniano hasta la época del propio Savigny” (p. 147). De esta manera, para Müller “(...) Savigny conquistó la autonomía fundamental para el derecho frente a las representaciones concurrentes del orden” (p. 147), a partir de un derecho que podía pensarse a sí mismo.

Será diferente la comprensión de Hegel respecto de la relación entre la legislación y el concepto de *Volkgeist*, posicionándose a favor de la legislación. En el caso del autor de la *Filosofía del derecho* nos encontraríamos con una comprensión del “espíritu del pueblo” que es capaz de expresar la aparición de espíritus individuales del pueblo que apuntan a espíritus nacionales que intentan tomar conciencia de sí mismos. Dicha operación, conllevaría el abandono del pensamiento igualitario iusnaturalista, centrándose en la concreción del concepto que comentamos, pero también implicaría una comprensión ya particularizada del “espíritu del pueblo”.

Si bien Müller destaca también los rasgos reaccionarios del concepto de *Volkgeist* y su descrédito en el discurso político alemán de la actualidad, también indica que se puede apreciar que en Savigny y en la Escuela Histórica del Derecho hay un intento por comprender el propio desarrollo de lo jurídico que queda como “(...) una teoría de la modernización que se queda a medias” (p. 156), la cual podría mostrar la unidad entre posiciones políticas contemporáneas diversas que van desde el populismo antidemocrático de derechas hasta la comprensión jurídica liberal, y no de manera inmediatamente opuesta.

También en una dirección similar, aunque destacando además de manera específica el desarrollo de la historia conceptual como tradición filosófica y la importancia para dichos efectos de la figura de Reinhart Koselleck, Faustino Oncina muestra las contribuciones del autor de *Crítica y crisis* para pensar el tiempo del derecho y de lo político, para luego poner tanto a Kant como a Fichte dentro de la lógica de dicho proyecto.

En efecto, Oncina destaca la vocación interdisciplinaria de Koselleck, en la cual el derecho tendría un papel central. Así lo muestra no solo la marcada influencia de Carl Schmitt en el historiador, sino también la participación del autor en los seminarios y cursos impartidos en dicha área en Heidelberg, su preocupación por una formación académica que excediese lo disciplinario en la universidad de Bielefeld y el carácter históricamente situado de su comprensión sobre el derecho moderno.

Un aspecto central de la contribución de Oncina (2021) es el de relevar la importancia de la comprensión plural sobre los estratos de tiempo en la obra de Koselleck. Dicho aspecto, le permitiría establecer una temporalidad diferenciada para el derecho y para la política. De esta forma, mientras que la temporalidad propia de lo político estará radicada en “(...) la excepcionalidad diacrónica de los acontecimientos” (p. 173), la temporalidad del derecho vendrá dada por “(...) la analogía estructural de las formas de regulación y organización jurídicas, en su aplicabilidad duradera (...)” (p. 173).

En el contexto de una modernidad acelerada que ha descoordinado de manera tajante la relación entre el presente y el pasado, Oncina explora la carencia de sintonía entre el tiempo de lo político y de lo jurídico a partir de Kant y de Fichte. Situando a ambos autores en el marco desarrollado por la historia conceptual y el léxico político alemán de 1750 a 1850 apuntado por Koselleck, el filósofo de la Universidad de Valencia señalará las diferencias entre el trabajo de ambos autores a propósito de la distinción entre el derecho y la moral en relación con la historia.

A partir del distanciamiento de Fichte respecto de la relación entre un plan de la naturaleza que se despliega en la historia a partir de la acción humana planteada por un Kant insuficientemente crítico, se destacará la manera en la cual el autor de la *Doctrina de la ciencia* atiende de forma separada al derecho respecto de la historia y sus rasgos tendientes hacia la inercia producto de la relación con los designios de la naturaleza sugeridos por Kant, situando en cambio lo normativo en la esfera de una autoconciencia que finalmente se consolida en la resistencia de otro “Yo”.

Así también, se destacará cómo el mandato de constituir una república en Kant derivó, como observa Koselleck, en la obligación de dicha institución de manera veloz, cuestión en la cual el propio filósofo de Königsberg habría reparado, tal y como muestra su sugerencia respecto de la necesidad del aplazamiento en la construcción de una legislación acorde a dicho mandato.

De esta manera, señala Oncina, (2021) “Kant y Fichte se erigen en sismógrafos, al llamar la atención sobre un problema en el que ha incidido con énfasis la historia conceptual: la desincronización entre esferas de acción, todavía más lacerante en contextos de crisis: entre política y derecho (...)” (p. 186). Lo relevante, en consecuencia, será atender a dicha falta de coordinación sin incurrir en un estancamiento que no guarde relación con lo político, pero sin un descarrilamiento acelerado que carezca de un grado de estabilidad práctica suficiente para operar como condición de posibilidad de dicha discusión.

Por otra parte, Barbara Picht participa de esta obra con una comparación entre la comprensión de la temporalidad de la modernidad en la obra de Fernand Braudel, de Reinhart Koselleck y de Zygmunt Bauman, la cual es traducida por Pedro García-Durán. Para este propósito, la filósofa somete a un estudio comparado el “tiempo líquido” de Bauman con la comprensión de los tiempos históricos en Braudel y en Koselleck.

De esta manera, Picht señalará que la velocidad de la modernidad no habría cautivado totalmente el interés de Braudel, ya que, si bien el autor distinguirá entre el tiempo de las estructuras —usualmente estable y lento—, y el tiempo de los acontecimientos —de carácter apresurado—, aun así afirmará la singularidad del tiempo. En este sentido, Picht (2021) atenderá a la distinción entre el “tiempo social” y el “tiempo histórico” señalado por Braudel, señalando que mientras en el primero “siempre se hace referencia, visto con exactitud, a una multiplicidad de tiempos” (p. 194), el segundo refiere a un “tiempo único” que no es creado por los seres humanos, y que debe entenderse de manera sinonímica con las expresiones “tempo del mundo” y “tiempo de la historia”. En este último, también comparecería el tiempo social.

En el caso de Koselleck, Picht afirma que habría un interés activo en la aceleración de la modernidad, introduciendo dicha comprensión tanto en duraciones largas como en las duraciones cortas. La repetición sería el elemento clave para la constancia de un fenómeno. Ahora bien, dicha repetición no tendría un carácter uniforme, y allí radica la preocupación por el tempo de dicha reiteración. Es para estos efectos que el académico de Bielefeld incorporaría la posibilidad de que el pronóstico de un suceso futuro sea fallido, lo que nos haría percibir dicho momento como retardado o acelerado.

Finalmente, Picht pone como telón de fondo para las concepciones temporales de Braudel y Koselleck la “Modernidad líquida” de Bauman. En un primer momento, a partir de una “Modernidad pesada” cuya constatación da cuenta de una expansión espacial descrita a partir de ferrocarriles y barcos como desarrollo técnico que da forma al cambio económico y social, tal y como ocurre en el “tiempo social” unificado luego en un “tiempo histórico” como habría

sugerido Braudel; en un segundo momento, se atiende a una “Modernidad liviana” ya no como dominio del espacio sino del tiempo, de la cual daría cuenta la aceleración de Koselleck. De esta manera, dirá Picht (2021) “conciérne a los historiadores hacer más preciso el discurso de Bauman sobre la ‘Modernidad líquida’, imaginativo y conceptual, aunque muy impreciso (...)” (p. 201), tal y como ocurre en las obras que se comparan en este fragmento.

A su vez, también en un registro filosófico, José Manuel Sánchez participa de esta obra a partir del estudio del concepto de simultaneidad y la manera en la que dicho concepto, en su dimensión presente, constituye una imagen de carácter ucrónica.

Al respecto, considerando lo simultáneo como realidades que se cruzan con otras, pero que al mismo tiempo tienen como límite físico la imposibilidad de que dos o más acciones sean llevadas a cabo en un mismo espacio y tiempo, Sánchez plantea que el concepto de lo simultáneo conlleva un carácter ucrónico. Para sostener este carácter atenderá a la lectura cronotópica tanto de la Modernidad como de la Ilustración, las cuales precisamente tendrían un cruce que se puede observar en el trasvasije de los conceptos de la primera y su germinación en la segunda a partir de nuevas formas de comprensión de dichos conceptos.

Valiéndose de Gumbrecht para la comprensión de la simultaneidad, y sin perjuicio de la percepción causada por la aceleración en cuanto al ir más allá de las fronteras de lo físicamente posible, Sánchez introduce en esta argumentación a Mijaíl Batjín y la manera en la cual, bajo el concepto de “cronotopo”, convergen las dimensiones físicas y temporales a modo de constitución de “(...) un momento acósmico, traducidas a un concepto que ‘comprime’, por un lado, la dimensión del espacio y ‘empuja’, por otro, la del tiempo hacia adelante” (Sánchez, 2021, pp. 207-208). Si bien el punto de partida de Batjín es uno de carácter literario, este tendría efectos en el campo sociológico, puesto que en el concepto de “cronotopo” habría “un origen físico que coincide con la noción de ‘cruce’ entre el espacio y el tiempo, superando lo real y cristalizando en lo intencional” (p. 208).

En este sentido, el concepto de “cronotopo” será empleado por Sánchez para caracterizar tanto a la Modernidad como a la Ilustración en cuanto a sus contenidos políticos y sociales, así como también sus respectivos desplazamientos. En dicho sentido, el autor destaca el carácter ucrónico asociado a la saturación del presente y la forma en la que dicha saturación da lugar a una falsa novedad. De esta manera, dirá, “ambas relaciones, la que implica una falsa simultaneidad y la saturada, convierten nuestro presente en un ‘sinsentido’, lo estancan y clausuran un horizonte de expectativa que se imagina como utopía, no solo política sino artística y ucrónica (...)” (Sánchez, 2021, p. 224).

La última colaboración de la obra comentada en este escrito, hecha por Falko Schmieder y traducida del alemán por Manuel Orozco Pérez, se refiere a los aspectos políticos de lo no simultáneo en Ernst Bloch, en Walter Benjamin y en Theodor Adorno. A partir de la comprensión de lo simultáneo de lo no-simultáneo como figura del pensamiento, presente de manera sustantiva en la producción intelectual moderna y la sugerencia de su eliminación a partir del pensamiento posmoderno, el autor circunscribe la discusión respecto de esta figura a los pensadores anteriormente señalados.

Estos tres filósofos, si bien forman parte de la tradición occidental del marxismo contemporáneo, son observados por Schmieder a partir de sus diferencias en torno a la comprensión de la figura comentada, mientras que también defiende que si se quiere renunciar a la simultaneidad de lo no-simultáneo es necesario enfrentar las posiciones sostenidas por estos autores.

En este sentido, según Schmieder, Bloch introduce su comprensión sobre esta figura inicialmente partir de las crisis políticas del siglo XX y sus distintos actores, pero habría adquirido su visión madura a partir de la comprensión del fascismo como una política reaccionaria capaz de interpelar las construcciones conceptuales tradicionalmente lineales del marxismo. Aunque a juicio del autor Bloch no habría logrado ir totalmente más allá de la obsolescencia de una teoría lineal de la historia, de todas formas habría logrado la rehabilitación “(...) de momentos no simultáneos y su dedicación a la dimensión utópica”

(Schmieder, 2021, 235), descartados por el pensamiento estrictamente academicista, a partir de la introducción de distintos estratos de los cuales el pensamiento marxista debiese ser capaz de hacerse cargo.

A su vez, el autor afirma que Benjamin también se habría distanciado “(...) del concepto unidimensional de progreso de la tradición burguesa y de la ortodoxia marxista” (Schmieder, 2021, p. 235) a partir de la consideración del pasado para la acción revolucionaria del presente. En este sentido, sería especialmente relevante lo que ocurre con el concepto de “barbarie” y en la crítica hacia el propio marxismo en torno a su comprensión del progreso que incorpora rasgos específicamente tecnocráticos.

En el caso de Adorno, que a ojos de Schmieder (2021) sería “(...) quien de entre los tres pensadores es el que determina de manera más precisa el teorema de la asimetría en términos de teoría social (...)” (p. 241), se entendería dicha figura del pensamiento a partir de una comprensión en la cual todo desarrollo también implica un retroceso. Si bien dicha exposición podría entenderse como una contradicción discursiva, ha de comprenderse a la vez que dicha contradicción en sus distintas manifestaciones es generada precisamente a partir de las condiciones de producción presentes en la sociedad burguesa.

Finalmente, es necesario señalar que, posiblemente, una breve reseña como la que se expone en este escrito no haga suficiente justicia a la riqueza y profundidad de las contribuciones presentes en la obra comentada. Así también, considerando que el conocimiento de la realidad social tampoco se escapa del vertiginoso tiempo de la Modernidad, es usual encontrar una amplia cantidad de producciones intelectuales que, en sus variantes más ensimismadas, tienen por efecto el amoldamiento de aquello que se observa a partir de las categorías construidas desde cada área del conocimiento. Sin perjuicio de lo anterior, precisamente eso es lo que el lector no encontrará en esta obra. Por el contrario, se puede destacar una intención común en cada una de estas colaboraciones, a saber, una apertura a pensar expresiones de la vida social que, a pesar de sus respectivas parcelas disciplinarias, pueden ser exploradas más allá de dichas fronteras de manera rigurosa y crítica.

A FERNANDO GARCÍA *IN MEMORIAM*:
HERENCIA, RAZÓN Y MUNDO

Mi primera “impresión” filosófica se la debo a Fernando García. Era 1997 cuando entré a estudiar sociología a la Academia de Humanismo Cristiano.

En ese entonces, para un medio adolescente que quiso estudiar literatura pero que, presionado, optó por sociología intentando precisar sus búsquedas en una carrera un poco más “adecuada”, situada y menos un vuelo ciego al fondo del abismo (como podía ser la vida de escritor), encontrarme con esta figura –de hablar pausado, mirada por lo general puesta en el horizonte, de cabellera sempiternamente blanca y con una batería de conceptos que me era totalmente ajena y en principio inaccesible– fue al menos inquietante.

Y lo digo porque Fernando sembró en algunas y algunos de nosotros el corazón de una duda. No una duda, sino *el corazón de una duda*. La necesidad y la urgencia de sospechar, de no comprar de una, de habitar en una suerte de existencial desde el cual se derivaba un estilo, un *canon*, una suerte de régimen de la idea que permitía entender algo, las palabras, las cosas, la lengua; un escepticismo-ético que nos impactaba también políticamente desencadenando una preocupación inmensa por el mundo, con todo lo que esto pueda y quiera decir.

Entonces me di cuenta que más allá del amor por la teoría social, todavía la amo, la sociología como práctica técnica, de métodos, estadísticas y todo esto que de seguro tiene mucho valor, no era para mí el camino. Terminé la carrera porque tocaba y no me podía retobar a esa altura. Pero casi no ejercí el oficio y al año siguiente de egresar entré a estudiar filosofía a la Chile, luego partí a Francia a seguir en la misma y ya no hubo vuelta atrás; me apliqué tras este devenir sin fin; tras la búsqueda de la “fiesta en el centro de la nada” que escribía Jonathan Swift; a una sistemática reproducción de la distancia de la diferencia consigo misma, por

seguir a Derrida. Y de esto sí estoy seguro, lo anterior no habría sido posible sin haber conocido a Fernando y ver en él una huella por venir.

Mientras pensaba qué escribir en torno al personaje, al amigo, al filósofo y al polemista, me di cuenta que lo mejor, tal vez, era insistir en su trabajo como profesor de filosofía y en lo que heredó y hereda en los que fuimos sus alumnos. No seguí la línea filosófica de este profesor, no fui ni soy un defensor de la modernidad, de la razón o de las complejidades de las preposiciones, sino que me volqué a lo que para él era, de alguna forma, la antítesis de su planteamiento filosófico: la deconstrucción, Jacques Derrida, la escuela francesa, el posestructuralismo, los herederos de Althusser, en fin; pero esto poco importa cuando el aliento filosófico primero que estremece se distribuye como un legado que aún muchas y muchos llevamos gracias al con-tacto con Fernando en una sala de clases.

Y aquí quisiera detenerme para pensar la idea de herencia y vincularla al legado de este profesor en sus estudiantes. Y lo haré desde donde puedo.

Escribe Jacques Derrida:

“La deconstrucción más rigurosa no ha pretendido ser nunca [...] algo posible [...] El interés de la deconstrucción, de su fuerza y de su deseo, si ella los tiene, es una cierta experiencia de lo imposible” (1987)

Cito este párrafo para apuntar que la herencia en sentido filosófico es, tal como Derrida lo señala respecto de la deconstrucción, una experiencia de lo imposible. Con esto se quiere decir que la herencia filosófica entendida como un legado coordinado de principio a fin o como un corpus que se movilizaría desde un punto X a un punto Y (quien hereda y el legatario específicamente), sin zigzaguear y sin alterarse en el transcurso de este desplazamiento resulta, desde el pensamiento derridiano, una experiencia imposible y la herencia misma no puede sino ser entendida en el acontecer de una figura imposible.

En este mismo sentido es que Derrida apunta lo siguiente: “Yo me siento un heredero fiel en la medida que sea posible (...) me veo frecuentemente pasar muy rápido frente al espejo de

la vida, como la silueta de un loco (a la vez cómico y trágico) que mata siendo infiel por espíritu de fidelidad” (1998).

La infidelidad es para la herencia su horizonte posible al interior de su condición imposible. Es el gesto infiel quien la derivará a ser potencial huella, trazo o, en último momento, *différance* (entendida como dilación y contexto, espaciamiento y cuerpo) en el centro de la asimilación del legatario. El heredero, como nos dice Derrida, está lejos de ser aquella figura cómoda y sedentaria que espera por la herencia como si fuera un envío dirigido y remitido. Hay, en esta perspectiva, una doble inyunción a la cual el heredero debería responder. Primero, es necesario “saber reafirmar lo que viene «antes de nosotros», y que entonces recibimos incluso antes de escogerlo, y comportarnos entonces como sujetos libres” (2001)

El heredero pasa entonces por la experiencia de asumir aquello que le preexiste sin saber qué es precisamente. No escogemos nosotros a nuestra herencia, ella es quien nos escoge porque intentamos apropiarnos de un pasado que sabemos que es inapropiable, ajeno a cualquier formalización o actualización presente y al que, finalmente, desconocemos en tanto su condición de pleno devenir.

Mas la herencia debe ser reafirmada. “Reafirmar. ¿Qué quiere decir? No solamente aceptar esta herencia, sino reactivarla y mantenerla viva” (2001). La reafirmación de la herencia es una de aquello desconocido que nos escogió y a lo cual, entonces, nosotros debemos darle curso, vida. Reafirmación y reactivación de un legado al cual somos infieles por principio de fidelidad y entonces por principio de responsabilidad. No habría forma de extender una herencia ni de hacerle “justicia” más que alterándola, haciéndola heterogénea e irreductible a cualquier confirmación de un presente performativo y temporal.

Sin embargo, y esta es la segunda inyunción, esta recepción que a la vez es *don* exige, de parte de quien recibe la herencia, una selección, un filtraje o una decisión frente a la posibilidad infinita de lo que se ofrece. Una vez que la herencia nos ha encontrado –o escogido– el heredero debe responsablemente in-fidelizarse alterando aquello que heredará para expandirlo y nuevamente heredarlo. Todo esto al interior de un circuito vivo de

infidelidad por fidelidad que hace de la herencia un acontecimiento siempre en nómade, en fuga.

La herencia de Fernando García para quienes fuimos sus estudiantes es, a mi modo de ver y como decía al principio, la de una duda. No se trataría nunca de reproducir una filosofía que buscó incansablemente y por mucho tiempo situarse en el corazón de las “razones” de la modernidad, sino, justo, de alterar esa herencia y llevarla dentro del pulso filosófico y ser, ahí donde se pueda, testafierros, siempre infieles, siempre corruptos de aquello que en un momento nos conmovió a tal punto que terminó por habitar el resto de nuestra existencia.

Esto fue para mí la filosofía de Fernando García y hoy, que ya no está entre nosotros, enciendo una “razón” en su memoria y lo abrazo donde quiera que esté.

Talca, 28-04-2024

Bibliografía

Derrida, J. *Psyché. Invention de l'autre*, 1987.

Derrida, J., *Points de suspension*, 1988.

Derrida, J., Roudinesco., E. “Choisir son héritage”, 2001.