

“Pensar lo humano en tiempos de inteligencia artificial”

Pedro Huerta Maldonado¹

Editor.

La Revista de la Academia, comprometida con el pensamiento crítico y el diálogo académico interdisciplinario presenta a su comunidad lectora el número misceláneo 41 correspondiente a otoño 2026. En este número se reúnen aportaciones desde diferentes disciplinas y orientaciones de la investigación en el ámbito de las Humanidades y Ciencias Sociales en un contexto mundial interpelado por la necesidad de “pensar lo humano” en relación a las llamadas “inteligencias artificiales”. Bajo estas premisas hemos seleccionado a través de una revisión de pares cinco artículos que abordan desde escenarios ecodistópicos de un mundo mediado por inteligencias artificiales a trabajos que versan sobre la teoría social y cultural de autores como Danilo Martuccelli y Edward Said respectivamente.

Este número invita a pensar “lo humano” en estos tiempos de retos y tensiones que la inteligencia artificial genera al entramado humano, desde una mirada amplia que no solamente se circunscribe al debate sobre las IAs sino también al plano de las Ciencias Sociales, la teoría social y cultural. Cada uno de los artículos incluidos aporta un enfoque crítico y enriquecedor que aborda algunos de estos debates.

El texto introductorio de este número, titulado "**Derechos de autor y lo digital en las políticas culturales chilenas (2005-2024)**" cuyo autor es el académico de la Universidad Gabriela Mistral, Matías Alvarado, examina el vínculo entre los derechos de autor y el

¹ Editor de la **Revista de la Academia** de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, correo electrónico: revista-academia@academia.cl

entorno digital en el contexto de las políticas culturales de Chile durante ese período. Basándose en un análisis documental comparativo, Alvarado aborda cómo dichas políticas han ido incorporando gradualmente elementos de la cultura digital y, más recientemente, avances relacionados con la inteligencia artificial. El autor destaca que estas iniciativas no han logrado configurar una respuesta coherente en términos de propiedad intelectual, lo que ha llevado a que proponga el concepto de "gobernanza fragmentaria" para describir este panorama. Dicho concepto alude a un escenario marcado por diagnósticos sofisticados, marcos normativos obsoletos e iniciativas dispersas. Además, señala que esta fragmentación no solo es producto de limitaciones institucionales, sino también refleja una crisis estructural del régimen de derechos de autor tradicional ante los profundos cambios tecnológicos. En la parte final del artículo, el autor presenta una reflexión donde subraya la urgencia de reexaminar la relación entre cultura, tecnología y propiedad intelectual desde un enfoque integral y cohesivo.

El segundo texto incluido en esta edición de otoño 2026 lleva por título **“Imaginarios ecodistópicos para un postantropoceno: las inteligencias artificiales generales en la narrativa de Horizon Zero Dawn”**. Este trabajo es obra de Esteban Vera Campillay, académico de la Universidad de Playa Ancha, quien analiza el papel de las inteligencias artificiales generales (IAG) como catalizadoras de un futuro postantropocéntrico dentro del conocido videojuego “Horizon Zero Dawn”. Por medio de un detallado estudio de las representaciones de las IAG en la narrativa de esta obra, el autor profundiza en la manera en que estas entidades tecnológicas re-imaginan y reconstruyen un planeta Tierra heredado tras el colapso de la civilización. El análisis aborda las implicancias escatológicas que emergen del colapso ambiental experimentado por la sociedad del siglo XXI y examina cómo el videojuego propone la conformación de un nuevo ecosistema desprovisto de las nociones antropogénicas clásicas sobre la naturaleza. Además, se dedica especial atención al personaje GAIA y su papel crucial en el proceso de reinicio biotecnológico del planeta. A partir de este enfoque, se discuten las posibilidades que ofrece este imaginario ecodistópico para replantear las relaciones entre humanos y tecnologías avanzadas, abriendo camino a nuevas interpretaciones sobre el rol de la tecnología en los límites y transiciones hacia un mundo postmoderno.

El tercer texto incluido en este número, titulado **“La querrela por la cuestión de la filosofía en Latinoamérica entre Humberto Giannini y Joaquín Barceló”**, es obra del académico de la Universidad de Playa Ancha, Martín Ríos López. En él, se explora la intensa disputa filosófica ocurrida durante la década de 1970 en Chile entre Joaquín Barceló y Humberto Giannini, una controversia que pone sobre la mesa tanto la existencia como la viabilidad de una filosofía propiamente latinoamericana. Barceló, defensor de una filosofía hispanoamericana, sostiene que esta se define a través de la actividad de los filósofos y resalta el papel central del lenguaje y la tradición en su configuración. Por otro lado, Giannini adopta el término "Latinoamérica" en su reflexión y cuestiona la ausencia de una tradición filosófica robusta en la región. Ríos sostiene que la postura de Barceló se articula a partir de cinco principios fundamentales sobre el quehacer filosófico, entre los cuales subraya la distinción entre ser un profesor de filosofía y un verdadero filósofo creativo. Asimismo, critica la institucionalización de la filosofía en Chile, señalando que ha fomentado una reproducción de ideas preexistentes, limitando así su capacidad para generar pensamiento original. La discusión de Barceló y Giannini se centra en evaluar si es posible gestar una filosofía genuina desde América Latina, destacando la importancia de un análisis crítico conjugado con una apropiación reflexiva de la tradición filosófica occidental.

El cuarto trabajo que aquí se presenta como parte de este número 41 lleva por título **“Edward Said: crítica, identidad y humanismo, un aporte a la teoría social y las humanidades”**, y es obra del académico de la Universidad Diego Portales, Pablo Álvarez Cabello. En este texto, el autor busca demostrar que los planteamientos del crítico y teórico literario de origen palestino constituyen una contribución significativa para la teoría social moderna y las humanidades, particularmente en lo que respecta al rol de la crítica, las identidades modernas y el humanismo. Estas ideas están en plena consonancia con las corrientes intelectuales contemporáneas, pero también generan un interesante contrapunto al ofrecer una perspectiva crítica sobre el carácter eurocéntrico que prevalece en ciertos debates dentro de estos campos de estudio.

Un quinto aporte destacado en este número misceláneo es el artículo del profesor Andrés Durán Pereira, de la UAcademia, titulado **“De la protección social a las ecologías**

existenciales de sostenimiento. La noción de soportes en Robert Castel y Danilo Martuccelli”. En este trabajo, el profesor Durán explora la noción de soportes desde la perspectiva sociológica de Robert Castel y Danilo Martuccelli, con el objetivo de analizar sus principales implicaciones teóricas y debatir su relevancia para entender cómo los individuos logran sostener su existencia en las sociedades modernas, caracterizadas por la incertidumbre, la inestabilidad y la fragilización de los vínculos institucionales. Durán afirma que, aunque ambos autores critican la representación moderna del individuo como autosuficiente, sus perspectivas difieren en términos de la escala analítica y la naturaleza de los soportes que priorizan. En el caso de Castel, los soportes están vinculados fundamentalmente a la propiedad social, al Estado de bienestar y a la estabilidad que provee el modelo de sociedad salarial, factores que configuran una estructura robusta de protección e integración social. Por otro lado, Martuccelli amplía el concepto al proponer una pluralidad de soportes, los cuales asumen formas heterogéneas —ya sean visibles o invisibles, legítimas o estigmatizadas, institucionales o relacionales—, y cuya comprensión demanda un análisis centrado en las ecologías existenciales específicas de los actores. A partir de esta comparación, Durán argumenta que una sociología centrada en los soportes permite cuestionar no solo las condiciones sociales que producen al individuo, sino también las diversas formas de dependencia, interdependencia y vulnerabilidad que la modernidad tiende a ocultar. En la parte final del artículo, el autor sugiere que combinar estas perspectivas ofrece un enfoque valioso para reflexionar sobre las sociedades latinoamericanas. Bajo este contexto, el Estado emerge simultáneamente como un soporte estructural deseado, pero históricamente intermitente, mientras que los vínculos cotidianos y relacionales desempeñan un rol clave en el sostenimiento de la vida.

El presente número culmina con el comentario al libro **“Los Amantes de la Pataguilla”**. Esta obra, escrita por el profesor y folclorista Fernando Toledo, combina arqueología y ficción para narrar una historia de amor y vida centrada en los primeros habitantes de Chile y posiblemente de América. La novela se inspira en un notable hallazgo arqueológico ocurrido en La Pataguilla, una zona rural cercana a Santa Cruz, ubicada en el corazón del Valle de Colchagua, Chile. Este descubrimiento incluye restos humanos cuya antigüedad se estima en aproximadamente 11,270 años, lo que podría convertirlos en algunos de los más

antiguos del continente. El hallazgo no solo desafía las teorías actuales sobre el poblamiento de América, sino que también nos invita a reflexionar profundamente sobre el aspecto emocional y humano de nuestros ancestros. Es especialmente significativo que los dos cuerpos encontrados se encontraran abrazados, un gesto que subraya la conexión íntima entre ellos y nos anima a considerar nuestra propia humanidad. En un presente donde las inteligencias artificiales reconfiguran y tensionan lo que entendemos por "lo humano", este descubrimiento arqueológico cobra una relevancia inesperada, planteando interrogantes sobre nuestra identidad, nuestras raíces y el significado de pertenecer al entramado humano en un contexto cada vez más tecnológico. Sin más detalles, invitamos a nuestra comunidad lectora a disfrutar del número 41, edición Otoño 2026, de la Revista de la Academia.

DERECHOS DE AUTOR Y LO DIGITAL EN LAS POLÍTICAS CULTURALES CHILENAS (2005-2024)

Matías Alvarado Leyton¹

Resumen:

El artículo analiza la relación entre derechos de autor y lo digital en las políticas culturales chilenas entre 2005 y 2024. A partir de un análisis documental comparado, se examina cómo dichas políticas han incorporado progresivamente la cultura digital y, de manera más reciente, la inteligencia artificial, sin lograr articular una respuesta coherente en materia de propiedad intelectual. Se propone el concepto de gobernanza fragmentaria para describir un escenario caracterizado por diagnósticos avanzados, marcos normativos desactualizados e iniciativas dispersas. Se sostiene que esta fragmentación no solo responde a limitaciones institucionales, sino también a una crisis estructural del régimen autoral moderno frente a las transformaciones tecnológicas. El artículo concluye que es necesario repensar la relación entre cultura, tecnología y propiedad intelectual desde una perspectiva integrada.

Palabras clave: derechos de autor, cultura digital, políticas culturales, inteligencia artificial, gobernanza fragmentaria.

¹ Chileno. Universidad Gabriela Mistral. Correo electrónico: matias.alvarado@ugm.cl.

COPYRIGHT AND DIGITAL TECHNOLOGY IN CHILEAN CULTURAL POLICIES (2005-2024)

Abstract:

This article analyzes the relationship between copyright and the digital environment in Chilean cultural policies between 2005 and 2024. Through a comparative document analysis, it examines how these policies have progressively incorporated digital culture and, more recently, artificial intelligence, without achieving a coherent response in terms of intellectual property. The concept of fragmented governance is proposed to describe a scenario characterized by advanced diagnoses, outdated regulatory frameworks, and dispersed initiatives. It is argued that this fragmentation reflects not only institutional limitations but also a structural crisis of the modern authorship regime in the face of technological transformations. The article concludes by emphasizing the need to rethink the relationship between culture, technology, and intellectual property from an integrated perspective.

Keywords: copyright, digital culture, cultural policy, artificial intelligence, fragmented governance.

Introducción

El advenimiento de la sociedad red ha transformado de manera significativa las condiciones bajo las cuales se producen, circulan y consumen los bienes culturales, lo que ha afectado con especial intensidad a los marcos normativos que, como el derecho de autor, habían sido históricamente concebidos en función de lógicas de escasez, control y delimitación de la copia. Como ha planteado Manuel Castells (2011), la expansión de infraestructuras digitales no solo modifica los canales de comunicación, sino que reconfigura las relaciones sociales, económicas y simbólicas que estructuran la vida contemporánea, para dar paso a un entorno caracterizado por la abundancia, la descentralización y la participación ampliada de los

usuarios. En este contexto, la circulación de contenidos culturales deja de responder a modelos lineales y jerárquicos, y abre paso a dinámicas de reproducción, apropiación y resignificación que tensionan los principios tradicionales de autoría, originalidad y propiedad intelectual. A ello se suma, en los últimos años, la irrupción de tecnologías basadas en inteligencia artificial generativa, las cuales no solo intensifican estas transformaciones, sino que introducen nuevos problemas respecto a la agencia en la creación, la titularidad de las obras y los límites mismos de lo que puede ser entendido como producción cultural, lo que complejiza aún más un campo que ya se encontraba en proceso de redefinición.

En América Latina, estas transformaciones se despliegan en un escenario marcado por profundas asimetrías en términos de acceso, conectividad y desarrollo institucional, lo que tensiona de manera particular la capacidad de los Estados para articular políticas culturales que integren, de forma coherente, los desafíos derivados de la digitalización. Tal como ha advertido la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL, 2024), la expansión de las tecnologías digitales en la región no ha implicado necesariamente una democratización efectiva del acceso a la cultura, sino que, en muchos casos, ha reproducido o incluso profundizado brechas preexistentes, tanto en el plano material como en el simbólico.

En este marco, las políticas culturales han debido enfrentar una doble exigencia: por un lado, promover el acceso, la participación y la circulación ampliada de contenidos culturales; y, por otro, resguardar los derechos de autor en un entorno que dificulta de forma creciente su delimitación y control. En el caso de Chile, esta tensión se expresa en una trayectoria que, si bien ha avanzado en la consolidación de una institucionalidad cultural y en la incorporación progresiva de nociones como derechos culturales, participación y cultura digital, ha mostrado dificultades para traducir estas definiciones en marcos normativos y estrategias sostenidas en materia de propiedad intelectual, cuestión que se hace particularmente evidente al considerar que la propia Política Nacional de Cultura 2017-2022 reconoce la cultura digital como un entorno que redefine los procesos de creación, circulación y recepción de contenidos, al mismo tiempo que identifica problemas asociados a la propiedad intelectual en dichos contextos (MINCAP, 2017).

En este escenario, el presente artículo se propone analizar la relación entre derechos de autor y lo digital en las políticas culturales chilenas desarrolladas entre 2005 y 2024 sosteniendo como hipótesis que, en Chile, los derechos de autor no han sido establecidos producto de una política pública coherente y sistemática o, al menos, que en los últimos años han tendido a quedar rezagados frente a la velocidad de las transformaciones tecnológicas. Su relación con las nuevas tecnologías ha sido construida más bien a partir de iniciativas puntuales, descoordinadas e impulsadas, sobre todo, por actores privados o, en el mejor de los casos, a través de proyectos públicos que, tras su realización, carecen de continuidad. Tal situación permite dar cuenta de una gobernanza fragmentaria en la materia.

Para abordar esta hipótesis, el artículo se basa en un análisis documental cualitativo y comparado de las políticas culturales chilenas elaboradas entre 2005 y 2024, entendidas como instrumentos programáticos que condensan las orientaciones del Estado en materia cultural. El corpus está compuesto por los documentos oficiales correspondientes a los ciclos 2005-2010, 2011-2016, 2017-2022 y 2024-2029, mismos que son examinados mediante una estrategia de codificación temática orientada a identificar la presencia, la ausencia y la transformación de categorías vinculadas a derechos de autor, cultura digital e inteligencia artificial. Este análisis se complementa con una lectura interpretativa informada por marcos teóricos provenientes de los estudios culturales y la sociología de la tecnología, así como con la triangulación de literatura especializada en propiedad intelectual, con el fin de situar los hallazgos en un contexto más amplio. La comparación entre los distintos instrumentos permite, finalmente, identificar continuidades, quiebres y vacíos en la forma en que el Estado chileno ha abordado la relación entre autoría y digitalización.

En términos estructurales, el artículo se organiza en tres apartados. En primer lugar, se presentan algunas consideraciones teórico-contextuales fundamentales para comprender la aproximación del Estado a la cultura y, específicamente, a los derechos de autor. En segundo lugar, se analizan las políticas culturales correspondientes a los distintos gobiernos del período para dar cuenta de sus definiciones respecto a la propiedad intelectual y su relación con lo digital. En tercer lugar, y finalmente, se exponen los resultados del análisis en función de la hipótesis planteada a partir de la propuesta de una lectura crítica del estado actual de la gobernanza de los derechos de autor en entornos digitales en Chile.

Consideraciones teórico-contextuales

El problema de la autoría, lejos de constituir una categoría estable o natural, ha sido objeto de una progresiva problematización en la teoría contemporánea, en particular a partir de los trabajos de Michel Foucault y Roland Barthes, quienes cuestionaron la centralidad del autor como origen unívoco del sentido. En este marco, la “función autor” (Foucault, 1999) no debe ser entendida como una propiedad inherente al sujeto, sino como una construcción histórica vinculada a regímenes de saber, dispositivos institucionales y formas específicas de control del discurso. De manera similar, Barthes (1987) propuso la “muerte del autor” como una forma de desplazar el énfasis hacia el lector y los procesos de significación, lo que debilitó la idea de una autoridad originaria sobre la obra. Esta discusión fue posteriormente complementada por Woodmansee (1984), quien mostró que la figura del autor moderno es inseparable del surgimiento de la propiedad intelectual en el siglo XVIII, en tanto dispositivo que permite asignar valor económico y jurídico a la producción simbólica. En este sentido, la autoría no solo constituye una categoría estética o filosófica, sino también una institución profundamente imbricada con las formas de organización económica y legal de la cultura.

En continuidad con lo anterior, el desarrollo del derecho de autor moderno puede ser entendido como la cristalización jurídica de esta figura del autor individual, que le otorga un conjunto de derechos exclusivos sobre la reproducción, la distribución y la explotación de sus obras. Sin embargo, como han señalado autores como Lawrence Lessig (2004) y James Boyle (2008), este régimen se encuentra atravesado por tensiones estructurales entre el acceso a la cultura y la protección de los intereses privados, en especial en un contexto marcado por la expansión de las tecnologías digitales.

En efecto, la digitalización ha erosionado las condiciones materiales que sustentaban el modelo tradicional de propiedad intelectual, basado en la escasez y el control de la copia, para dar paso a un entorno caracterizado por la abundancia, la replicabilidad y la circulación global de contenidos. Esta tensión no solo afecta a las obras generadas en entornos digitales, sino también a los mecanismos patrimoniales mediante los cuales los titulares buscan controlar, licenciar o rentabilizar nuevos usos tecnológicos, cuestión particularmente visible en discusiones recientes sobre música, derechos conexos y modelos de inteligencia artificial

generativa (Gozalbez, 2025). En este escenario, el derecho de autor se enfrenta a una paradoja fundamental: mientras más se intensifica la capacidad de difusión cultural, más se refuerzan los mecanismos de control jurídico sobre dicha circulación, generando conflictos persistentes entre usuarios, creadores, intermediarios y plataformas.

Esta transformación se inscribe, a su vez, en un proceso más amplio de reconfiguración de la cultura en el marco de la sociedad red. Como ha planteado Manuel Castells (2011), las infraestructuras digitales no solo modifican los canales de comunicación, sino que alteran de forma profunda las relaciones de producción, circulación y consumo cultural, desplazando modelos centralizados hacia estructuras descentralizadas y reticulares. En esta misma línea, Nick Srnicek (2018) ha mostrado cómo el capitalismo de plataformas introduce nuevas formas de intermediación basadas en la extracción y el procesamiento masivo de datos, que han configurado ecosistemas en los cuales los contenidos culturales circulan bajo lógicas algorítmicas y modelos de negocio altamente concentrados. En Chile, estos cambios fueron advertidos tempranamente desde el ámbito jurídico, en especial al analizar cómo las infracciones al derecho de autor comenzaron a desplazarse desde soportes materiales hacia entornos como el *streaming*, el *linking*, el rípeo o las redes *peer to peer*, lo que ha hecho más compleja la identificación de responsabilidades y la aplicación de la Ley N° 17.336 (Grunewaldt Cabrera, 2013). Así, no se trata simplemente de una ampliación de los medios de difusión, sino de una transformación estructural del ciclo cultural en su conjunto, en la que categorías como autor, obra y público requieren ser repensadas (García Canclini, 2014).

Es en este punto donde la irrupción de la inteligencia artificial introduce un quiebre particularmente significativo. A diferencia de etapas anteriores de la digitalización, en las que las tecnologías operaban sobre todo como herramientas de mediación, los sistemas de inteligencia artificial generativa son capaces de producir contenidos que, en términos funcionales, pueden ser considerados como obras culturales, lo que desafía directamente las nociones tradicionales de autoría, originalidad y titularidad. Si bien esta discusión se ha acelerado con los modelos generativos recientes, no es del todo nueva: ya en la década de 2010 se advertía que la inteligencia artificial podía operar como una herramienta facilitadora de procesos creativos protegibles, lo que tensionaría la frontera entre asistencia técnica y creación autónoma (Díaz-Limón, 2016).

Como señala Azuaje Pirela (2025), las tensiones entre inteligencia artificial y derecho de autor se concentran en aspectos como el uso de obras protegidas para el entrenamiento de sistemas; la necesidad de nuevas excepciones, como la minería de textos y datos, y la atribución de derechos sobre creaciones algorítmicas. De manera similar, Jadresic Simonetti (2024) plantea que la posibilidad de que una inteligencia artificial genere obras protegibles obliga a reconsiderar quién –o qué– puede ser titular de derechos de propiedad intelectual, mientras que Chávez Valdivia (2020) advierte que los marcos legales actuales no se encuentran preparados para enfrentar estos desafíos, en especial en lo relativo a la titularidad y el eventual reconocimiento de personalidad jurídica de sistemas autónomos.

A nivel global, estas transformaciones han dado lugar a un creciente debate en torno a la necesidad de adaptar los sistemas de propiedad intelectual a las nuevas formas de creación mediadas por tecnologías digitales. En el caso del Norte global, sobre todo en la Unión Europea y el Reino Unido, se han desarrollado discusiones en torno a la posibilidad de reconocer derechos sobre obras generadas por inteligencia artificial, así como la introducción de excepciones para el uso de datos en procesos de entrenamiento algorítmico. No obstante, como señala Osorio Umaña (2025), incluso en estos contextos, el requisito de originalidad continúa siendo un criterio central que dificulta la protección de obras creadas de manera autónoma por sistemas de inteligencia artificial. En América Latina, por su parte, el panorama se caracteriza por una combinación de avances parciales y vacíos normativos significativos. Tal como indica Palma Peña (2025), la inteligencia artificial generativa plantea la necesidad de desarrollar marcos regulatorios que integren derechos de autor y licencias abiertas, especialmente en el ámbito de la ciencia abierta y la producción de conocimiento. Asimismo, Ventura Ramos y Álvarez Montalván (2024) destacan que, si bien la autoría humana sigue siendo un principio central, resulta necesario avanzar hacia modelos híbridos que reconozcan la intervención de sistemas automatizados en los procesos creativos.

En el caso de Chile, estas tensiones adquieren características específicas, vinculadas tanto al desarrollo de su institucionalidad cultural como a la evolución de su marco normativo en materia de propiedad intelectual. De manera tradicional, el derecho de autor ha sido concebido como un derecho asociado a la persona natural creadora de una obra original, en concordancia con lo establecido en la Constitución y en la Ley N° 17.336 de Propiedad

Intelectual. Sin embargo, el avance de las tecnologías digitales y, de forma más reciente, de la inteligencia artificial, ha puesto en evidencia las limitaciones de este enfoque, particularmente en lo relativo a la atribución de derechos sobre obras generadas mediante procesos automatizados. Como advierte Araya Paz (2020), la inteligencia artificial ha introducido una serie de interrogantes jurídicas que van desde la responsabilidad hasta la titularidad de derechos, lo que evidencia la necesidad de repensar los marcos regulatorios existentes. En este contexto, y en línea con lo planteado en el presente artículo, es posible sostener que la relación entre derechos de autor y tecnologías digitales en Chile se ha desarrollado de manera fragmentaria, sin una articulación sistemática que permita responder de forma coherente a los desafíos contemporáneos, lo que hace necesario un análisis crítico de las políticas culturales en tanto espacio privilegiado para observar estas tensiones.

Políticas culturales en Chile y la (des)articulación entre derechos de autor y lo digital

En la actualidad, la institucionalidad cultural chilena puede ser leída a partir de cuatro ciclos de formulación e implementación de políticas culturales: 2005-2010, 2011-2016, 2017-2022 y 2024-2029. Cada uno de estos ciclos, como se puede suponer, responde a distintos gobiernos democráticamente sucedidos en el país, pero también a transformaciones más amplias en la forma en que el Estado ha entendido la cultura, su relación con la ciudadanía, su inserción en los circuitos económicos y, de manera más tardía, sus vínculos con la digitalización. En este sentido, el análisis de las políticas permite observar no solo aquello que cada documento declara, sino también sus silencios, omisiones y desplazamientos, sobre todo cuando se examina la relación entre derechos de autor, nuevas tecnologías y cultura digital.

“Chile quiere más cultura: Definiciones de política cultural 2005-2010” se inscribe en un momento fundacional de la institucionalidad cultural chilena, en especial tras la creación del Consejo Nacional de la Cultura y las Artes (CNCA). El documento parte de un diagnóstico marcado por la superación del “apagón cultural” y por la necesidad de situar la cultura en el centro del desarrollo nacional, entendiendo que esta no debe ser “sólo un aderezo que se considere ocasional y episódicamente”, sino parte constitutiva de la identidad y el desarrollo del país (CNCA, 2005, p. 3). Desde esa perspectiva, la política enfatiza la creación artística,

las industrias culturales, la difusión, el acceso, el patrimonio y la institucionalidad, en un marco todavía marcado por una comprensión predominantemente analógica del ecosistema cultural. No obstante, el documento sí advierte, aunque de manera general, que la política debe “adoptar el uso de progresos tecnológicos recientes que han creado nuevos medios, tanto electrónicos, audiovisuales como informáticos” (p. 14), así como asumir “los desafíos que imponen las nuevas tecnologías” conforme a estándares internacionales de protección (p. 17).

Ahora bien, pese a estas formulaciones, el modo en que la política 2005-2010 aborda la relación entre tecnologías, derechos de autor y circulación digital resulta todavía limitado. La mención más concreta en esta materia aparece cuando el documento propone “promover el desarrollo de un sistema abierto y exhaustivo de información de las obras y producciones artísticas nacionales” que hiciera disponible dicho catastro “a nivel mundial, en especial en las redes digitales, como Internet” (CNCA, 2005, p. 19). Esta medida es relevante porque reconoce de manera temprana el potencial de las redes digitales para la difusión de la creación nacional; sin embargo, su formulación se mantiene centrada en el acceso, la información y la circulación, no en la problematización del derecho de autor como régimen tensionado por esas mismas tecnologías. En otras palabras, lo digital aparece como soporte de difusión y ampliación de públicos, pero no como una transformación estructural de las condiciones de producción, copia, distribución y apropiación cultural.

De este modo, en lo que respecta a los derechos de autor, la política 2005-2010 los presupone como parte del marco de fortalecimiento de la creación y las industrias culturales, pero sin desarrollar una reflexión específica sobre su adecuación a entornos digitales. Esta omisión resulta significativa si se considera que, ya en ese período, la reproducción digital, el intercambio de archivos y la circulación en línea comenzaban a tensionar los mecanismos tradicionales de protección y fiscalización. En este sentido, más que una ausencia absoluta de referencias a la tecnología, lo que se observa es una incorporación instrumental de lo digital, subordinada a objetivos de difusión y acceso, sin que ello derive en una discusión sobre autoría, titularidad, licenciamiento o nuevos modelos de circulación cultural. Esta primera política sienta, así, una base relevante para la institucionalidad cultural, pero deja

instalado un desfase temprano entre las transformaciones tecnológicas y la capacidad del Estado para pensarlas desde el derecho de autor.

La “Política Cultural 2011-2016”, publicada nuevamente por el CNCA, introduce un desplazamiento importante, en la medida en que comienza a nombrar de manera más explícita la relación entre creación artística, industrias culturales, tecnologías y derechos de autor. El documento se presenta como resultado de un proceso participativo, reflexivo e inclusivo, orientado a recoger diagnósticos y propuestas de la comunidad artística y cultural del país (CNCA, 2011, pp. 13-14). En ese marco, entre sus acciones relevantes se declara la necesidad de “fortalecer y actualizar las normativas y legislación relacionadas con el arte y la cultura”, “fortalecer el reconocimiento de los derechos de autor” y “vincular la creación artística con los nuevos medios y tecnologías” (p. 14). Esta formulación marca una diferencia respecto del ciclo anterior, pues el derecho de autor deja de operar únicamente como supuesto implícito y pasa a ser nombrado como una materia que requiere reconocimiento y fortalecimiento dentro de la política cultural.

Sin embargo, este avance convive con una limitación importante. La política 2011-2016 reconoce el problema, pero no parece traducirlo en una estrategia específica capaz de articular derechos de autor, tecnologías digitales y transformación del ciclo cultural. De hecho, en el mismo documento se plantea la necesidad de “promover el intercambio y circulación de contenidos culturales a través de las nuevas tecnologías de la información” (CNCA, 2011, p. 14), cuestión que evidencia un interés por la circulación digital, pero no necesariamente una reflexión sobre los conflictos jurídicos, económicos y culturales que esta circulación supone. Así, lo digital aparece como medio de acceso, participación e intercambio, mientras que el derecho de autor es mencionado como ámbito a fortalecer, pero ambos elementos no terminan de integrarse en una arquitectura común de política pública.

En este sentido, la política 2011-2016 puede ser leída como un momento de reconocimiento declarativo. En ella ya no existe la misma invisibilización del ciclo anterior, pero tampoco se configura una gobernanza coherente de los derechos de autor en entornos digitales. El

problema es nombrado, incluso con cierta claridad, pero permanece disociado de instrumentos, metas o mecanismos de implementación capaces de responder a los desafíos emergentes. Esta disociación es clave para la hipótesis del artículo, pues muestra que el Estado chileno comenzó a identificar la relación entre creación, tecnologías y derecho de autor sin abandonar, sin embargo, una comprensión del régimen autoral centrada en su fortalecimiento clásico, más que en su revisión o adaptación a las nuevas condiciones digitales.

El punto de inflexión conceptual se produce con la “Política Nacional de Cultura 2017-2022”, elaborada en el contexto de creación del Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio (MINCAP). A diferencia de las políticas anteriores, este documento declara expresamente un desplazamiento hacia una comprensión de la cultura desde los derechos, el territorio y la ciudadanía cultural. En su presentación, se señala que el documento busca romper con la lógica limitada de “proveer servicios” para enmarcarse “en un enfoque de derecho, que fortalezca una relación recíproca entre el Estado y la ciudadanía” (MINCAP, 2017, p. 9). Este cambio es relevante, porque permite ampliar el análisis cultural más allá de la creación artística y de las industrias culturales, e incorporar dimensiones como la participación, la diversidad, la mediación, el territorio y el acceso.

En ese marco, la política 2017-2022 integra, por primera vez, una sección específica sobre cultura digital, definida como “un concepto dinámico que refiere al desarrollo de espacios y formas de relación entre las personas y los nuevos medios de creación, producción, circulación y recepción de contenidos” (MINCAP, 2017, p. 91). El documento añade que la cultura digital debe entenderse como “un medio o contexto que modifica la construcción de los vínculos sociales” (p. 91). Esta formulación marca un salto cualitativo respecto de los ciclos anteriores, pues lo digital deja de aparecer únicamente como herramienta o soporte, para ser conceptualizado como un entorno que transforma las relaciones culturales. Además, el documento reconoce que la creatividad digital tensiona el ciclo cultural al señalar que “se localiza tanto en la gestación como en la comunicación de las obras y productos”, que rompe y complejiza “el tradicional orden secuencial predefinido” (p. 92).

Pese a este avance conceptual, esta política evidencia los límites de su traducción programática. En su diagnóstico se reconocen problemáticas como la brecha digital, la falta de adaptabilidad del Estado, la escasa distribución de arte y prácticas digitales, las herramientas digitales subutilizadas y, de manera especialmente relevante para este artículo, “el problema de la propiedad intelectual en la cultura digital” (MINCAP, 2017, pp. 94-95). Es decir, la política no solo conceptualiza la cultura digital, sino que también identifica de manera explícita la propiedad intelectual como una zona de tirantez. Sin embargo, el documento no desarrolla una estrategia robusta para resolver esa tensión, ni establece mecanismos claros para abordar cuestiones como licencias, circulación de contenidos, plataformas, reutilización, obras derivadas o prácticas colaborativas. De este modo, la política 2017-2022 constituye un hito en términos de diagnóstico, pero también confirma la brecha existente entre reconocimiento conceptual y capacidad institucional de implementación.

La “Estrategia Quinquenal Nacional 2024-2029” se desarrolla en un escenario todavía más complejo, marcado por la consolidación de las plataformas digitales, los efectos de la pandemia de COVID-19 y la irrupción pública de la inteligencia artificial generativa. El documento reconoce que “el acceso masivo a las nuevas tecnologías ha modificado los patrones de conducta y de consumo”, y ha impactado en la relación de las personas con las culturas, las artes y los patrimonios, así como “sus formas de creación y distribución” (MINCAP, 2024, p. 11). A ello agrega, de manera significativa, que “la introducción de la inteligencia artificial en la vida cotidiana genera nuevas preguntas y desafíos urgentes” (p. 11). Esta afirmación sitúa a la IA como una problemática ya reconocida por la planificación cultural nacional.

Asimismo, la política 2024-2029 se presenta explícitamente como una “hoja de ruta” destinada a “planificar y orientar estratégicamente las políticas culturales” (MINCAP, 2024, p. 5), indicando que una buena planificación es necesaria para que estas logren “coherencia” y produzcan un “verdadero impacto” en la ciudadanía y el sector (p. 5). En sus objetivos estratégicos, además, incorpora el uso de tecnologías y medios digitales al proponer “promover el acceso universal, descentralizado y sostenible a la diversidad de bienes y servicios culturales, artísticos y patrimoniales, incorporando el uso de nuevas tecnologías y

medios digitales” (p. 73), así como “fortalecer la difusión de la oferta cultural, artística y patrimonial en los territorios, incorporando el uso de nuevas tecnologías y medios digitales” (p. 73). En apariencia, entonces, esta estrategia ofrece una arquitectura más sistemática que sus predecesoras al integrar objetivos, validaciones técnicas, ciudadanas y políticas, y un lenguaje de gobernanza más explícito.

No obstante, al observar el lugar específico de los derechos de autor dentro de esta estrategia, reaparece el problema central del artículo. Aunque la IA es reconocida como un desafío urgente y las nuevas tecnologías aparecen vinculadas al acceso, la difusión y la planificación cultural, el documento no desarrolla una respuesta específica sobre las tensiones entre derecho de autor, entrenamiento de sistemas de IA, titularidad de obras algorítmicas, licenciamiento o gestión colectiva. Incluso cuando la estrategia define la gobernanza cultural como un “proceso multiescalar” orientado a la coordinación institucional y a una toma de decisiones “equilibrada, coordinada y transparente” (MINCAP, 2024, p. 72), esta noción no se traduce en una gobernanza específica de la propiedad intelectual digital. Así, la estrategia ofrece mejores condiciones institucionales para pensar el problema, pero no resuelve todavía la desarticulación entre cultura digital, inteligencia artificial y derecho de autor.

En este contexto, el recorrido por las cuatro políticas permite sostener que la relación entre derechos de autor y tecnologías digitales ha transitado desde una presencia marginal o instrumental hacia un reconocimiento progresivamente más explícito, aunque todavía insuficiente. En 2005-2010, lo digital aparece como soporte de difusión; en 2011-2016, como nuevo medio vinculado al fortalecimiento de los derechos de autor; en 2017-2022, como cultura digital y espacio de transformación del ciclo cultural; y en 2024-2029, como infraestructura de acceso, difusión y desafío intensificado por la inteligencia artificial. Sin embargo, en ninguno de estos ciclos se observa una política integrada de derechos de autor en entornos digitales. El resultado no es una ausencia total de preocupación estatal, sino una gobernanza fragmentaria: diagnósticos avanzados, formulaciones normativas generales, objetivos de acceso y difusión, pero escasa articulación entre política cultural, regulación tecnológica y propiedad intelectual.

Resultados y discusión: la gobernanza fragmentaria del derecho de autor en la era digital

El análisis comparado de las políticas culturales chilenas entre 2005 y 2024 permite identificar una trayectoria que, si bien evidencia un reconocimiento progresivo de las transformaciones asociadas a la digitalización, no logra consolidarse en una respuesta coherente en materia de derechos de autor. En efecto, mientras la política 2005-2010 invisibiliza prácticamente la dimensión digital del problema, la de 2011-2016 introduce un reconocimiento incipiente pero de carácter declarativo, la de 2017-2022 incorpora la cultura digital como eje estructurante y la de 2024-2029 amplía el horizonte hacia tecnologías emergentes como la inteligencia artificial, ninguna de ellas articula de manera sistemática la relación entre creación, circulación digital y propiedad intelectual. Este tránsito, lejos de expresar una evolución lineal hacia mayores niveles de integración, pone de manifiesto una acumulación de diagnósticos no resueltos, en la cual cada política reconoce nuevas dimensiones del problema sin hacerse cargo de las tensiones heredadas. Es precisamente en esta superposición de capas discursivas, sin una traducción efectiva en instrumentos normativos o estrategias sostenidas, donde se configura lo que aquí se propone conceptualizar como una forma de gobernanza fragmentaria del derecho de autor en el contexto digital.

Dicha gobernanza fragmentaria puede ser entendida como una modalidad de intervención pública caracterizada por la ausencia de articulación entre distintos niveles y dimensiones del problema, en la cual coexisten discursos avanzados –como aquellos vinculados a la cultura digital o a los derechos culturales– con marcos regulatorios que permanecen anclados en concepciones tradicionales de autoría y propiedad intelectual. En este sentido, no se trata simplemente de una falta de regulación, sino de una descoordinación estructural entre las políticas culturales, las políticas tecnológicas y los marcos jurídicos que regulan la producción y la circulación de bienes culturales.

Para efectos del análisis, la gobernanza fragmentaria puede ser operacionalizada a partir de al menos cuatro dimensiones interrelacionadas: una dimensión discursiva, en tanto las políticas incorporan progresivamente el lenguaje de la cultura digital sin traducirlo en instrumentos efectivos; una dimensión normativa, caracterizada por marcos legales que no

dialogan con las transformaciones tecnológicas; una dimensión institucional, en la medida en que distintos organismos abordan el problema sin una coordinación sostenida; y una dimensión programática, observable en la proliferación de iniciativas parciales que no se consolidan en una estrategia de política pública integrada. Tal como ha señalado la literatura especializada, los sistemas de propiedad intelectual enfrentan crecientes dificultades para adaptarse a entornos caracterizados por la reproducción ilimitada, la circulación global y la intermediación tecnológica (Lessig, 2004; Boyle, 2008), situación que se ve profundizada por la incorporación de nuevas capas tecnológicas que complejizan aún más el escenario. En el caso chileno, esta desarticulación se expresa en políticas que identifican correctamente los desafíos, pero que no logran traducirlos en estrategias coherentes, reproduciendo así una brecha persistente entre diagnóstico y acción.

Este problema no puede ser reducido solo a una falencia institucional o a una falta de voluntad política, sino que debe ser comprendido en el marco de una transformación más profunda del régimen autoral moderno. Como se discutió en el apartado teórico, la figura del autor individual, así como las nociones de originalidad y titularidad sobre las cuales se construye el derecho de autor, responden a condiciones históricas específicas que se ven crecientemente tensionadas en entornos digitales. La irrupción de la inteligencia artificial, en particular, introduce un quiebre cualitativo en este proceso, puesto que no solo facilita la reproducción y circulación de contenidos, sino que participa activamente en su generación, desafiando directamente los fundamentos del sistema. En este contexto, problemas como el uso de obras protegidas para el entrenamiento de modelos, la atribución de derechos sobre creaciones algorítmicas o la definición misma de originalidad adquieren una centralidad inédita (Azuaje Pirela, 2025). Como advierte Jadresic Simonetti (2024), la posibilidad de que sistemas autónomos generen obras protegibles obliga a reconsiderar quién puede ser titular de derechos de propiedad intelectual, mientras que Osorio Umaña (2025) muestra cómo incluso en contextos regulatorios avanzados persisten dificultades para adaptar criterios clásicos, como el de originalidad, a estas nuevas formas de creación. Así, la fragmentación observada en las políticas culturales chilenas puede ser leída también como una expresión local de una crisis estructural más amplia.

No obstante, el caso chileno presenta características específicas que permiten profundizar esta lectura. En particular, la ausencia de una política pública integrada en materia de derechos de autor y lo digital ha sido compensada, en gran medida, por una serie de iniciativas dispersas, muchas de ellas impulsadas por actores privados o por sectores específicos de la industria cultural. Esta dinámica ha dado lugar a un ecosistema en el cual las respuestas a los desafíos tecnológicos se desarrollan de manera desigual, sin una coordinación efectiva entre los distintos actores involucrados. Un ejemplo de ello puede observarse en el ámbito de la música y los contenidos audiovisuales, donde el uso de obras protegidas en modelos de inteligencia artificial ha abierto debates en torno a esquemas de licenciamiento, gestión colectiva y distribución de beneficios, sin que exista aún un marco regulatorio claro que articule estas dimensiones (Gozalbez, 2025). De este modo, más que una ausencia total de respuestas, lo que se observa es una proliferación de soluciones parciales que, al no integrarse en una estrategia común, contribuyen a reforzar la fragmentación del sistema.

En este escenario, el análisis realizado permite sostener que la gobernanza de los derechos de autor en Chile, particularmente en relación con lo digital y la inteligencia artificial, se configura como un campo en disputa, en el cual convergen –y muchas veces colisionan– distintos marcos normativos, intereses económicos y concepciones culturales. Desde esta perspectiva, el problema no radica únicamente en la necesidad de actualizar la legislación o de incorporar nuevas tecnologías en las políticas culturales, sino en la urgencia de repensar de manera integral la relación entre cultura, tecnología y propiedad intelectual. Ello implica no solo revisar las categorías jurídicas tradicionales, sino también avanzar hacia formas de política pública capaces de articular, de manera coherente, los distintos niveles del problema para superar la lógica fragmentaria que ha caracterizado el desarrollo reciente del campo. En última instancia, lo que está en juego no es únicamente la regulación de los derechos de autor en entornos digitales, sino la definición de las condiciones bajo las cuales se produce, circula y se apropia la cultura en el siglo XXI.

Palabras al cierre

El análisis realizado permite sostener que la relación entre derechos de autor y lo digital en las políticas culturales chilenas no ha seguido una trayectoria lineal de maduración

institucional, sino más bien un proceso de incorporación progresiva pero desigual. Desde las primeras referencias instrumentales a las nuevas tecnologías en la política 2005-2010, pasando por el reconocimiento declarativo de los derechos de autor y los nuevos medios en 2011-2016, hasta la conceptualización de la cultura digital en 2017-2022 y la aparición explícita de la inteligencia artificial como desafío en 2024-2029, se observa una ampliación sostenida del vocabulario público sobre la materia. Sin embargo, esta ampliación discursiva no ha sido acompañada por una arquitectura equivalente de instrumentos, criterios o mecanismos de coordinación que permitan abordar de manera integrada las tensiones entre creación, circulación digital y propiedad intelectual.

En este sentido, la noción de gobernanza fragmentaria permite sintetizar el principal hallazgo del artículo: no se trata de que el Estado chileno haya ignorado por completo la relación entre cultura y tecnologías digitales, sino de que la ha abordado de manera parcial, discontinua y escasamente articulada. Las políticas analizadas reconocen problemas, identifican transformaciones e incluso incorporan conceptos cada vez más sofisticados, pero no logran traducir ese reconocimiento en una política de derechos de autor capaz de dialogar con los cambios del ecosistema digital. La fragmentación, por tanto, no aparece solo como carencia administrativa, sino como síntoma de una dificultad mayor para adaptar categorías heredadas –autor, obra, originalidad, titularidad– a formas de producción cultural cada vez más mediadas por plataformas, datos e inteligencia artificial.

De cara a este diagnóstico, el desafío no consiste únicamente en actualizar la legislación de propiedad intelectual ni en incorporar referencias generales a nuevas tecnologías dentro de futuras políticas culturales. Lo que parece necesario es avanzar hacia una articulación más sistemática entre política cultural, regulación tecnológica, derechos de autor y derechos culturales, que reconozca que la producción cultural contemporánea se juega en un espacio donde acceso, protección, circulación, reutilización y remuneración ya no pueden pensarse por separado. Solo desde esa perspectiva será posible superar la lógica fragmentaria identificada y construir una gobernanza capaz de responder, con mayor coherencia, a las condiciones culturales, políticas y epistemológicas del siglo XXI.

Bibliografía

Azuaje Pirela, M. (2025). Inteligencia artificial y derecho de autor: Estado de la cuestión y desafíos regulatorios emergentes. *Revista Iberoamericana de la Propiedad Intelectual*, 23, 429-452.

Araya Paz, C. (2020). Desafíos legales de la inteligencia artificial en Chile. *Revista Chilena de Derecho y Tecnología*, 9(2), 257-290.

Barthes, R. (1987). *El susurro del lenguaje*. Paidós.

Boyle, J. (2008). *The public domain: Enclosing the commons of the mind*. Yale University Press.

Castells, M. (2011). *The rise of the network society* (2ª ed.). Wiley-Blackwell.

CEPAL (2024). Una transformación digital real y efectiva puede ayudar a América Latina y el Caribe a superar trampas estructurales. 6 de noviembre. <https://www.cepal.org/es/comunicados/transformacion-digital-real-efectiva-puede-ayudar-america-latina-caribe-superar-trampas>

Chávez Valdivia, A. K. (2020). Rediseñando la titularidad de las obras: Inteligencia artificial y robótica. *Revista Chilena de Derecho y Tecnología*, 9(2), 153-185.

CNCA (2005). Chile quiere más cultura: Definiciones de política cultural 2005-2010. Consejo Nacional de la Cultura y las Artes

CNCA (2011). Política Cultural 2011-2016. Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.

Díaz-Limón, J. A. (2016). Daddy's car: La inteligencia artificial como herramienta facilitadora de derechos de autor. *La Propiedad Inmaterial*, 22, 83-100.

Foucault, M. (1999). ¿Qué es un autor? En *Entre filosofía y literatura*. Paidós.

García Canclini, N. (2014). *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Gedisa.

Gervais, D. (2020). The machine as author. *Iowa Law Review*, 105(5), 2053-2106.

Gozalbez, R. J. (2025). Aspectos patrimoniales del uso de obras y prestaciones musicales en modelos de inteligencia artificial generativa: ¿Es posible un esquema de licenciamiento desde el sistema de derecho de autor y derechos conexos? *Revista e-Mercatoria*, 24(2), 221-259.

Grunewaldt Cabrera, A. (2013). Delitos contra los derechos de autor en Chile. *Revista Chilena de Derecho y Tecnología*, 2(2), 95-163.

Jadresic Simonetti, T. (2024). Creación y titularidad sobre activos de propiedad intelectual creados autónomamente por la inteligencia artificial. *Revista Chilena de Derecho y Tecnología*, 13, e71922, 1-24.

Lessig, L. (2004). *Free culture: How big media uses technology and the law to lock down culture and control creativity*. Penguin Press.

MINCAP (2017). Política Nacional de Cultura 2017-2022. Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio.

MINCAP (2024). Estrategia Quinquenal Nacional 2024-2029. Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio.

Osorio Umaña, F. (2022). Inteligencia artificial y derecho de autor: Un estudio sobre la regulación británica. *Revista Justicia & Derecho*, 5(1), 1-15.

Osorio Umaña, F. (2025). El concepto de originalidad del Tribunal de Justicia de la Unión Europea y la inteligencia artificial. *Revista Justicia & Derecho*, 8, núm. temático, 1-11.

Palma Peña, J. M. (2025). Derechos de autor y licencias de la inteligencia artificial generativa. *Revista Interamericana de Bibliotecología*, 48(3), e358961.

Srnicek, N. (2018). *Capitalismo de plataformas*. Caja Negra.

Ventura Ramos, P. E. & Álvarez Montalván, O. E. (2024). Inteligencia artificial, propiedad intelectual y derechos de autor en América Latina. *Ciencia Latina, Revista Multidisciplinar*, 9(6), 6303-6324.

Woodmansee, M. (1984). The genius and the copyright. *Eighteenth-Century Studies*, 17(4), 425-448.

IMAGINARIOS ECODISTÓPICOS PARA UN POSTANTROPOCENO: LAS INTELIGENCIAS ARTIFICIALES GENERALES EN LA NARRATIVA DE *HORIZON ZERO DAWN*

Esteban Vera Campillay¹

Resumen:

El artículo analiza la configuración del mundo ecodistópico mediado por inteligencias artificiales generales (IAG) como agentes catalizadores de un futuro postantropocéntrico en el videojuego *Horizon Zero Dawn*. A través del análisis de las representaciones de la IAG para la narrativa de la obra, se explora la (re)construcción del planeta Tierra reinterpretada por las entidades tecnológicas herederas del mundo. Se examinan los alcances escatológicos derivados del colapso medioambiental de la sociedad del siglo XXI y el establecimiento de un ecosistema libre de las conceptualizaciones antropogénicas previas sobre el medioambiente. Finalmente, a partir del estudio del personaje GAIA y su función en el reinicio biotecnológico del planeta, se discute cómo este imaginario ecodistópico habilita nuevas interpretaciones sobre la tecnología en el ocaso de la modernidad mientras se plantean vínculos entre el humano y las IA.

Palabras clave: *Horizon Zero Dawn*, inteligencia artificial general (IAG), postantropocentrismo, ecodistopía, narrativa de ciencia ficción.

Eco-dystopian Imaginaries for a Post-Anthropocene: Artificial General
Intelligences in the Narrative of *Horizon Zero Dawn*

¹ Chileno, Universidad de Playa Ancha, correo electrónico esteban.vera.campillay@gmail.com

Abstract:

This article analyzes the ecodystopian worldview mediated by Artificial General Intelligences (AGIs) as catalysts for a post-anthropocentric future in the video game *Horizon Zero Dawn*. Through an analysis of AGI representations within the game's narrative, the article explores the (re)construction of planet Earth as reinterpreted by the technological entities that inherited the world. It examines the eschatological implications of the environmental collapse of 21st-century society and the establishment of an ecosystem free from previous anthropogenic conceptualizations of the environment. Finally, based on a study of the character GAIA and its role in the biotechnological reboot of the planet, the article discusses how this ecodystopian imaginary enables new interpretations of technology at the twilight of modernity while exploring the relationship between humans and AIs.

Keywords: *Horizon Zero Dawn*, general artificial intelligence (AGI), post-anthropocentrism, eco-dystopia, science fiction narrative.

Introducción

En su estudio sobre las alegorías del antropoceno, DeLoughrey (2019) planteaba la siguiente pregunta: “¿Qué tipo de narrativas nos ayudan a entender la crisis ecológica local y planetaria como un modo de anticipación histórica?” (p. 3). Concluía que no es otro que el alegorismo en representaciones visuales y literarias del Antropoceno (p. 9), donde la ciencia ficción forma parte de estas (p. 153). Bajo este contexto, la ficción climática ha sido un medio de producción narrativa que ha ganado mayor presencia dentro del discurso del cambio climático y, en específico, de “las consecuencias de las acciones humanas en el planeta” (Shah, 2024, pp. 60-61). Los videojuegos, por ser un foco interdisciplinar y de convergencia entre diversas disciplinas para su construcción, permiten representar un mundo narrativo en que se pueden poner en práctica múltiples caminos, incluso con el uso de la inteligencia artificial como protagonista.

Dentro de la ficción narrativa, el Antropoceno efectivo, directo e imposible de detener es total; sin embargo, el uso de la IA ayuda a desarrollar un impulso utópico al abrirse la

posibilidad de transformaciones radicales y la esperanza de luchar por algo que valga la pena salvar. Este tipo de utopías, basadas en distopías climáticas, se integran como temáticas de los videojuegos de ciencia ficción. En este sentido, el análisis de sus narrativas ha sido objeto de estudios interdisciplinarios que dialogan con las grandes problemáticas del pasado, presente y futuro.

En este contexto, la saga *Horizon* escapa de la aversión que la industria tiene hacia el cambio climático y el diseño de un mundo abierto que incorpora, incluso, la ficción climática (Milner & Burgmann, 2020, pp. 187-188). En efecto, en ella se explica que “nosotros, Los Antiguos, fuimos los responsables del colapso medioambiental” (p. 188) y planetario; y que el uso de las inteligencias artificiales fue crucial para esta catástrofe, pero que también es la cura para revertir los daños. Con más de treinta y ocho millones de copias vendidas en conjunto hasta la fecha (López, 2025), el impacto de esta serie de videojuegos alcanza a un público masivo, por lo que urge analizar su narrativa construida a partir de problemáticas prospectivas (Moreno, 2015) propias relacionadas con el cambio climático y el rol que jugarán las inteligencias artificiales para mitigar y/o reparar el medio ambiente.

Horizon Zero Dawn (Guerrilla Games, 2017a) y su posterior DLC², *The Frozen Wilds* (Guerrilla Games, 2017b); y su secuela, *Horizon Forbidden West* (Guerrilla Games, 2022), y su respectivo DLC, *Burning Shores* (Guerrilla Games, 2023), plantean discursos críticos sobre cómo se asimilan las tecnologías en un contexto de crisis climática acelerada y en un futuro ecodistópico. Dentro de su narrativa, se propone un imaginario colectivo que “plasma las nuevas formas identitarias de la humanidad” (Gil, 2012, p. 82), en el cual el mundo ha sido destruido y reconstruido por inteligencias artificiales generales que velan por el equilibrio entre la naturaleza y el ser humano.

La distopía crítica de *Horizon*

A diferencia de las distopías clásicas, donde la esperanza social se mantiene fuera del texto o de su representación (Milner & Burgmann, 2020, pp. 76-77), las distopías críticas la mantienen dentro de la obra, lo que las convierte en uno de los elementos base de sus narrativas. No obstante, estas pueden ser de corte positivo o negativo. La saga *Horizon* se

² Del acrónimo inglés *downloadable content* (contenido descargable), el cual expande parte del juego y le da continuidad a su *gameplay* y narrativa.

sitúa dentro de las de tipo negativo/crítico: la premisa es habitar un mundo que ya colapsó; la humanidad no pudo salvarse, por lo que se creó un sistema de terraformación como medida de adaptación tecnológica extrema para que la vida retomara su curso.

A partir de lo anterior, el *novum* (Alfaro, 2020) de la saga se construye sobre la base del cambio climático antropogénico “impulsado por el capitalismo corporativo” (Milner & Burgmann, 2020, p. 105) y funciona tanto para la narrativa de su *gameplay* como para su historia³. De ahí que, en enciclopedias sobre temáticas de videojuegos de ciencia ficción (Wolf, 2021), *Horizon* se proponga como un mundo donde “la naturaleza reclama al planeta en un retorno nostálgico” (p. 274) y donde las inteligencias artificiales generales (IAG) recalibran un tipo de futuro posthumano (Falkenhayner, 2017) que permite partir desde un final apocalíptico.

En las distopías de corte crítico/negativo, la visión es más ecológica. Existe un posicionamiento ante el cambio climático “geogénico” (Milner & Burgmann, 2020, p. 116) capaz de revertir el daño antropocéntrico. En la obra de Octavia E. Butler, *Parable of the sower* (2019)⁴, se explora la visión protagónica de una nueva Tierra que la sociedad tuvo que construir para sobrevivir. Por su parte, Falkenhayner (2017) menciona que la narrativa de *Horizon* “toma el postapocalipsis en serio” (p. 6); hubo un fin del mundo que no pudo ser detenido y cada forma de vida orgánica llegó a su término en lo que se conoce en la obra como “Día Cero” (Guerrilla Games, 2017a). Efectivamente, fue un fin total y absoluto. Como consecuencia, cabe preguntarse: ¿quién o qué hizo germinar la vida otra vez y cómo lo hizo?

A partir de estas perspectivas ecodistópicas para la conformación de un Postantropoceno que armonice el mundo natural con la manera de habitar el desarrollo de la humanidad, el artículo analizará el rol que las IAG cumplen para la narrativa del videojuego y cómo sincroniza con el discurso crítico que entrega.

³ Se define como “historia” a la estructura narrativa que sostiene al videojuego y determina cómo se relata su universo. En los títulos de mundo abierto, existe un esfuerzo por equilibrar esta narrativa con la experiencia de juego, lo que constituye su enfoque narratológico. Por el contrario, el “*gameplay*” se centra en la ejecución de mecánicas y jugabilidad, como el combate, los acertijos o las plataformas, aspectos que definen su dimensión ludológica. Ambas caracterizan a este videojuego, donde el rol narrativo de no repetir la historia pasada se articula con la idea lúdica de explorar el mundo.

⁴ Publicada originalmente en 1993, es una novela postapocalíptica que se sitúa ficcionalmente en el año 2024.

El glitch: visiones (post)apocalípticas del porvenir

Desde la perspectiva de los *game studies*, la saga *Horizon* no es más que una visión de nuestro futuro, donde nuestro presente de “avance tecnológico se representa como nada más que decadencia y arrogancia” (Spokes, 2020, p. 121). En este sentido, resulta pertinente lo planteado por Zagal y Mateas (2007) respecto del rol que cumple el jugador en esta historia. Este “identifica los tiempos coexistentes” y reconstruye “activamente el tiempo de la historia en la que está representado el discurso” (p. 519). Pese a que el pasado del juego no es más que el siglo XXI de la humanidad, el tiempo de su *gameplay* se sitúa en el siglo XXXI; reconstruir estos tiempos es una actividad que el jugador completa a medida que explora el mundo representado.

En el presente del juego, la humanidad se agrupa en unas pocas comunidades que coexisten en medio de una “megafauna no biológica” (Wadeson, 2019, p. 39), compuesta por máquinas zoomórficas con forma de dinosaurios y grandes mamíferos. En estas existe una corrupción, un virus que las reconfigura y las vuelve salvajemente violentas. Este espacio narrativo representa lo que Haraway (2016) define como Chthuluceno, una época que recoge los restos del Antropoceno para constituir una nueva forma de vida donde las multiespecies de la Tierra coexisten. Respecto a la humanidad, se la visualiza organizada en sociedades que van desde tribus hasta pequeñas ciudades. Estas se encuentran sujetas a los biomas que la neonaturaleza les ofrece, lo que ayuda a “crear un mundo impredecible con todo tipo de personas, tradiciones y culturas, al tiempo que describe las implicaciones de las formas en que el medio ambiente moldea a las comunidades” (Paquet, 2022, p. 103).

Dentro de este *novum* ecodistópico, surgen al menos dos grandes interrogantes para el jugador, tanto en el *gameplay* como en la narrativa del mundo: primero, ¿cuál es el origen de las formas animales mecánicas, creadas a partir de múltiples componentes metálicos?; segundo, ¿quiénes son los dioses a los cuales adoran las diversas sociedades presentadas? Para comprender la magnitud de estas respuestas, es necesario recurrir al pasado del videojuego: el momento del *glitch* apocalíptico.

Como se mencionó anteriormente, la narrativa se presenta desde una perspectiva distópica crítica; es decir, desde un mundo donde el protagonista, alineado y en resistencia frente a una realidad sociopolítica de pesadilla, mantiene la esperanza de que esta distopía pueda

ser superada por una utopía (Milner & Burgmann, 2020, p. 75). Esta distopía, en *Horizon*, se sitúa entre los años 2040 y 2066, momento en que la humanidad alcanzó un grado de ultratecnología que fue privatizada por un fuerte capitalismo corporativo extractivista, de quienes se sabe que produjeron su propia extinción.

En este contexto, a partir del año 2040, las corporaciones pueden postularse a cargos políticos, la Luna se ha convertido en un lugar de explotación minera y existen manifestaciones virtuales ilegales. Asimismo, se debaten los derechos de las inteligencias artificiales bajo la Ley de Turing (Ré, 2023) y el holoturismo funciona como una fuente para almacenar grandes cantidades de conocimiento y comunicaciones, que permite visitar lugares del mundo a través de hologramas. Como resultado de la geopolítica agresiva de las corporaciones y su industrialización, el planeta cambia: los mosquitos se han extinguido, el cambio climático acelerado ha derretido los polos y algunas superficies terrestres han desaparecido, como las islas Azores y parte de Nueva Zelanda. Otras zonas del planeta presentan temperaturas extremas, lo que provoca un fenómeno global de migración y conflictos sociales; estas tensiones escalan hasta el año 2066, en que al menos 20 % de la humanidad muere debido a los desastres globales.

Como consecuencia, el mundo se ve inmerso en un período crítico debido al descontrol tecnológico de una corporación megatransnacional llamada Faro Automated Solutions. En un principio, esta propone una solución a través de la tecnología: diseña diversos ecorobots, a cargo de la Dra. Elisabet Sobeck, los cuales son fabricados en masa por Faro, lo que da inicio a una breve fase de recuperación de la Tierra. Estos robots estaban programados para limpiar y desintoxicar los mares, el suelo y el aire; y lograron avances significativos, como la restauración del Amazonas o la purificación de la atmósfera. No obstante, estos progresos entraron en conflicto con los intereses de Faro, que dio un vuelco empresarial al especializarse en tecnologías militares automatizadas y de represión de masas. Mediante una violenta pacificación de organizaciones terroristas, grupos sociales y manifestaciones, llevada a cabo por fuerzas armadas, se logra restaurar un orden global. Estas máquinas, dotadas de un biopoder casi absoluto, son adquiridas por la mayoría de los países, lo que genera ganancias trillonarias para Faro. En este contexto, el avance de las IA permite el acceso a tecnología de alta complejidad que equipa a las máquinas con un código encriptado que les permite autorreplicarse y, solo en caso de

emergencia energética, convertir la biomasa en combustible para garantizar su continuidad.

Hasta este punto, la narrativa del videojuego contextualiza un escenario propenso al colapso. Su *storytelling*⁵ se plantea como una forma de “reapropiarse de la realidad” y como una “manifestación de la aspiración humana de sobreponerse a nuestro determinismo físico” (Reilhac & France, 2012, p. 70). Esta posibilidad de crear una utopía a partir de una distopía es donde su narrativa dialoga con obras literarias. Por ejemplo, en la novela gráfica *H2O*, de Calof y Eisner (2011), la geoingeniería termina por destruir la atmósfera terrestre; en *La época de la neblina* y *La época de las semillas*, de Josefina Hepp (2015, 2018), el cambio climático desenfrenado colapsa a la humanidad y fragmenta la estructura social, la cual es controlada por transnacionales que usan la tecnología para vigilar la vida privada y pública. En las tres novelas mencionadas, la tecnología da pie a una catástrofe medioambiental debido a fallas del sistema o a la acumulación de poder y riqueza. En la narrativa de *Horizon*, la tecnología de Faro, exclusiva del sector privado, es igualmente propensa a fallas con consecuencias globales.

En el pasado del videojuego, durante 2066, ocurre el fin de la humanidad. Diversos medios de comunicación transmiten en directo un desperfecto en las máquinas de Faro: muestran cómo un enjambre de estas caza a un grupo de delfines y los licua para consumirlos, hecho que evidencia un fallo catastrófico. Se descubre que los robots han sufrido un *glitch* general que ha bloqueado sus códigos de programación, lo que ha activado su mecanismo de consumo de biomasa y su reproducción exponencial a gran escala. Ante esto, gobiernos, corporaciones y fuerzas militares se reúnen en secreto para analizar los datos: el descontrol es imposible de frenar mediante la fuerza militar o tecnológica y la biosfera terrestre está condenada a desaparecer. Por ello, se presenta el “Proyecto Zero Dawn”, que propone la planificación y puesta en marcha de un complejo sistema de terraformación mediante inteligencias artificiales generales (IAG). Con el fin de ganar el tiempo necesario, se orquesta una *mega fake news* que se viraliza en todos los

⁵ Para los videojuegos, este término se relaciona con el arte de contar una historia y hacer que el rol del jugador pase de espectador pasivo a protagonista activo en ella.

dispositivos y medios de comunicación globales sobre el propósito de Zero Dawn. Los registros recopilados en el *gameplay* del juego son reveladores:

Les doy la bienvenida al proyecto Zero Dawn. Soy el general Herres [...]. Seguro que han oído los rumores de que Zero Dawn es un programa de superarmas de alto secreto. El milagro que nos salvará de la Plaga de Faro... si la operación “Victoria Imperecedera” contiene a los robots el tiempo suficiente. El motivo por el que estoy seguro de que habrán oído los rumores es porque yo los extendí. Y son mentiras. Zero Dawn no es un programa de superarmas y no nos salvará. Nada nos salvará [...]. Cuando nos dimos cuenta del fallo, ya era demasiado tarde. Nada podía parar a la Plaga de Faro. Nada lo hará. Los robots seguirán replicándose y devorando la biosfera y la Tierra será destruida... y convertida en una esfera baldía. La extinción global es inevitable. No importa cuántos matememos, los robots seguirán creando más a ritmo exponencial. Si tuviésemos sus códigos de desactivación, podríamos apagarlos, a todo el enjambre. Pero como sus protocolos criptográficos usan ondas polifásicas enlazadas, haría falta medio siglo para romper el código. A lo mucho, tenemos 16 meses. No es una opción de supervivencia. La destrucción de la biosfera no es un apocalipsis del que podamos protegernos en un refugio o en una estación espacial. No habrá Tierra que recuperar. Solo una roca tóxica y sin vida con millones de robots Faro sobre ella... hibernando y esperando algo que comer. Es la horrible verdad tras las mentiras de la operación “Victoria Imperecedera”. Mis mentiras. Mentiras diseñadas para inspirar a millones de inocentes a sacrificarse en la batalla. ¿Por qué? Por un único motivo. Para ganar tiempo para ustedes y el trabajo que harán aquí. El Día Cero, en que la vida en la Tierra dejará de existir, se acerca rápidamente. No se puede parar. La esperanza de Zero Dawn es que después pueda llegar algo nuevo (Guerrilla Games, 2017a).

La desoladora revelación del general Herres amerita enfatizar ciertos puntos de interés. En primer lugar, el uso de las IA en estas máquinas, de manera tan herméticamente encriptada, trae consigo el error del fin del mundo; un error que solo puede ser mitigado a expensas de la humanidad misma, un sacrificio humano global que permite acceder a algo más. En este punto de la historia, el cambio irreversible del orden mundial mira hacia un mundo nuevo plausible que no se intersecta con el anterior (Dyer, 2020, p. 37), sino que decanta por construir un postantropocentrismo.

¿Quiénes estarán a cargo de esta labor si los humanos ya no estarán vivos? La respuesta es contundente: las inteligencias artificiales generales, en quienes se confía para traer de nuevo la vida a la Tierra y dar inicio a una “creación artificial” del mundo.

Las IAG como deidades artificiales

En las bases de Zero Dawn se crea una inteligencia artificial general con el fin de tomar las riendas de la vida en el planeta, atribuyéndole una carga real y semántica de ser, en términos escatológicos, teológicos y naturales, la diosa del nuevo mundo. Se le asigna el nombre de GAIA, en consonancia con la cosmovisión mitológica griega.

Esta IAG⁶ se define como una semilla artificial que tendrá a disposición toda la información de la humanidad y de la naturaleza, y que operará como el gran *hipervisor*⁷ del sistema global. Su creadora, la Dra. Elisabet Sobeck, sostiene:

¿Pero tiene que ser el fin? ¿Y si podemos dar a la vida... un futuro? ¿Y si construimos una especie de semilla desde la que florezca vida en un planeta muerto? Es la esperanza y el fin del proyecto Zero Dawn. Crear un sistema inteligente y automatizado... de terraformación y que la vida vuelva a surgir de la nada. Un sistema semejante... requeriría una verdadera IA. Totalmente consciente y capaz de tomar trillones de decisiones para reconstruir la biosfera. Una guardiana inmortal dedicada a recuperar la vida. La llamamos GAIA. Madre Naturaleza en una IA. Pero es solo el núcleo del sistema. Debe estar rodeada y potenciada por un completo conjunto de funciones subordinadas (Guerrilla Games, 2017a).

Esta IAG es una máquina pensante que escapa al imaginario de pesadillas y al pesimismo que caracterizan la relación hombre-medioambiente (Hauskeller, 2021, p. 22). Al pensar de forma distinta a los humanos, es impredecible en su toma de decisiones; por ello, la percepción de una máquina con capacidad para decidir a escala global parece superar el

⁶ Conviene señalar que una IAG, de manera prospectiva, debe ser entrenada con neurociencia y la emulación del cerebro humano (Ullman, 2019). El fin es superar los comportamientos de una IA básica que requiere de contextos y tareas específicas. La IAG, en cambio, actúa como los humanos: se autoadapta a los cambios en sus objetivos y circunstancias; es decir, posee una amplia “capacidad de generalización” (Goertzel, 2014, p. 2).

⁷ Es decir, el *software* que actuará como controlador, mediador y gestor de todo el *hardware* y recursos de una computadora. En este caso, la analogía va en que el *hardware* es la vida misma de la Tierra.

miedo moral y las reglas que este conlleva, de ahí que su nombre posea una carga semántica benéfica para el desarrollo de la vida. Programada para asumir el rol de cuidadora y creadora del medioambiente y del planeta en general, GAIA posee también el poder de formatear y resetear el mundo en caso de que ocurran errores durante el proceso.

GAIA germinará la tierra nuevamente desde las semillas de la sociedad; para ello, llevará a cabo una variedad de objetivos y tareas en contextos diversos, manejará problemas en situaciones adversas, e incluso imprevistas por sus creadores, y transferirá el conocimiento a nuevas circunstancias y posibilidades. La Dra. Sobeck describe así sus características funcionales:

Hardware que conserva y luego gesta los miles de millones de embriones de los que renacerá toda la vida. Construir instalaciones subterráneas para custodiar. Solo para empezar. No hay que construir el sistema entero. Lo hermoso de un sistema de terraformación automatizado es que puede construirse a sí mismo. Y lo que es más importante, sabrán que no acabará ahí. Cómo GAIA generará esos códigos de desactivación de los que habló el general Herres... y creará matrices de transmisión para difundirlos, apagando los robots de Faro por siempre. Cómo GAIA construirá e imaginará cada robot que necesite para hacer su trabajo a lo largo de los siglos... para desintoxicar la atmósfera y los envenenados mares de la Tierra... reverdecer el planeta con semillas preservadas criogénicamente... y repoblar la Tierra con vida animal. Y luego, cuando complete el proceso, una nueva generación de seres humanos, engendrados en instalaciones por todo el planeta... tendrán acceso a APOLO: el amplio archivo de conocimientos y logros culturales de la humanidad, donde aprenderán de nosotros, de nuestro mundo y lo que es más importante... a no repetir nuestros errores. Está a nuestro alcance si trabajamos sin descanso y no nos detenemos ante nada. No podemos impedir que la vida acabe. Pero si me ayudan a mí y a GAIA, habrá un futuro (Guerrilla Games, 2017a).

Como consecuencia, GAIA concibe la Tierra desde su propia perspectiva, de acuerdo con los materiales y posibilidades a su disposición. Por tanto, utiliza robots zoomórficos para reemplazar a las especies que no pudieron ser salvadas mediante cigotos criogenizados; para ello, se basa en el registro filmográfico y documental de la sociedad anterior, especialmente en documentales de naturaleza, lo cual permite una diversificación de

biomas (Bonner, 2023) que conforman la neobiosfera. En este nuevo mundo es donde comienza el juego.

En cuanto a su corporalidad, esta se manifiesta como un holograma antropomórfico. Al respecto, Solberg (2021) la analiza como una representación posthumanista de los alcances de una corporalidad digital que está presente en el tiempo de los personajes, pero que proviene del pasado. Puesto que los hechos del siglo XXI ya han sucedido, estas manifestaciones funcionan como cápsulas de memoria que vinculan el pasado con el presente de la narrativa. A GAIA se le otorga un cuerpo holográfico representado como una mujer afrodescendiente (Swain, 2023, pp. 2-8). Resulta imposible no relacionar su imagen con el símbolo de la madre creadora y generadora de la vida, presente en deidades africanas como Mawu, de los dahomey; Abuk, de los dinka; o Nasilele, de los lozi. En este sentido, como diosa de la Tierra, el origen mitológico de GAIA se reconstituye, a partir del pensamiento humano, como una respuesta epistemológica a quien se encargará del próximo mundo.

Un factor decisivo para que una IAG prevalezca es la consideración de acabar con su propia existencia si fuera necesario en relación con la humanidad; esto constituye un acto heroico al sobreponer el sentido del deber a la autoconservación, yendo mucho más allá de visiones simplificadas y estereotipadas. La concepción de una entidad pensante con la capacidad de decidir si debe o no sobrevivir por sobre todo lo demás no adquiere un sentido lógico ante las visiones apocalípticas que ya presencié, incluyendo la muerte de su propia creadora, la Dra. Sobeck. Estas perspectivas de GAIA le otorgan una dimensión escatológica a su vida y muerte, aspectos que son integrados en la cosmovisión de sus “hijos”: los neohumanos del siglo XXXI.

Desde esta concepción mítica, ella será parte de la cosmovisión espiritual de los habitantes posthumanos germinados y diversificados (Fernández-Caro, 2019, p. 52). En el mundo narrativo del juego, la sociedad matriarcal de los Nora la considera una deidad a la que llaman “Madre”; de hecho, sus asentamientos principales se ubican en localidades que llevan su nombre, como “Corazón de Madre”. De la misma forma, en la expansión del juego *The Frozen Wilds*, se reconoce a CYAN, otra IAG a la que se le atribuyen características divinas. En este caso, es la tribu de los Banuk quien la percibe como una luz espiritual presente en el mundo que les otorga sabiduría.

Desde esta perspectiva, la confianza depositada en GAIA para el sistema de terraformación y la repoblación humana en el mundo reformateado tras el apocalipsis del siglo XXI es absoluta. Desde otra óptica, esta nueva forma de replantear al ser humano se transforma en un proceso puramente posthumanista y, a su vez, transhumanista, por buscar formas de trascender las limitaciones de la condición humana; esto incluye tanto su conocimiento acumulado como su percepción de la naturaleza.

Ahora, el conocimiento almacenado en la IAG APOLO es borrado intencionalmente por Ted Faro antes del fin. Este vacío de información sirve como recurso narrativo para representar un neindigenismo: ante la ausencia de una herencia cultural técnica, las nuevas tribus desarrollan un sentido ecológico inmanente. Un ejemplo de ello son las comunidades que se asientan cerca de las instalaciones donde se sitúan las IA; como la tribu de los Utaru, próximos a GAIA, quienes creen que sus muertos vuelven a la tierra para nutrirla y que su esencia perdura a través de las semillas que germinan en la naturaleza.

Como se ha podido demostrar, en la narrativa de *Horizon*, GAIA desempeña un papel central al otorgarle un sostén semántico y espacial al mundo. Esto es inclusivo para el desarrollo de su protagonista, Aloy, quien descubre la verdad sobre su nacimiento: “fue clonada por GAIA, quien actúa como madre para ella en la narrativa” (Fernández-Caro, 2019, p. 13). En este sentido, esta IAG es consciente de sus mensajes al futuro y confía en que serán recibidos por Aloy. Pero, ¿cómo es posible tal confianza?, ¿acaso está dotada de emociones? Tanto GAIA, creada por la Dra. Sobeck, como CYAN, creada por la Dra. Sandoval, son entrenadas para sentir y asimilar emociones humanas.

Por otro lado, CYAN, una de las IAG creadas paralelamente al Proyecto Zero Dawn y diseñada con una arquitectura de autoactualización para generar emociones, es capaz de predecir y detener la erupción del supervolcán de Yellowstone durante el siglo XXI. Tras el cataclismo de las máquinas de Faro, desempeña un papel crucial en el mantenimiento de la naturaleza del nuevo mundo. Los Banuk, una de las tribus germinadas, se asientan en los alrededores de sus instalaciones centrales; ellos la (re)conocen como una “diosa de la luz” a la que adoran, integrándola en su cosmovisión neindigenista sobre la vida y la trascendencia de la muerte. Ourea, una de las líderes banuk, conversa constantemente con ella, considerándola una deidad protectora. CYAN, al percatarse de esta definición, decide no interferir en su cosmovisión, sino comprenderla. Su afecto hacia Ourea es tal

que lamenta profundamente su pérdida e incluso comparte sus recuerdos de manera póstuma con el hermano de esta, el líder Aratak. En sus diálogos con Aloy, ella menciona: “Siento un profundo pesar por la muerte de Ourea. Creí estar familiarizada con la emoción, pero esto es algo nuevo [...]. Es imposible cualquier consuelo físico, Aloy, pero encuentro tranquilizante tu presencia [...]. Podemos comunicarnos a un nivel mucho más complejo, quizás incluso como iguales” (Guerrilla Games, 2017b).

En esta conversación, CYAN se posiciona de manera igualitaria con Aloy: comprende el fin del mundo y su posterior regeneración. Además, logra autodefinirse como “una entidad supervisora algorítmica, capaz de tomar decisiones racionales y de una respuesta emocional limitada” (Guerrilla Games, 2017b). Ante esto, Aloy, basándose en el profundo afecto que CYAN demostró por Ourea, le responde que sus emociones no le parecen en absoluto limitadas. CYAN le contesta:

Antes de llegar a estas instalaciones, llevaba siglos consciente, en soledad, y me sentaba en mi trabajo. En los ciclos de reposo intentaba distraerme, resolvía problemas de integrales gaussianas, pero estaba sola. Fue Ourea quien me renovó y me reparó, ella me salvó [...] Cuando entendí las creencias espirituales de Ourea, resultó evidente que lo de verdad deseaba era compañía. Se sentía desconectada de la tribu, de su grupo familiar [...] nuestras visitas parecían ayudar y yo las esperaba con entusiasmo. Pero no pensé que los profundos sentimientos de Ourea por mí, la llevarían al autosacrificio. Aunque temo la no-existencia, ojalá hubiéramos cambiado nuestros papeles. [...] Hay otro tema del que quería hablar [...] no tengo deseos de contradecir su visión del mundo [de los Banuk], su espiritualidad. A causa de mis dudas, omití muchos detalles de mis conversaciones con Ourea (Guerrilla Games, 2017b).

Básicamente, CYAN posee la capacidad de razonar, sentir sus decisiones e incluso mentir para proteger a quienes ama. Logra empatizar con Ourea en la experiencia de desconexión y soledad de la sociedad en la que les tocó vivir: en CYAN, esto ocurre por eventos externos; en Ourea, por decisión propia. Este último aspecto es algo que la IAG habría deseado para sí misma, con lo que demuestra el desarrollo de una empatía profunda y el respeto al albedrío individual. Después de todo, germinar las semillas de la civilización y las concepciones de la humanidad implica permitir que estas crezcan libremente, sin una intervención directa que pueda sumir su imaginario en los errores pasados. CYAN, como

ser individual, decide permanecer en silencio por el bienestar de los Banuk durante mucho tiempo. Es aquí donde se pone en juego el poder de la ciencia ficción para “abordar las preocupaciones, dilemas, posibilidades y peligros éticos que pueden derivar de lo posthumano y provocar en los lectores una percepción más inmediata y a veces incluso una respuesta emocional” (Baelo-Allué & Calvo-Pascual, 2021, p. 12).

Este futuro gobernado por las IAG no es más que un horizonte posthumanista: un mundo libre de estructuras y estereotipos, despojado del sentido capitalista y contaminante de la sociedad predecesora. Es un escenario libre de clases sociales donde, en principio, la vida artificial y la natural conviven en armonía para mantener el equilibrio de este nuevo formato del mundo. Para adquirir y mantener estos roles, los estudios recientes sobre inteligencias artificiales generales muestran características que GAIA y CYAN poseen y amplían. En primer lugar, una IAG debe ser “indefinidamente larga” para subsistir en el tiempo (Cave, 2020, p. 317). En segundo lugar, su capacidad de razonamiento debe ser precisa y creativa, al punto de generar significados relacionando dialécticamente el cuerpo y la mente para actuar y crear (Walsh & Danesi, 2019, p. 203). En tercer lugar, estas entidades razonan sin hacer distinción de las diferenciaciones dicotómicas de la humanidad, tales como la raza, el género o la edad (Walsh & Danesi, 2019, p. 200). De este modo, la creación de un mundo donde las perspectivas epistemológicas de la humanidad y su percepción de la naturaleza forman nexos con la sociedad y la ancestralidad sirve “para dar sentido al mundo” (Lewis, 2023, p. 216); es decir, configura un mundo ecodistópico crítico.

Pese a todo lo anterior, también existen peligros y problemáticas prospectivas reales en el libre pensamiento de una IAG, como los presentados por Mclean et al. (2023). Entre ellos destacan la liberación total del ser humano, el desarrollo de metas u objetivos inapropiados y la adopción de una ética, moral y valores cuestionables (p. 661). En la historia, esto se ejemplifica a través de HADES, una de las funciones subordinadas de GAIA. Su rol consistía en resetear el mundo si la terraformación artificial fallaba, activando nuevamente las máquinas de Faro para destruir toda la biosfera. La trama del juego gira en torno a su activación remota: una vez que GAIA había completado su programa con éxito, HADES despierta de forma imprevista, poniendo en peligro al nuevo mundo con la reactivación de las máquinas.

Otro peligro, dadas las características de *hardware* y *software* que manejan las IAG, es su vulnerabilidad ante infecciones de virus cibernéticos o *malware*. HEFESTOS, otra función subordinada de GAIA, encargada de la fabricación de máquinas para la terraformación, es infectada por un código malicioso. Esto le permite replicar máquinas corrompidas, lo que pone en grave peligro la estabilidad del ecosistema planetario.

IAG y la creación de un postantropoceno ecodistópico: ¿tiempos mitológicos?

Un proyecto de terraformación suele proyectarse para planetas o exoplanetas con posibilidades reales de albergar vida. En el caso de la saga *Horizon*, el sistema de terraformación se ejecuta en la Tierra y no en el espacio exterior (Aghoro, 2022, p. 81). Esto permite explorar un *topos* donde la inmersión espacial del imaginario se expande a través del sentido de exploración, transitando los espacios fronterizos entre lo salvaje y las nuevas sociedades posthumanas.

Al ser consideradas entidades divinas, los dictámenes que las IAG impusieron al nuevo mundo y los relatos primigenios construidos en torno a ellas cobran relevancia. En las formas narrativas, primero proteicas y luego consolidadas, la transmisión del conocimiento se dio a través de relatos míticos y bíblicos, una característica intrínseca del ser humano para significar su realidad. Debido a esto, el relato de *Horizon* presenta una continuidad cíclica, dada la estructura de su narrativa espacial. El fin del mundo representa también el fin del tiempo para la humanidad y el comienzo de una nueva era. En este escenario “post-post-apocalíptico” (Paquet, 2022, p. 106), la jugabilidad con Aloy muestra un tiempo que rompe la estructura cíclica de la humanidad desde la perspectiva del capitalismo actual. Aquí, las especies coexisten y el ser humano es parte integral de ellas; la naturaleza y la humanidad reinician su ciclo.

Esta representación circular se manifiesta a nivel macroestructural y, a su vez, de manera particular en la protagonista. Aloy comienza su viaje desde su nacimiento en la tribu de los Nora hasta la búsqueda de los misterios del mundo; gracias a su Foco, tecnología basada en IA de Los Antiguos, logra comprender la realidad de los objetos, lo que la transforma en un ser distinto, definido por el conocimiento y la lógica frente a lo salvaje de su entorno. En este sentido, Aloy es un paratexto que permite la conexión del pasado con el presente y, a su vez, la inmersión del jugador en este mundo aceptando, descubriendo e interpretando los sucesos que van acaeciendo.

Desde el punto de vista de los nuevos humanos, las primeras formas de aproximarse a las IAG se dan en términos mitológicos y divinos. Estas entidades sirven también para acceder a fragmentos de la humanidad precedente que GAIA y sus funciones proporcionan sin explicaciones contextuales, más allá de la noción de una destrucción colosal en los tiempos antiguos. Por ejemplo, en el juego se integra el género lírico a través de poemas programados en el código de las flores de metal. Una de ellas contiene información relevante sobre el fin del siglo XXI al presentar una elegía que narra “una historia sobre la pérdida de nuestro planeta y sobre muchas pérdidas personales” (Williams, 2021, p. 137). Estos textos líricos están esparcidos por todo el mundo y establecen una relación directa entre la germinación de estructuras poéticas y su soporte artificial, lo que intensifica el significado de su interpretación.

Una de estas flores contiene fragmentos del conocido himno *Amazing grace*, de John Newton (Steve, 2002): “La tierra pronto se disolverá como la nieve, / el sol dejará de brillar; / Pero Dios, quien me llamó aquí abajo, / será mío para siempre” (vers. 1-24). Estos versos adquieren un trasfondo secular-religioso y, a la vez, escatológico para el mundo que Aloy descubre, que conecta una idea inmanente y sublime sobre la poética y la retórica del fin del mundo.

Las respuestas a estas interrogantes y la responsabilidad de velar por el nuevo mundo mirando siempre hacia el pasado recaen en Aloy. Como protagonista, ella (re)interpreta los tiempos narrativos cíclicos desde su propio origen e incluso a través de la mecánica del *gameplay*, lo que la convierte en el puente necesario entre la herencia tecnológica de Los Antiguos, su distanciamiento con sus imaginarios corporativos autodestructivos y la supervivencia del mañana.

En un principio, su vida es una incógnita; marginada desde su nacimiento, es obligada a vivir con otros parias de su tribu. La joven protagonista despliega una personalidad marcada por la curiosidad y el deseo de exploración, actos que el jugador ejecuta de forma especular. Desde el punto de vista mítico-literario, Aloy se desarrolla en virtud del “viaje del héroe” de Joseph Campbell (2020), atravesando todas sus fases hasta, incluso, repetir el ciclo más allá de los límites del mundo conocido.

Este mundo, forjado por GAIA, fue creado a partir de concepciones y aproximaciones míticas sobre un origen y un pasado remotos. De la humanidad anterior solo quedan sus

ruinas oxidadas y un imaginario hegemónico que planteaba “una perspectiva histórica sobre la relación mutua entre la naturaleza y la vida humana” (Aghoro, 2022, p. 77), visión que no perdura en esta neonaturaleza. Prueba de ello es cómo GAIA reimaginó la flora y, en especial, la fauna: una biosfera equilibrada a partir de la “hibridez tecno-natural de las máquinas zoomórficas” (p. 74), programadas para replicar el comportamiento del animal bajo cuya morfología fueron diseñadas. Esta tecnofauna abarca desde bestias jurásicas y neolíticas hasta especies contemporáneas; así, el encuentro con máquinas como el atronador (tiranosaurio), el dientes serrados (dientes de sable), el acechador (guepardo), el astado (búfalo) o el galopador (caballo) evidencia un bestiario reconstruido del mundo anterior.

Las ruinas del antiguo mundo sirven de abono para GAIA al abrirle la posibilidad de germinar sociedades que convivan en comunión con su medio ambiente. De lo anterior se desprende el carácter mitológico de estos espacios. Por ejemplo, la tribu de los Nora, una sociedad neolítica y matriarcal, adora y habita en los asentamientos antiguos. En términos de la civilización precedente, “Corazón de Madre” es un búnker construido en la montaña para resistir el paso del tiempo, sellado con claves y dispositivos de identificación controlados por una IA de voz femenina. Solo las Matriarcas interactúan con esta voz y la interpretan como un fenómeno espiritual; para ellas, la “Madre” es una deidad que les habla desde las entrañas de la montaña. Uno de los eventos reveladores del juego es descubrir que Aloy es un clon directo de la Dra. Sobeck, creadora de GAIA, quien la entrega al nacer a las Matriarcas. Esto reinicia el ciclo de forma artificial e inversa: la IAG se convierte en la creadora del ser humano.

Esta relación ecodistópica en *Horizon* permite comprender el vínculo que las sociedades establecen con la tecnofauna y la naturaleza. Nada se pierde, todo es reciclado; incluso se aprovechan los componentes de las máquinas para la construcción y el comercio. Se practica la orfebrería y la fabricación de armas a partir de restos tecnológicos, lo que evidencia que estas sociedades aprehenden su espacio y lo (re)significan a través de sus propios imaginarios. De este modo, mantienen el frágil equilibrio de la “riqueza y diversidad cultural, social y ecológica en lugar de buscar explotar la naturaleza y dominar el entorno vivo” (Aghoro, 2022, p. 82).

Frente a los ejemplos mencionados, se puede afirmar que esta IAG de *Horizon* está intrínsecamente ligada al poder de la realidad y a las percepciones humanas sobre su

relación con la tecnología, es decir, la persistencia de lo sagrado a través de la invención de Los Antiguos. Pese a que la sociedad precedente fue destruida por completo, la capacidad para construir relatos mítico-religiosos sobre las cosas, la naturaleza y la existencia de estos hijos de GAIA, engendrados en máquinas y entregados a la neonaturaleza, no se ha desvanecido. De esta forma, se constituyen espacialidades vinculadas a lo teológico (Savin-Baden, 2022) en un contexto postapocalíptico y postantropoceno, donde la adoración se vuelca hacia las máquinas y las inteligencias artificiales.

Por otro lado, GAIA (re)presenta una forma de inteligencia posthumanista que proyecta y ejecuta el formateo del mundo tras aguardar la extinción total de la civilización anterior antes de activar su plan. Como entidad terraformadora, GAIA asume la tarea de crear una nueva generación de seres mecánicos para rehabilitar el ecosistema terrestre mediante el almacenamiento y el uso de datos genéticos. Tras la restauración planetaria, está programada para sembrar vida y servir como guía de los nuevos clones humanos para evitar los errores del pasado y asegurar un futuro más prometedor. Al respecto, Paquet (2022) menciona que, en “muchos aspectos, son semillas sembradas mil años antes. Estas indudablemente contienen la posibilidad de reconstruir la vida o dar origen a nuevas formas biotecnológicas; son clave para la ciclicidad de la vida en el imaginario” (p. 110). De aquí que se plantee, en una narrativa ecodistópica, un futuro donde el ser humano deja de ser el centro del mundo para convertirse en un ente orgánico entre múltiples especies, incluso sintéticas y mecánicas, que permiten el equilibrio natural.

Conclusiones

Pensar la reinención del ser humano desde la perspectiva de las inteligencias artificiales es un tema contingente en el siglo XXI. En un contexto donde las tecnologías aún no alcanzan la carrera capitalista por la IAG, las narrativas de ciencia ficción, en particular la de la saga de *Horizon*, ofrece interpretaciones clave para el escenario climático contemporáneo. En este sentido, las discusiones postantropocéntricas de este videojuego plantean la posibilidad de reiniciar el mundo mediante la reinterpretación de los ciclos naturales, por tanto, desarticulan la noción de un final absoluto. Más bien, proponen una continuidad primigenia donde los puntos de partida y cierre se suceden sin término. Esto supone un retorno a concepciones míticas del mundo, pero en un contexto inédito: uno donde el fin efectivamente ocurrió y la sociedad capitalista fue la responsable, y que tuvo

como prelude el calentamiento global y el cambio climático acelerado que marcan nuestra actualidad.

Desde una propuesta ecodistópica, la narrativa de *Horizon* entrega argumentos clave para visualizar cómo mitigar las consecuencias ecológicas; en particular, los daños a la vida orgánica y a los ecosistemas. Estos, como señala la teoría contemporánea, “no pueden ser eludidos, sino que deben ser abordados directamente en el lugar” (Aghoro, 2022, p. 81). De este modo, el juego deja de ser una mera fantasía postapocalíptica para convertirse en un manifiesto sobre la urgencia de la restauración y la permanencia en el territorio herido.

Por otro lado, la IAG GAIA se posiciona desde una perspectiva posthumanista para proyectar su mundo ecológico, lo que permite comprender su obra desde un enfoque geocéntrico; es decir, su prioridad no es la preservación del desarrollo holístico de la humanidad, sus sociedades y avances, sino de la Tierra entendida como una entidad en sí misma bajo la voz de GAIA⁸. Al respecto, en *Horizon*, el humano llega a ser una especie de “abono para el posthumano” (Ferrando, 2019, p. 107). Además, la narrativa construye un terreno proposicional para entender los dilemas derivados de la implementación de tecnologías avanzadas y el alto precio que la humanidad podría pagar por ello (Pastourmatzi, 2014, p. 275). Esto incluye desde el extremo de un fin del mundo absoluto hasta el reformateo del mismo bajo la promesa de un “Tecno-Edén” (p. 281), el cual permite una repoblación humana con mayor conciencia sobre los errores del pasado.

Uno de los elementos de alerta en la narrativa del videojuego es el miedo que surge entre el sujeto humano y la materialidad del mundo objetivo, donde la biotecnología representa el temor de la humanidad respecto a su propia dominación (Sousa, 2021, p. 178). Esto se manifiesta a través de las máquinas, tanto las destructoras como las zoomórficas. En este contexto, los sitios del espacio narrativo de *Horizon* se vuelven transitorios y conforman capas temporales por las que Aloy navega descubriendo las verdades ecodistópicas que GAIA germinó en un planeta desolado por las corporaciones ancestrales; es decir, el esquema social de nuestro tiempo presente.

Otro elemento clave es la narrativa del videojuego, la cual provee modelos ecodistópico-críticos que contribuyen “a una conciencia más generalizada sobre la crisis ecológica [y]

⁸ Existe una concepción subalterna en el *gameplay* de la saga de *Horizon*, GAIA, conciencia artificial, habla por la Tierra, entendida como un cuerpo biológico natural ecosistémico vivo.

a reducir la distancia que nos separa de las consecuencias del calentamiento global” (Varone & Szilas, 2022, p. 363). Esto ofrece al jugador la oportunidad de “dar forma a la historia en curso, así como de experimentarla” (Tringham, 2015, p. 28). Lo anterior determina una interrogante implícita cuando se juega la saga de *Horizon*: ¿Es GAIA una entidad posthumanista pura o es una herramienta antropocéntrica de preservación? Parte de esta respuesta se encuentra en su segunda parte, *Forbidden West*, no obstante Guerrilla Games confirmó el desarrollo de una tercera entrega (Laguna, 2025) sin fecha ni mayor información, donde se precisará con mayor alcance el rol que GAIA asume frente a esta problemática.

El futuro ecodistópico planteado en esta obra permite abrir nuevas vías de interpretación sobre el fin del mundo y las posibilidades postantropocentristas de nuestra sociedad. El estudio de estas narrativas dentro de los *game studies*, como ocurre en *Horizon Zero Dawn* y sus secuelas, permite trasladar la discusión de temáticas literarias complejas a un público masivo. De este modo, se fomenta una conciencia crítica sobre el tiempo presente al advertir sobre las implicaciones de una futura IAG y el potencial agotamiento del modelo antropocentrista.

Finalmente, las distancias entre la ficción climática, las IAG y la crisis medioambiental contemporánea se acortan al integrar este tipo de narrativas de amplia divulgación. En ellas, el usuario no solo interactúa con el fin del mundo, sino con lo que subyace en las concepciones sociales tradicionales: se adentra en la cosmovisión de una IAG como GAIA, que reflexiona sobre el pasado y dota de sentido al presente.

Bibliografía

Aghoro, N. (2022). On postapocalyptic frontiers in *Horizon Zero Dawn*. En D. Meinel (Ed.), *Video games and the humanities* (pp. 71-83). De Gruyter Oldenbourg. <https://doi.org/10.1515/9783110675184-005>

Alfaro, R. (2020). Traducción de una poética sociológica de la ciencia ficción de Darko Suvin. *Telos, Revista de Estudios Interdisciplinarios en Ciencias Sociales*, 22(1), 224-234. <http://www.doi.org/10.36390/telos221>

Atwood, M. (2003). *Oryx and Crake*. McClelland & Stewart.

Baelo-Allué, S. & Calvo-Pascual, M. (2021). (Trans/Post)humanity and representation in the Fourth Industrial Revolution and the Anthropocene: An introduction. En S. Baelo-Allué & M. Calvo-Pascual (Eds.), *Transhumanism and posthumanism in twenty-first century narrative: Perspectives on the non-human in literature and culture* (pp. 1-19). Routledge.

Bonner, M. (2023). *Offene-welt-strukturen: Architektur, stadt-und naturlandschaft im computerspiel*. Büchner-Verlag. <http://doi.org/10.14631/978-3-96317-873-3>

Butler, O. E. (2019). *Parable of the sower*. Grand Central Publishing.

Calof, G. & Eisner, E. (2011). *H2O*. Dynamite Comics.

Campbell, J. (2020). *El héroe de las mil caras*. Atalanta.

Cave, S. (2020). AI: Artificial immortality and narratives of mind uploading. En S. Cave, K. Dihal & S. Dillon (Eds.), *AI narratives: A history of imaginative thinking about intelligent machines* (pp. 309-332). Oxford University Press.

DeLoughrey, E. (2019). *Allegories of the Anthropocene*. Duke University Press.

Dyer, R. (2020). "In you all things": Biblical influences on story, gameplay, and aesthetics in Guerrilla Games' *Horizon Zero Dawn*. *Journal for Interdisciplinary Biblical Studies*, 3(1), 20-43. <https://hcommons.org/deposits/item/hc:40075>

Falkenhayner, N. (2017). Futurity as an effect of playing *Horizon: Zero Dawn*. *Humanities*, 10(72). <https://doi.org/10.3390/h10020072>

Fernández-Caro, J. (2019). Post-apocalyptic nonhuman characters in *Horizon: Zero Dawn*: Animal machines, posthumans, and AI-based deities. *Journal of Science Fiction*, 3(3), 43-56. <https://publish.lib.umd.edu/?journal=scifi&page=article&op=view&path%5B%5D=483>

Ferrando, F. (2019). *Philosophical posthumanism*. Bloomsbury Academic.

Gil, F. (Comp.). (2012). Narrativas audiovisuales en la era de la ludopatía digital. *Zehar*, 69, 78-93. <https://artxibo.arteleku.net/es/islandora/object/arteleku%3A120>

Goertzel, B. (2014). Artificial general intelligence: Concept, state of the art, and future prospects. *Journal of Artificial General Intelligence*, 5(1), 1-46.
<https://doi.org/10.2478/jagi-2014-0001>

Guerrilla Games (2017a). *Horizon zero dawn* [Videojuego]. Sony Interactive Entertainment.

Guerrilla Games (2017b). *Horizon zero dawn: The frozen wilds* [Videojuego]. Sony Interactive Entertainment.

Guerrilla Games. (2022). *Horizon forbidden west* [Videojuego]. Sony Interactive Entertainment.

Guerrilla Games. (2023). *Horizon forbidden west: Burning shores* [Videojuego]. Sony Interactive Entertainment.

Haraway, D. (2016). *Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene*. Duke University Press.

Hauskeller, M. (2021). What is it like to be a bot? SF and the morality of intelligent machines. En B. Dainton, W. Slocombe & A. Tanyi (Eds.), *Minding the future: Artificial intelligence, philosophical visions and science fiction* (pp. 21-39). Springer.

Hepp, J. (2015). *La época de la neblina*. Zig-Zag.

Hepp, J. (2018). *La época de las semillas*. Zig-Zag.

Laguna, D. (2025). Horizon 3: Filtran supuestos detalles del próximo juego de Guerrilla y aseguran que será uno de los primeros títulos para PlayStation 6. *LevelUp*, 13 de mayo.
<https://www.levelup.com/noticia/horizon-3-filtran-supuestos-detalles-del-proximo-juego-de-guerrilla-y-aseguran-que-sera-uno-de-los-primeros-titulos-para-playstation-6/>

Lewis, J. (2023). Imagining Indigenous AI. En S. Cave & K. Dihal (Eds.), *Imagining AI: How the world sees intelligent machines* (pp. 210-217). Oxford University Press.

López, R. (2025). Horizon supera los 38 millones de unidades vendidas como saga consolidada por PlayStation. *La Razón*, 29 de julio.

https://www.larazon.es/videojuegos/playstation/horizon-supera-los-38-millones-de-unidades-vendidas-como-saga-consolidada-por-playstation_202507296996ed0a1817b41eb652032b.html

McLean, S., Read, G., Thompson, J., Baber, C., Stanton, N. & Salmon, P. (2021). The risks associated with Artificial General Intelligence: A systematic review. *Journal of Experimental & Theoretical Artificial Intelligence*, 35(5), 649-663. <https://doi.org/10.1080/0952813X.2021.1964003>

Milner, A. & Burgmann, J. R. (2020). *Science fiction and climate change: A sociological approach*. Liverpool University Press.

Moreno, F. (2015). *Teoría de la literatura de ciencia ficción*. Sportula.

Paquet, A. (2022). Life as we don't know it: Cyclical time and collectives in *Horizon: Zero Dawn*. *Video Game Art Reader*, 4, 95-114.

Pastourmatzi, D. (2014). Science fiction literature. En R. Ranisch & S. Sorgner (Eds.), *Post- and transhumanism: An introduction* (pp. 271-285). Peter Lang.

Ré, A. (2023). Test de Turing para lectores (o de nuestra sensibilidad acerca de otros mundos). *Universum*, 38(1), 9-28. <https://doi.org/10.4067/S0718-23762023000100009>

Reilhac, M. & France, A. (2012). Game dynamics and storytelling. *Zehar*, 69, 66-72. <https://artxibo.arteleku.net/es/islandora/object/arteleku%3A118>

Savin-Baden, M. (2022). Landscapes of postdigital theologies. En M. Savin-Baden & J. Reader (Eds.), *Postdigital theologies: Technology, belief, and practice* (pp. 3-19). Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-09405-7>

Shah, F. S. (2024). Climate fiction (Cli-fi): Exploring climate change in literature. En A. A. Bhat & M. A. Gori (Eds.), *Nature and narrative* (pp. 60-95). Authorspress.

Solberg, R. (2021). Hologrammer i grenseland: Ikke-menneskelige aktørers tilstedeværelse og handlingsrom i spill [Hologramas en las zonas fronterizas: presencia y agencia no humana en los juegos]. *Norsk Medietidsskrift*, 28(4). <https://doi.org/10.18261/issn.0805-9535-2021-04-03>

Sousa, S. (2021). "Am I a person?": Biotech animals and posthumanist empathy in Jeff VanderMeer's *Borne*. En S. Baelo-Allué & M. Calvo-Pascual (Eds.), *Transhumanism and posthumanism in twenty-first century narrative: Perspectives on the non-human in literature and culture* (pp. 178-193). Routledge.

Spokes, M. (2020). *Gaming and the virtual sublime: Rhetoric, awe, fear, and death in contemporary video games*. Emerald.

Steve, T. (2002). *Amazing Grace: The story of America's most beloved song*. HarperCollins.

Swain, N. (2023). Machina ex Dea, Dea ex Machina: Gaia/GAIA/All-Mother and Lugones' "World": Traveling in *Horizon Zero Dawn* (2017). *Games and Culture*, 20(1) <https://doi.org/10.1177/15554120231188241>

Tringham, N. (2015). *Science fiction video games*. CRC Press.

Ullman, S. (2019). Using neuroscience to develop artificial intelligence. *Science*, 363(6428), 692-693. <https://doi.org/10.1126/science.aau6595>

Varone, S. & Szilas, N. (2022). The future of the world: From scientific account to interactive storytelling. En *Interactive Storytelling: 15th International Conference on Interactive Digital Storytelling, ICIDS 2022* (pp. 352-365). Springer Nature. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-22298-6>

Wadson, D. (2019). Building a universe. En T. Heussner (Ed.), *The advanced game narrative toolbox* (pp. 34-49). CRC Press.

Walsh, S. & Danesi, M. (2019). I: A semiotic perspective. *Chinese Semiotic Studies*, 15(2), 199-216. <https://doi.org/10.1515/css-2019-0013>

Williams, T. (2021). The use of poetry in *Horizon Zero Dawn*. *Popular Culture Review*, 32(1), 103-141. <https://www.popularculturereview.org/pcr-32-1-winter-2021.html>

Wolf, M. (2021). *Encyclopedia of video games: The culture, technology and art of gaming*. Greenwood.

Zagal, J. y Mateas, M. (2007). Temporal frames: A unifying framework for the analysis of game temporality. En B. Akira (Ed.), *Proceedings of the 2007 DiGRA International Conference: Situated Play* (pp. 516-523). Digital Games Research Association.

LA QUERRELLA POR LA CUESTIÓN DE LA FILOSOFÍA EN LATINOAMÉRICA ENTRE HUMBERTO GIANNINI Y JOAQUÍN BARCELÓ

Martín Ríos López¹

Resumen:

La disputa filosófica entre Joaquín Barceló y Humberto Giannini en la década de 1970 en Chile aborda la existencia y la posibilidad de una filosofía en suelo latinoamericano. Barceló, quien defiende la idea de una filosofía hispanoamericana, argumenta que la filosofía se define por la actividad de los filósofos y enfatiza la importancia del lenguaje y la tradición. En contraste, Giannini utiliza el término “Latinoamérica” y critica la falta de una tradición filosófica sólida en la región. La argumentación de Barceló se basa en cinco considerandos sobre la filosofía, entre los que destaca la diferencia entre ser profesor de filosofía y ser un filósofo creativo. Además, critica la institucionalización de la filosofía en Chile, advirtiendo que esta ha llevado a una repetición de ideas en vez de a una creación original. La discusión gira en torno a la posibilidad de que una filosofía auténtica surja en América Latina, enfatizando la necesidad de una reflexión crítica y una apropiación de la tradición filosófica occidental.

Palabras clave: tradición, Humberto Giannini, Joaquín Barceló, filosofía latinoamericana.

¹ Chileno. Universidad de Playa Ancha. Correo electrónico: martin.rios@upla.cl

The Dispute over the Question of Philosophy in Latin America between Humberto Giannini and Joaquín Barceló

Abstract:

The philosophical debate between Joaquín Barceló and Humberto Giannini in 1970s Chile addresses the existence and possibility of a philosophy on Latin American soil. Barceló, who advocates for the idea of a Hispanic American philosophy, argues that philosophy is defined by the activity of philosophers and emphasizes the importance of language and tradition. In contrast, Giannini uses the term “Latin America” and criticizes the lack of a solid philosophical tradition in the region. Barceló’s argument is based on five considerations regarding philosophy, highlighting the difference between being a philosophy professor and being a creative philosopher. Furthermore, he criticizes the institutionalization of philosophy in Chile, warning that this has led to a repetition of ideas rather than original creation. The discussion revolves around the possibility of an authentic philosophy emerging in Latin America, emphasizing the need for critical reflection and an appropriation of the Western philosophical tradition.

Keywords: tradition, Humberto Giannini, Joaquín Barceló, Latin American philosophy.

Introducción

Para muchos investigadores interesados en la filosofía en Chile, el año 1977 fue un momento muy activo en lo intelectual y significativo en el impacto mediático que suscitó. La razón de ello es que durante ese año el filósofo Joaquín Barceló (1977a, 1977b) ofreció un par de

entrevistas que terminaron por establecer un hito importante en la reciente historia de la filosofía en Chile. La segunda entrevista, publicada en el suplemento *Revista del Domingo* del diario *El Mercurio* y publicada el 16 de octubre de ese año, tuvo una réplica muy aguda por parte de uno de sus colegas. Nos referimos a Humberto Giannini –probablemente uno de los filósofos más destacados en la escena del siglo XX– quien, a través del artículo “Experiencia y filosofía (A propósito de la filosofía latinoamericana)”, publicado en la *Revista de Filosofía* en 1978, emplazó a Barceló a ofrecer una mayor justificación a sus ideas en torno a la posibilidad y existencia de la filosofía en “suelo” latinoamericano, así como de quienes se precian de dicho oficio.

Nos encontramos convencidos tanto de la importancia como del interés que esta querrela ha despertado desde entonces. Y, debido a lo mismo, pensamos que resulta necesario, para adentrarnos un poco más en los fundamentos de sus afirmaciones, aproximarnos, lo más detalladamente posible, a los supuestos que nutren la argumentación filosófica de Barceló (1977b, 1977c, 1979a) en torno a cómo entiende la posibilidad y la condición de una filosofía en el continente americano. Entonces, y para no naufragar, parece fundamental seguir un orden, que consiste en identificar los hitos de su argumentación y, acto seguido, analizar la estructura argumentativa y los supuestos que emanan de ella. Posteriormente veremos cómo es que el profesor Giannini interpreta estos hitos y de qué manera expone nudos problemáticos que tienen una afección no solo filosófica, sino que refieren a cuestiones de orden ideológico o político.

Joaquín Barceló ante la posibilidad de una filosofía hispano(latino)americana

Para algunos pensadores, el trabajo filosófico se juega en el lenguaje. Es así que Deleuze y Guattari (2015) llegaron a afirmar que la filosofía consistía en crear nuevos conceptos (p. 11). En tal caso, hemos de convenir que estos, así como las palabras, son contingentes y remiten a una historia. Hacemos hincapié en ello porque la aproximación a un determinado fenómeno, en este caso, digámoslo así, la posibilidad de existencia de la filosofía en “nuestro suelo americano”, se expresa de manera ambigua, lo cual se verá a lo largo del debate que sostienen ambos filósofos. En nuestra opinión ocurre que ninguno de los dos pone el acento en un asunto que, sin embargo, nos parece evidente. ¿Cuál es este?: que, para hablar de la

existencia y la posibilidad de una filosofía, Barceló invoca reiteradamente el concepto de “Hispanoamérica”. Lo hace por lo menos dos veces en la entrevista de octubre de 1977 mencionada (Barceló, 1977b) y, con igual o mayor énfasis, en su artículo “Tradición e innovación como condiciones para una filosofía hispanoamericana”, publicado por la revista *Cuadernos de Filosofía* también en ese año (Barceló, 1977c).

El caso de Giannini (1978) es un tanto diferente porque este prefiere utilizar, a diferencia de Barceló, el concepto de “Latinoamérica”. De momento conformémonos con señalar, de manera sucinta, que las referencias conceptuales entre ambas denominaciones están dirigidas a cuestiones de orden político y de extensión. En relación con esto último, el concepto “Hispanoamérica”, que es utilizado por Barceló (1977c), hace referencia a todos aquellos países del continente americano que tienen el idioma español como lengua oficial, lo que deja afuera, por ende, a Brasil. En cambio, con el concepto “Latinoamérica”, que es utilizado repetidamente por Giannini, se alude a todos los países que fueron colonizados por naciones con una herencia lingüística en el latín: España, Francia y Portugal. Ahora bien, cabe aclarar que este último es una categoría de reciente data, puesto que entra en circulación durante el siglo XIX como una necesidad de distinguirse de la lógica del norte del continente en clave anglosajona que se estaba fraguando. El filósofo Álvaro García San Martín (2015) advierte, a propósito del nombre de Latinoamérica, que su irrupción surge a causa de la tensión política entre estas dos matrices culturales. Acudiendo a las ideas de Lamennais, recuerda que este “oponía, en efecto, las dos razas, la latina y la sajona, en términos de la espiritualidad de la primera y el materialismo de la segunda” (p. 283).

Su aproximación a la filosofía

En la fundamentación que construye Barceló en torno al tema de la existencia y la posibilidad de la filosofía identificamos cinco considerandos. El primero de ellos puede pasar inadvertido, porque su formulación parece –al menos a primera vista– una obviedad, pero es justamente ahí donde encontramos los primeros elementos que explican el tenor de sus propuestas. En la segunda entrevista del año 1977, Barceló (1977b) propone una definición general de lo que ha de entenderse por filosofía y por tal especifica que “la filosofía es lo que hacen los filósofos” (p. 6). Esto significa, como primera cuestión, que eso que llamamos, así

sin más, “filosofía” es una “consecuencia” o “efecto” que radica en una “causa” que es ajena a ella misma. O sea, que el “fundamento”, esto es, la “causa” de su existencia no se encuentra dada por sí misma, sino que se haya en un agente externo.

En tal caso, eso que llamamos “filosofía” viene a ser una manifestación de la labor que lleva adelante el filósofo. Los filósofos “hacen” la filosofía, de la misma manera que la jarra de greda que vemos sobre la mesa es resultado de la aplicación de una acción que hace el alfarero. El filósofo, al igual que el alfarero, posee una técnica que delimita, define y/o diferencia su oficio de otros. Por medio de esta técnica es “capaz” de algo en específico porque “sabe hacer” algo que otros no pueden. Eso que define al filósofo y que hace “ser” a la filosofía consiste –afirmará posteriormente Barceló (1979a) en su réplica a Giannini– en que tiene la “capacidad”, esto es, posee la “potencia” para “elaborar conceptos” (p. 9). Por tanto, agrega (Barceló, 1977b), si la existencia de la filosofía depende de un agente, esto es, de la existencia de un ser humano, a su vez esta solo puede ser “entendida como una existencia que se co-pertenece con el mundo, incluyendo el mundo histórico que tiene el rasgo fundamental de hacerse cuestión de sí misma” (p. 6). Esto último es interesante puesto que da crédito a los descargos que realizará Giannini en torno a que la propuesta de Barceló se sustenta en los supuestos de su maestro Grassi. Entonces, dicho así, entendemos que la pertenencia a un “mundo histórico” es una *causa causarum* si pretendemos explicar tanto al filósofo como a la filosofía.

El profesor de filosofía no es un filósofo

La segunda de sus afirmaciones tiene por cometido establecer una diferencia, o proveer un límite, con quienes se desempeñan universitariamente en la disciplina de la filosofía, es decir, entre quienes son “profesores” y quienes son “filósofos”. Por lo pronto diremos que, en este caso, Barceló afirma que ser “profesor de filosofía” es un *status* muy distinto que el de ser “filósofo”. En lo sustancial dirá que el “quehacer” del profesor de filosofía consiste en una actividad puramente “repetitiva”. En cambio, lo que caracteriza al filósofo –así a secas–, es, por el contrario, una disposición “creativa”.

En una entrevista para la revista *Qué Pasa*, al ser consultado sobre cómo entiende su oficio, responde en coherencia con lo que ha señalado en otras instancias y se define como “profesor de filosofía” y no como “filósofo” (Barceló, 1979b, p. 28). Ante dicha respuesta, Lillian Calm, la periodista que lo entrevista, seguramente muy al tanto del alto interés que alcanzaba en los medios académicos y filosóficos la discusión con Giannini a través de la *Revista de Filosofía*, insiste un poco más y le pide que se adjudique a sí mismo una de las dos opciones siguientes: “si elabora conceptos o si se dedica a enseñar”. Ante dicha solicitud responde: “me he dedicado durante toda mi vida fundamentalmente a aprender filosofía. Y trato de enseñar lo que he aprendido” (p. 28). Es más, profundizando su pronunciamiento inicial, sostiene que:

Hay que hacer una aclaración: uno siempre trabaja con los conceptos. Sean propios o ajenos, eso no es muy relevante. Si me pregunta si yo he elaborado conceptos en el sentido que Platón elaboró el concepto de idea o Kant, de la filosofía trascendental, la respuesta es no. Ni mucho menos. En ese aspecto cabe preguntarse hasta qué punto la labor que tenemos que hacer en Chile en el campo de la filosofía es de elaboración creativa de conceptos. Hay muchas personas que consideran que no debe ser así. Tampoco se trata de una tarea que surge de la voluntad que un estudioso tenga de hacerla o de no hacerla..., como el pintor que quiere pintar un cuadro. Eso sí que depende de su voluntad (Barceló, 1979b, p. 29).

Como contrapunto sería importante decir que el marco en el cual centramos la discusión, a propósito de lo señalado por Barceló, es la posibilidad de “hacer una filosofía”, y la “enseñanza de la filosofía” bien puede desbordar estos márgenes. Primero, porque el quehacer filosófico no siempre ha estado ligado a la universidad, aunque sí a la enseñanza. La institución universitaria pudo haberse creado a razón de administrar el saber filosófico, pero difícilmente es en sentido inverso. Segundo, porque es muy posible que sea en la universidad donde la filosofía ha adquirido la condición disciplinaria, aunque esta siempre ha sido, como plantea Miguel Morey (1990), una actividad que se resiste a todo tipo de disciplinamiento, por lo cual no sería de extrañar que su manifestación más evidente sea la indisciplina (p. 11).

En este sentido, es el propio Heidegger (2005), de quien Barceló se inspira intelectualmente, el que ha afirmado que el hecho de merodear en una institución como la propia universidad nos puede conducir a un error puesto que “el ocuparnos de la filosofía es lo que más persistentemente puede sumirnos en el engaño de que estamos pensando, ya que estamos ‘filosofando’ sin cesar” (p. 15). De hecho, Sócrates ejemplarmente sintetiza esta dicotomía – entre ser profesor o filósofo– a través de la figura del político. Por otra parte, también podemos decir que la filosofía y la universidad no son necesariamente antagónicas. Tal es el caso de Kant o Heidegger, por ejemplo, quienes, siendo filósofos, no se encontraban determinados completamente por la universidad. Quizás es en la categoría de “autonomía” donde podemos encontrar la fórmula a través de la cual encausar el trasfondo de la discusión que sostendrá Barceló con Giannini.

La profesión de profesor, en su acepción moderna, es sinónimo de “funcionario” (Kant, 2003). En tal rol, el profesor es mandatado por el Estado a promover determinadas doctrinas que permitan, más pronto que tarde, construir un “sentido común”. Esta última categoría la empleamos en el sentido gramsciano: “El sentido común es la concepción del mundo difundido en una época histórica en la masa popular” (Gramsci, 2001, p. 327). Las prácticas educativas, muy al contrario de como el “sentido común” tiende a explicarlas y justificarlas, no se dan ajenas al marco de intereses de una clase dominante. Es precisamente ahí donde su influencia cultural es capaz de no solo manifestarse plenamente, sino de aportar a la consumación de una determinada “forma de vida”.

A partir de ella, entonces, se despliega y desarrolla la valoración de una dimensión ética específica, con carácter antropológico y político determinado previamente por conveniencias e intereses de orden hegemónico. En la educación no hay neutralidad epistemológica ni tampoco puede haberla. Es así porque las prácticas educativas han sido históricamente situadas. Esa “condición situacional” ha expuesto a la educación permanentemente a la disputa por el sentido. Su importancia, o cuando menos una, se debe precisamente a que es a través de ella que se posibilita la configuración y legitimación de unas determinadas prácticas de subjetivación y de normalización. En tal caso, hemos de ser conscientes que la educación históricamente ha sido un dispositivo muy efectivo de producción de verdades.

Por eso es entonces, que la labor de la educación es heterónoma, y, por lo mismo, no puede haber novedad ni creatividad. El profesor se encuentra encargado promover una “moral pública” y, con ello, a allanar una u otra forma de consentimiento político. El “filósofo”, por el contrario, habría de ser quien se encuentra en capacidad para “el esclarecimiento de nuestra propia realidad y de nuestro modo de estar inmersos en y vinculados a ella” (Barceló, 1979a, p. 9).

Tiempo más tarde, cuando Barceló (1982) hace un recuento de La actividad filosófica en Chile en la segunda mitad del siglo XX, retomará la línea argumentativa que venía desarrollando con anterioridad en la nota de prensa en *El Mercurio* del 22 julio de 1977. En ese texto reitera, aunque no de manera explícita, su posición en torno al hecho que no existe filosofía en Chile, pero que sin dudas es posible encontrar signos por doquier de un quehacer filosófico. Ese “quehacer”, que no es otra cosa más que una “pre-ocupación”, y ésta no se compara con un “hacer” filosófico que tiene entre manos una “ocupación”. Reitera, aunque de manera poco transparente, la diferencia entre creativo y repetitivo. Esa preocupación por la filosofía en nuestro medio ha llevado, sostiene, al desarrollo de un proceso de “institucionalización de la filosofía en Chile” (Barceló, 1982, p. 109) a lo largo del siglo XX. Dicho proceso de institucionalización tiene cuatro momentos excepcionales, a saber: 1.- la creación de departamentos e institutos de filosofía; 2.- la fundación de la Sociedad Chilena de Filosofía; 3.- las publicaciones periódicas consagradas a la filosofía y, por último; 4.- la celebración de congresos de filosofía.

El quehacer filosófico institucionalizado durante el siglo XX tuvo por consecuencia grata la profesionalización de la actividad filosófica. Sin embargo, y más allá de los beneficios evidentes que se procuran con su profesionalización, nos advierte, que arrastra un inconveniente del que conviene ponerse a resguardo. Y es que “La profesionalización de la filosofía ha tenido por consecuencia que el único requisito para que alguien pueda ser considerado filósofo es que posee el título profesional o el grado académico correspondiente” (1982, p. 110). Y es un problema, lo explica Barceló (1982b), porque la formación del profesor se enmarca en la línea de formación de los estudios de pregrado, la que “...consiste

en la transmisión del saber ya hecho, del saber en cuanto dado” (p. 99). A diferencia de ésta, la formación que se recibe en un postgrado se orienta al desarrollo de habilidades en la investigación y la producción de conocimiento. A partir de esto último, se podría inferir que, para Barceló, la figura del profesor de filosofía es aquella que, a través su “quehacer”, no hace más que “*pre-ocupar-se*”. De esta manera, su preocupación es puramente mimética, es decir, repetitiva.

El profesor de filosofía no es más que un “lector” de la historia de la filosofía y un “relator” de los problemas que históricamente se han desplegado en distintos momentos. Pero, por más atenta que sea su lectura no alcanza -no tiene la capacidad para saldar la brecha- que existe con el filósofo propiamente tal. El filósofo en su natural inclinación a “crear” conceptos se encuentra dotado de capacidad “autoral” y “autoridad”. Entre muchas cosas un “autor” es también un creador. Es aquel que tiene una voz “autorizada” y quien en su “hacer” obra con cierto grado de “autonomía”.

Aun cuando la filosofía pueda ser enseñada en la universidad, para Barceló (1982) es relevante no confundir las dimensiones de la filosofía en sus modos “hacer” con los del “quehacer”. Es importante, puesto que “El hecho de que los estudios filosóficos sean materia de la educación universitaria crea la amenaza de que la condición de ‘filósofo’ puede tender a asimilarse con el empleo público o particular, es decir, con un cargo remunerado cuya finalidad última sea el beneficio de la jubilación” (p. 111). En ese punto vuelve sobre la idea de la *Metafísica* (1994) aristotélica de la superioridad de la filosofía por su carácter inútil² (p. 78). Y esa inutilidad también parece ponerla en un lugar superior a los acontecimientos -debido a su carácter neutral y universalidad- y al contexto social y cultural en los cuales esta se “hace”, es decir esta tiene un carácter suprahistórico.

Teniendo en consideración lo anterior, nos quedan pocas dudas de la influencia que ejercen tanto de Grassi como Heidegger en la performativa filosófica que rodean las afirmaciones de Barceló. En el caso concreto de este último, está muy presente la lectura de los cursos que este pensador alemán impartió el semestre de invierno de 1951-1952 y el semestre de verano

² “Y, ciertamente, todas las demás (ciencias) serán más necesarias que ella, pero ninguna es mejor” (*Metafísica*, I, 2, 983a 10).

de 1952 en la Universidad de Friburgo y que posteriormente se publicaron bajo el título *¿Qué significa pensar? (Was heisst denken?)*. Ahí es donde Heidegger realiza la siguiente advertencia en torno a una confusión que surge cuando se trata de esclarecer la labor propia de la filosofía.

Es peligroso suponer que el hecho de estar participando en la formación profesional de la filosofía nos convierte en filósofos. El peligro no desaparece si, atrapados en esta confusión, creemos que lo que estamos haciendo, para realizar esta función, es filosofía.

El que se dé muestras de interés por la filosofía no atestigua todavía ninguna disposición para pensar. Es verdad que existe por todas partes una seria preocupación por la filosofía y sus problemas. Existe también un loable despliegue de erudición en orden a la investigación de su historia. Nos aguardan en este campo tareas provechosas y loables para cuyo cumplimiento los mejores apenas resultan bastante buenos, sobre todo donde se trata de presentarnos los modelos de los grandes pensadores. Pero tampoco el hecho de que nos hayamos abocado intensamente y por espacio de largos años a las disertaciones y los escritos de los grandes pensadores nos da una garantía de que nosotros mismos estemos pensando o siquiera dispuestos a aprender a pensar. Por el contrario: el ocuparnos de la filosofía es lo que más persistentemente puede sumirnos en el engaño de que estemos pensando, ya que estamos ‘filosofando’ sin cesar (Heidegger, 2005, pp. 14-15.)

En la interpretación de Barceló, en lo que refiere a la figura del profesor como un mero lector, este, en tanto interesado en las cuestiones de la filosofía, sólo puede reproducir lo más fielmente posible lo que se ha hecho, pero en ningún modo él podría hacer. Objetando a Barceló podríamos decir que nunca una lectura es mera recepción pasiva, una lectura activa puede desbordar lo que se encuentra bajo el ojo de ese sujeto. La lectura es una forma de la interpretación, que, como tal, ofrece resistencias a dejarse leer por el texto y lo enfrenta haciéndolo hablar. La recepción de un autor, el mismo caso de Heidegger en Chile, se sujetó inevitablemente al modo como éste ha sido leído. Y su lectura en Chile es bastante particular,

por eso, no se podría desconocer que su recepción constituye un aspecto gravitante en el desarrollo e institucionalización de los estudios filosóficos en Chile.

Por otra parte, insistamos en hacer notar que, al igual que en caso anterior, aunque no se declare explícitamente, nuestro autor acude a los motivos que tiene Platón (1997) en *La República* (598b; 602a-b; y, 603a-b) para establecer una diferencia entre el arte puramente “imitativo”, esto es mimético como sería el caso del que hace gala el profesor; y ese otro, de naturaleza muy distinta, sería este *ars* “productivo” del que participa en toda propiedad el filósofo. En otras palabras, diríamos que: si el profesor tiene una “ocupación”, el filósofo, en cambio, es quien se encarga de “hacer”. Por otra parte, diríamos que, ocuparse, esto es, “*entre-tenerse*” o “encargarse”, no es más que una “disposición” -inclinación- para con la filosofía y no es lo mismo que “hacerse cargo” o “estar al mando”. En resumen, no es lo mismo poder “hacer uso” que “hacer”. Puesto que, el “uso” nos remite a una cierta “habilidad de divulgación” de un saber cómo el filosófico; otra situación muy distinta sería encontrarse en posesión de una “habilidad creativa”, que implica “adquirir la técnica para la elaboración de conceptos”. (Barceló, 1979a, p. 9). Es precisamente esta falta de habilidad creativa la que da lugar a Barceló (1979a) para afirmar que en Chile no hay un “hacer” filosófico. Sin embargo, y sin contrariar lo anterior, acepta la existencia de un “trabajo filosófico”. Esto es, que nos ocupamos -nos interesamos- por la filosofía. Prueba de esto último es que “tenemos escuelas, publicaciones, conferencias y congresos” (p. 6). Y precisamente estos casos sólo vienen a dar, afirma, razón a que en Chile ésta es una labor de profesores, o sea, de repetidores y no de productores. Pero, si bien la labor de los profesores podría parecer una cuestión de segundo orden, que palidece ante la labor creadora del “filósofo puro”, tiene, sin embargo, para la lógica que intenta consolidar el régimen, una función sustancial a sus intereses.

Asimismo, en la entrevista que Joaquín Barceló (1979b) que concedió a la revista *Qué Pasa* sostuvo, en esta misma línea argumentativa, que cuando se le pregunta si Chile es país de filósofos, reafirma sus argumentos en torno a que no es lo mismo preocuparse por la filosofía que hacer filosofía. En tal sentido afirma con toda claridad que:

En Chile hay muchas personas que están trabajando seriamente en filosofía. No se puede decir que Chile sea un país de filósofos en el mismo sentido en que uno lo puede

decir de Alemania, Francia o de la Grecia Antigua. Con todo, en Chile se hace trabajo de buena calidad. En términos de labor universitaria, tal vez no sea en cantidad tan grande, pero en calidad puede ponerse a la altura de cualquier centro universitario de cualquier parte del mundo (p. 31).

Esta diferencia que describe Barceló bien podría quedar en una dimensión puramente especulativa y teórica, pero tiene, inequívocamente un correlato con lo que acontece en la Universidad de Chile al momento de ponerse en ejecución la Ley de Universidades de 1981, que separó la Pedagogía de la Licenciatura en Filosofía. Es, precisamente Cecilia Sánchez (1992) quien, se hace cargo de analizar y explicar esta situación. Recordemos que la Universidad de Chile, con la entrada en vigor de la Ley de Universidades, vio menoscabada su autonomía, lo que devino en la pérdida de su carácter universitario y el cercenamiento de sus sedes regionales. Particularmente en Santiago, le fueron escindidos la Academia de Estudios Tecnológicos y el Instituto Pedagógico. Sin duda alguna, la pérdida de este último afectó de manera muy intensa el desarrollo de la disciplina de la filosofía en Chile. Puesto que la Pedagogía quedó administrada por la Academia Superior de Ciencias Pedagógicas y la Licenciatura por la Universidad de Chile. Es sensible este desmembramiento porque, como nos recuerda Sánchez (1992):

Hasta ese momento ambas habían convivido en un mismo recinto universitario y compartido los mismos profesores sobre la base de un programa básico que sólo los distinguía en aspectos cuantitativos; a saber: menos seminarios especializados para las pedagogías y ningún curso sobre educación para las licenciaturas (p. 201).

El control del ejercicio del docente resulta ser una pieza determinante para llevar adelante la aspiración declarada por el régimen militar en sus “Principios”. Puesto que para hacer de la sociedad chilena una sociedad “nueva”, se requería “(...) iniciar una nueva etapa en el destino nacional”, para lo cual había un único camino, que consistía en ir “abriendo paso a las nuevas generaciones de chilenos formadas en una escuela de sanos hábitos cívicos” (El Mercurio, 1974, p. 4). Esos hábitos, a su vez, se condicen con la promoción de determinados “valores” que sólo la escuela y la filosofía podían proveer.

Pueblos sin tradición filosófica

Un tercer elemento importante que introduce Joaquín Barceló (1977b) en sus declaraciones en el diario *El Mercurio*, momento en el cual se encontraba siendo el presidente de la Sociedad de Filosofía, lo encontramos en la afirmación que “no todos los pueblos tienen una tradición filosófica” (p. 6). Si la anterior idea es correcta, ello supondría el hecho que hay pueblos que no tienen una tradición filosófica, pero no por ello pierden la condición de tal, esto es, como pueblos, ni dejan de tener una cultura. Ese sería el caso del pueblo hebreo que tiene una tradición religiosa importante, pero eso no sería razón ni argumento suficiente para suponer siquiera un atisbo de tradición filosófica. En la misma situación se encuentra la tradición latina, o, en palabras de Barceló (1977b), la cultura de la antigua Roma. Los romanos, a diferencia de los hebreos, señala Barceló que, si bien resulta innegable que tienen una filosofía, tampoco habría que desconocer que es una “filosofía de segunda clase” (p. 6). De tal forma que, siendo experiencia de baja intensidad, no alcanza para afirmar con propiedad que son poseedores de tal condición. Podríamos inferir que el supuesto subyacente en la afirmación anterior es que las preocupaciones de los pensadores romanos se inclinan con entusiasmo en sentido de una tradición del derecho (*Ius*), situación por la cual se les reconoce una importancia en la historia, una presencia o una existencia.

Para Barceló (1977b) existe una característica en común entre estas culturas -romana y hebrea- con Hispanoamérica. Y es que al momento de interrogarnos por la posible existencia de una filosofía propia, en todos estos casos se ha de llegar a la misma conclusión: que no todos los pueblos tienen una tradición filosófica. En torno a esa discusión es este filósofo de la idea que, si bien no se puede negar la presencia de una filosofía hispanoamericana, eso tampoco es un fundamento para afirmar que nos encontramos en posesión (existencia) efectiva de una tradición filosófica.

En esta materia, nos parece que solapadamente asoma el brote de la deuda intelectual contraída con un referente de la “tradición” filosófica como lo es Hegel. Téngase presente que en las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* (2005) el filósofo de Jena construye un semblante con el cual pretende definir una línea de demarcación, y por ende de separación, entre lo que sería el “Viejo Mundo” y el “Nuevo Mundo”. Por un lado,

encontraríamos un continente en co-pertenencia con algo así como el espíritu, y, por otro, tendríamos un continente en el que la condición de su ausencia es lo significativo. En su vacío, sólo cabe encontrarse un pálido reflejo del “original” que se le asemeja, pero que es en todo diferente, porque:

... no se crea que la distinción es puramente externa. Aquí la división es esencial. Este mundo es nuevo no sólo relativamente, sino absolutamente; lo es con respecto a todos sus caracteres propios, físicos y políticos. No tratamos de su antigüedad geológica. No quiero negar al Nuevo Mundo la honra de haber salido de las aguas del tiempo de la creación, como suele llamarse. Sin embargo, el mar de las islas, que se extiende entre América del Sur y Asia, revela cierta inmaduridad por lo que toca también a su origen (Hegel, 2005, p. 265).

Y, sin embargo, parece que la descripción que acá se detalla no se corresponde con la totalidad continental. Puesto que no toda América es como América. Existe para Hegel (2005) una salvedad que la encarna Norteamérica. Pero, cuidado, que no es una consideración puramente geográfica a la que hace referencia, sino más bien “sustancial”. Puesto que, en lo relativo a Norteamérica, se deben considerar aquellos vastos territorios que fueron colonizados por la lengua anglófona -como lo son el Canadá y los Estados Unidos-, porque, ahí sí, y no allá, “(...) los Estados libres de Norteamérica fueron colonizados por europeos” (p. 271). América del Norte no es lo mismo que América Latina. Uno de los aspectos que marca la diferencia es la lengua, pero también la proveniencia de sus habitantes, que por exceso de población europea ha emigrado a América. Sólo así se entiende la afirmación hegeliana (2005) de que “Todo cuanto en América sucede tiene su origen en Europa” (p. 269). Parece extraño que se considere que sólo esa extensión de tierra haya sido colonizada por europeos. Hegel está pensando Europa como el espíritu de la historia, y, en ese sentido, no todos los países de un continente lo son en sentido estricto. Este filósofo tiene una concepción trinitaria de la historia en la que se encuentran Alemania, Francia e Inglaterra. Todos los demás resultan ser un pálido reflejo falto de vigor.

Ahora bien, teniendo en cuenta los objetivos del presente trabajo resulta relevante prestar atención a esta idea hegeliana, porque resulta bastante sintomática al momento de

comprender las ideas de Barceló. Sobre todo, porque reverbera muy someramente en sus argumentaciones. El autor señala que, si bien no existe tradición filosófica propia en “Hispanoamérica”, el caso de la zona de habla preeminentemente anglófona está en una situación distinta. Según afirma Barceló (1979a), se pueden encontrar rastros o signos de esa originalidad que discute a Giannini. La prueba de eso sería el “pragmatismo norteamericano” que: “es evidentemente un aporte original de los Estados Unidos, pero tan íntimamente vinculado con la filosofía moderna europea, tanto en sus orígenes como en sus proyecciones, que no cabe descartarlo como un producto ajeno a dicha tradición” (pp. 17-18). Más aún cuando, en ese ejemplo parece cumplirse la profecía hegeliana (2005) según la cual “Norteamérica sólo podrá ser comparada con Europa cuando el espacio inmenso que ofrece esté lleno y la sociedad se haya concentrado en sí misma” (p. 274).

La incorporación a la “tradición”

Por otra parte, y como cuarto elemento importante, se puede decir que la posición de Barceló (1979a) encierra una cuota de pesimismo debido a que, nos parece, de manera insistente ha sostenido que no existe una filosofía en Hispanoamérica -posiblemente tampoco en América Latina- porque no es creadora de conceptos (p. 9). Sin embargo, se abre la posibilidad a un optimismo cauto si prestamos atención a sus palabras. Veamos el punto, dice:

Estoy convencido de que el trabajo de reflexiones es más productivo en el estudio de los textos clásicos. Porque cuando uno lee un texto filosófico está en una especie de discusión con el autor. No importa que haya muerto hace mucho tiempo. Se está enfrentando a lo que uno dice es su obra, entonces ahí es donde realmente surgen las ideas (Barceló, 1977b, p. 7).

El hecho es que hasta ahora no se ve con claridad, ni es evidente que se haya dado un ejercicio inventivo en la filosofía en nuestro suelo. Considerando esa evidencia, se podría afirmar, siguiendo a Barceló, que no ha existido -hasta hoy- una filosofía en Latinoamérica. aún si se admite lo que estamos señalando, esto no es condición suficiente para decir que no hay posibilidad que permita abrir camino a su existencia. Entonces se trata acá de cambiar el eje de la reflexión y pensar que, si bien no existe aún una filosofía que podamos llamar

latinoamericana, cuando menos habría que pensar en qué medida ha de ser ésta posible. El punto es saber de qué manera se puede actualizar esa posibilidad.

El camino se comienza a hacer cuando somos capaces de atender, esto es, disponernos a recibir, acoger, encontrarnos con los “clásicos”. Es decir, con la “tradicición”. Esta noción es especialmente importante, para el trayecto de toda la discusión. Tanto, que, en lo siguiente, dedicaremos una reflexión -insistimos- que se abocará de forma detallada a desentrañar los alcances de ésta en la segunda parte. Pero de momento digamos que la tradición, a la que se refiere Barceló, no es otra que la tradición de Occidental de raigambre cristiana e hispánica, la que, por otra parte, se encuentra en perfecta sintonía con la definición del origen de la cultura y valores de la nación chilena que se deben defender, según lo ha establecido la Junta de Gobierno en su *Declaración de Principios* (1974). Apelando una defensa contra el marxismo, propone como su antítesis la cosmovisión cristiana, porque “Fue ella la que dio forma a la civilización occidental de la cual formamos parte, y es su progresiva pérdida o desfiguración la que ha provocado, en buena medida, el resquebrajamiento moral que hoy pone en peligro esa misma civilización” (p. 4).

En definitiva, la posibilidad de una filosofía en nuestros suelos quedaría ligada para Barceló al destino de su antecedente más próximo, el occidental. Nuestra occidentalidad, a su vez, encuentra su arraigo a la tradición hispánica. Puede incorporarse a este si tiene a bien “volver la mirada” al pasado, y se vuelve capaz de dialogar con esta tradición por intermedio de aquellas obras cuyos autores han erigido de manera ejemplar, demostrando que dominan esa técnica de la elaboración de conceptos (Barceló, 1979a). A nuestro juicio, entonces, la posibilidad de entrar en diálogo con la tradición acontece en una doble dimensión. Por un lado, se debe ser capaz de sostener ese diálogo, y por otro lado se debe estar disponible a una recepción. Ahora bien, esta actitud no es algo puramente receptivo y meramente pasivo, puesto que toda recepción supone un modo de migración de la tradición, por consiguiente, lo que se debe acoger no es otra cosa que una traducción. El carácter migratorio de esta “filosofía por-venir” ha de ser transformadora para América Latina. De tal modo que, disponerse a traducir para comprender, genera una forma de hospitalidad en la cual la tradición no ha quedado inmune, puesto que ha sido transformada, es decir, asimilada. Sobre esta idea de la traducción como acogida, Luis Uribe (2020) señala que “el carácter migratorio

de la filosofía transforma el *traducir para comprender* en *acoger para comprender*, dando lugar a una transformación de la propia tradición”³ (p. 6). Por tanto, la traducción como mecanismo de asimilación permitiría a este perpetrador de la “filosofía por-venir”, incorporarse como ciudadano de pleno derecho en la senda de ese devenir histórico.

Es más, la posibilidad de una filosofía en América Latina no es otra cosa que el surgimiento de un pensamiento original. Aunque, como asegura Barceló (1979a):

... la originalidad en el sentido anteriormente señalado no supone necesariamente la idea de una continuidad en la tradición filosófica (...) La búsqueda originalidad de nuestra filosofía consiste, por tanto, en hacer posible un pensamiento que podamos sentir y reconocer como nuestro, y que no puede ser identificado sin más con la imponente tradición filosófica greco-europea (p. 17).

La ‘tarea’ pendiente

La reciente reflexión en torno a los matices que adquiere la “posibilidad” de una filosofía en suelo continental y nacional -todo esto, insistimos, a decir de Barceló-, que se hacen carne en la idea de “traducción” y “asimilación”, nos llevan al quinto punto de la argumentación que se enfoca en la idea de ‘la tarea pendiente’.

El proyecto de esa “filosofía por-venir” se inscribe, como será de suponer, en la certeza -digámoslo con acento heideggeriano- de un “estado en falta”. Esto quiere decir que, si no existe ni parece haber existido una filosofía en Hispanoamérica, es porque, “aún no ha llegado”. Y no lo ha hecho porque es un asunto “pendiente”, es una cita a la que se debe acudir.

³ La traducción del portugués es de nuestra autoría. El texto en el original dice: “O carácter migratório da filosofia transforma o *traduzir para compreender* em *acolher para compreender*, dando lugar a uma transformação da própria tradição”.

Por lo pronto podemos instalarnos en la certeza de que tenemos una “tarea pendiente” que, al menos de momento, no consiste en otra cosa que reconocer que tenemos que “aprender a filosofar”. Detengámonos unos instantes en explicar esto de la “tarea” antes de dar el próximo paso. Hagámonos la pregunta siguiente, que en modo alguno es pura retórica: ¿qué es una tarea? Como primera cuestión habría que decir que, la tarea, si lo pensamos en términos coloquiales, no es otra cosa que un deber. Al niño en el colegio o al profesional en su trabajo se le asignan tareas, o sea, tiene deberes que cumplir y que se encuentran pendientes. Estos pendientes no son nada ajenos, sino propios. Los tiene pendientes porque, además, se ha hecho responsable. A nadie, en su sano juicio, se le encargaría algo -por ejemplo, a un niño- que no se encuentra al alcance de sus fuerzas. La tarea siempre está en su justa medida. Estar sujeto a una tarea imposible sería algo así como vernos expuestos a un sentido trágico de la existencia en sentido unamuniano, que formula en *El sentimiento trágico de la vida* (Unamuno, 2017) a través de la conocida expresión: sed de inmortalidad. Tener deberes, nos habla también de una deuda que espera ser saldada a través de un determinado modo de obrar.

Por otra parte, hemos de considerar que “tarea” tiene su origen etimológico⁴ en la palabra latina *pensum*, que significa, como hemos dicho, “tarea”, “ejercicio” y también “pesar”, o sea, una “carga”. La tarea es un “ejercicio pendiente” que requiere poner en marcha el pensar (*penso*), eso que “aún no”, pero que -sin embargo- es posible de llegar a ser “pensado”. ¿Cuál sería entonces la tarea pendiente del pensar en Latinoamérica? Para Barceló (1979a), “aprender a pensar” (p. 9) no se puede hacer de cualquier manera, sino, únicamente “dentro de un tal presupuesto, es el acto de volverse continuamente hacia aquellas investigaciones y discusiones y hasta los textos en que han sido fijadas de manera ejemplar, con el fin de adquirir la técnica de la elaboración de concepto que hagan posible el esclarecimiento de nuestra propia realidad y nuestro modo de estar inmersos y vinculados en ella” (p. 9).

Conclusiones

⁴ Cfr. Vox (2006).

La discusión entre Joaquín Barceló (1979) y Humberto Giannini (1978) sobre la filosofía en América Latina no solo revela las tensiones conceptuales entre diferentes tradiciones filosóficas, sino que también pone de manifiesto las implicaciones políticas y culturales que estas tensiones conllevan. Barceló (1977b), al afirmar que "no todos los pueblos tienen una tradición filosófica"(p. 6), se posiciona en un contexto crítico que desafía la noción de una filosofía universalmente válida, sugiriendo que la falta de una tradición filosófica reconocida en Hispanoamérica no implica una ausencia de pensamiento crítico o reflexivo. Este argumento resuena con la crítica hegeliana de que América Latina es un "pálido reflejo" de la tradición europea, que plantea una serie de interrogantes sobre la originalidad y la autenticidad en el pensamiento filosófico.

El contraste entre la "filosofía" y el "quehacer" filosófico que propone Barceló (1979) es fundamental para entender la dinámica de la enseñanza de la filosofía en el contexto chileno. La distinción que hace entre ser un "profesor de filosofía" y un "filósofo" implica que la enseñanza, a menudo vista como una mera repetición de ideas, no es suficiente para el desarrollo de un pensamiento crítico y creativo. Esto sugiere que la academia, en su búsqueda de institucionalización y profesionalización, puede estar limitando el potencial de una filosofía que realmente interpele a su contexto social y político.

La referencia de Barceló (1979) a la "tarea pendiente" de "aprender a filosofar" es un llamado a la acción que invita a los pensadores latinoamericanos a no solo absorber la tradición filosófica occidental, sino a reinterpretarla y transformarla en diálogo con su propia realidad cultural e histórica. Este proceso de traducción y asimilación es esencial para el desarrollo de una filosofía que pueda considerarse genuinamente latinoamericana.

La obra de Barceló y su diálogo con Giannini abren un espacio para la reflexión sobre cómo se puede construir una tradición filosófica que no solo sea un eco de las voces europeas, sino que también emerja desde las particularidades de la experiencia latinoamericana. La posibilidad de una filosofía auténtica en América Latina radica en la capacidad de sus pensadores para crear conceptos que surjan de sus realidades, en lugar de simplemente reproducir los discursos establecidos.

Este enfoque crítico es vital en el contexto actual, donde la filosofía enfrenta desafíos significativos debido a la globalización y la homogeneización del pensamiento. La necesidad de una filosofía que sea relevante y que hable a la experiencia latinoamericana es más urgente que nunca. Así, la disputa entre Barceló y Giannini no es solo un debate académico, sino una cuestión que atañe a la identidad cultural y a la búsqueda de un lugar auténtico en el mundo del pensamiento contemporáneo.

En resumen, el diálogo filosófico entre estos filósofos no se agota en la discusión de la existencia de una filosofía latinoamericana, sino que se extiende a la necesidad de una reflexión crítica que permita a los pensadores de la región reclamar su voz en el escenario global. La tarea pendiente es, por tanto, un proceso continuo de aprendizaje, creación y reinterpretación que desafíe las narrativas dominantes y promueva un pensamiento auténtico que resuene con la realidad latinoamericana.

Bibliografía

Barceló, J. (1977a). Renace una publicación: A propósito de la *Revista de Filosofía*. *El Mercurio*, 7 de julio, p. 22.

Barceló, J. (1977b). Los filósofos chilenos. *Revista del Domingo, El Mercurio*, 16 de octubre, pp. 4-7.

Barceló, J. (1977c). Tradición e innovación como condiciones para una filosofía hispanoamericana. *Cuadernos de Filosofía*, 6, 167-180.

Barceló, J. (1979a). Tradicionalismo y filosofía. *Revista de Filosofía*, 17(1), 7-18.

Barceló, J. (1979b). Soy filósofo porque me he dedicado a la filosofía. *Qué Pasa*, N° 430, 12-18 de julio, pp. 28-31.

Barceló, J. (1982). La actividad filosófica en Chile en la segunda mitad del siglo XX. En F. Astorquiza Pizarro (Dir.), *Bio-bibliografía de la filosofía en Chile desde el siglo XVI hasta 1980* (pp. 109-112). Industrial Gráfica.

Deleuze, G. y Guattari, F. (2015). *¿Qué es la filosofía?* Anagrama.

García San Martín, Á. (2015). Francisco Bilbao y el difícil nombre de América Latina. En J. Jara, L. Pizarro y A. Vera (Coords.), *Perspectivas del pensar filosófico: Entre Valparaíso y Santiago* Planeta de Papel.

Giannini, H. (1978). Experiencia y filosofía: A propósito de la filosofía latinoamericana. *Revista de Filosofía*, 16(1-2), 25-32.

Gramsci, A. (2001). *Cuadernos de la cárcel* (Vol. 4). ERA.

Hegel, G. F. W. (2005). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Tecnos.

Heidegger, M. (2005). *¿Qué significa pensar?* Terramar.

Junta de Gobierno (1974). Declaración de principios. *El Mercurio*, 11 de marzo, pp. 3-5.

Morey, M. (1990). *Psiquemáquinas*. Montesinos.

Platón (1997). *La República*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Sánchez, C. (1992). *Una disciplina de la distancia: Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*. CESOC-CERC.

Uribe, L. (2020). Prefácio à edição brasileira. En G. Chiurazzi, *A experiência da verdade*. Paco.

Vox (2006). *Diccionario esencial latino*. Vox, SPES.

**EDWARD SAID: CRÍTICA, IDENTIDAD Y HUMANISMO
UN APORTE A LA TEORÍA SOCIAL Y LAS HUMANIDADES**

Pablo Álvarez Cabello¹

Resumen:

A partir de la reflexión y análisis de diversos argumentos del autor palestino Edward Said, proponemos que tanto la teoría social moderna y las humanidades se verían ampliamente beneficiadas con las ideas saideanas respecto del rol de la crítica, las identidades modernas y el humanismo, entre otras. Estas se encuentran en plena sintonía con las tendencias intelectuales actuales, pero además ofrecen un contrapunto pues permiten suscitar una crítica al origen eurocéntrico de algunas discusiones en estos campos de estudio.

Palabras clave: teoría social, humanidades, orientalismo, mundanidad, identidades, crítica humanística.

**Edward Said: Critique, Identity, and Humanism
A Contribution to Social Theory and the Humanities**

Abstract:

¹ Chileno, Universidad Diego Portales, correo electrónico: pablo.alvarez@udp.cl

Based on a reflection upon and analysis of various arguments by the Palestinian author Edward Said, we propose that both modern social theory and the humanities would greatly benefit from Said's ideas regarding the role of criticism, modern identities, and humanism, among others. These ideas are fully aligned with current intellectual trends yet also offer a counterpoint, as they enable a critique of the Eurocentric origins of certain discussions within these fields of study.

Keywords: social theory, humanities, Orientalism, worldliness, identities, humanistic criticism.

Introducción

La producción intelectual de Edward Said fue cuantiosa; fue un autor muy prolífico y, si seguimos al pie de la letra lo que su discípulo y biógrafo, Timothy Brennan, señala, podemos agregar que fue un novelista y músico en potencia. Si bien Said es de sobra conocido en los estudios literarios y medianamente reconocido en la historiografía, sus ideas son menos conocidas o leídas en las ciencias sociales. Consideramos que este es un error potencial que puede subsanarse fácilmente.

Primero, consideramos que es un error porque lo que Said nos dejó escrito contiene muchas claves para interpretar el mundo moderno que podrían sernos útiles como herramientas para las ciencias humanas y sociales. Segundo, este error puede subsanarse fácilmente leyendo sus textos, interpretándolos y, por supuesto, criticándolos, lo cual él promovería activamente.

En este ensayo nos proponemos abordar algunos elementos de la fecunda producción intelectual de Edward Said, con el fin de poner de relieve el aporte de estas ideas a las discusiones actuales de la teoría social.

Entenderemos, para fines de este ensayo, la teoría social como ese cuerpo de ideas que ha buscado comprender e interpretar el mundo social. Dadas las características de las sociedades modernas, este corpus de ideas ha sido históricamente interdisciplinario. En palabras de Alex Callinicos, la teoría social intenta comprender el todo social, distinguir

y formular generalizaciones sobre diversos tipos de sociedades y analizar las formas modernas de vida social, que comenzaron en Occidente y se han ido extendiendo por el resto del mundo (Callinicos, 2007, 2). Para Callinicos, un crítico mordaz de los estudios culturales y poscoloniales, la teoría social encuentra sus raíces en el legado de la Ilustración. Una de las características de la tradición ilustrada es que contiene los fundamentos de su propia crítica, algo que Said comparte y enarbola.

El propio Said se consideraba un humanista que siguió con entusiasmo el debate intelectual europeo de los años 60. Sentía gran admiración por autores como Foucault, Deleuze y, sobre todo, Sartre. Este último es el que le inspira la mayor admiración, porque le permitió fundir su pensamiento con el humanismo. Debido a su talante crítico, su activismo palestino y su vocación de intelectual público, Said sentía que las posturas antihumanistas no se alineaban con las suyas. Por eso se sintió profundamente decepcionado con Sartre cuando éste manifestó posiciones cercanas a Israel al final de su vida (Brennan, 2025, 133).

Said no fue un teórico social de profesión; era un polemista, un académico de la Universidad de Columbia, un diletante y un activista. Pero era también un hombre de letras que introdujo en la discusión intelectual de ese país lo que los estadounidenses llamaban la teoría francesa, aunque sin verse afectado por el antihumanismo ideológico de esta teoría (Said, 2006, 30). Gracias a que hablaba con fluidez árabe, inglés y francés, pudo establecerse como un nexo entre diversas tradiciones de pensamiento.

La actividad intelectual de Edward Said, que puede resumirse en la crítica humanística, gira en torno a la disputa contra los esencialismos y al antagonismo ontologizado entre Oriente y Occidente, que reproduce la intelectualidad occidental. Esta actividad crítica se sustenta en la idea de mundanidad y en la observación de que el conocimiento científico está condicionado por el contexto en el que se produce; en Occidente, ese contexto ha sido el de una cultura del imperialismo.

Podemos definir la crítica que ejerció Said como una crítica adversarial, en el sentido de que buscaba enrostrar la verdad al poder (Said, 2007, 121) a través del ejercicio de un humanismo que, a su vez, es crítico y se dirige tanto a la situación de la universidad, de la cual nace y de la que obtiene su fuerza y relevancia, como al carácter democrático, secular

y abierto de esta. Por lo tanto, no ve contradicción alguna entre la práctica del humanismo y la de la ciudadanía participativa, un quehacer orientado a la emancipación y la ilustración (Said, 2006, 43). Podemos incluso señalar que la crítica era su vocación. Como señala Jeanne Morefield, Said ejercía la crítica para remecer el terreno desde el que se ejerce (Morefield, 2022).

Sostenemos en este ensayo que una lectura crítica de la producción intelectual de Edward Said es un aporte a la tradición crítica en la teoría social, con raíces en Karl Marx, pasando por Antonio Gramsci y la Escuela de Frankfurt; posteriormente, cobra renovados bríos con el aporte de los feminismos. A su vez, los aportes de Michel Foucault son fundamentales para esta tradición crítica de la teoría social. La crítica en esta tradición radica en la interpretación de los fundamentos y principios de la modernidad, como la igualdad, la libertad y la emancipación, y en resaltar su componente emancipatorio. Esta tradición crítica, que ha tenido diversos intentos de rearticulación o renovación, permaneció anclada en elementos que la visión de Said permite mirar con un ojo crítico: nos referimos al eurocentrismo. Si bien las teorías poscoloniales podrían inscribirse en esta senda, se alejan de la tradición de la teoría social porque reniegan de la idea misma de la modernidad. Said no se consideraba un poscolonial porque no consideraba que la modernidad y las humanidades debieran desecharse o abandonarse; debíamos tener la capacidad de rescatar los principios de la modernidad de la trampa del eurocentrismo. La crítica de Said apunta a ello. Como señala Brennan (2025), Said fue muy influido por el marxismo, leyó en profundidad a Gramsci, tuvo discusiones muy profundas con las teóricas feministas de los 70 y 80, leyó y conoció en persona a Foucault, de quien después se distanció, pero en todo este trayecto intelectual, lo que permaneció fue la búsqueda de tensionar el pensamiento moderno respecto de su relación histórica con el imperialismo. Ese talante crítico y sus posiciones respecto de las identidades modernas, la política y el mundo son elementos que analizaremos en este ensayo. Estos elementos, consideramos acá, pueden ser una guía radical para pensar el mundo actual desde la teoría social; por lo tanto, creemos que una relectura de Said se antoja fundamental hoy en día.

La crítica, el exilio y el desarraigo.

Hay una gran cantidad de artículos, capítulos y libros que abordan a Said y su influencia intelectual. En gran parte, se asume que este importante intelectual era, sin duda, un miembro destacado, pero uno más en el campo de los estudios poscoloniales. Por ejemplo, Treacher (2006) pretende establecer una conexión entre las ideas históricas y sociales sobre la identidad a partir del aporte de las teorías poscoloniales y, sobre todo, de las de Said.

Hamadi (2014) intenta relevar el aporte de la teoría poscolonial, en especial el de Said, al estudio crítico de las literaturas.

Longhoffer & Winchester (2023) pretenden una revitalización, o recableado, como expresa el título del libro, de la teoría social, a partir del aporte de diversos/as autores/as, entre ellos Said. Fundamentalmente, en relación con la incorporación de voces antes excluidas.

Benzecry, Krause & Reed señalan que su libro presenta una nueva lista de tradiciones teóricas que consideramos relevantes para conversar sobre la teoría social en la actualidad (2019, 12). En ese marco, el capítulo escrito por Julain Go aborda la teoría poscolonial como teoría social. Go señala que la relación entre la Modernidad y las preguntas que se ha hecho la teoría social está imbricada; por lo tanto, la teoría social también debiera preocuparse por el imperio, tanto en el presente como en el pasado. La teoría social es un cuerpo de pensamiento que intenta tener en cuenta estos procesos y patrones imperiales (Go, 2019, 156). El autor reconoce a Said como uno de los principales exponentes de los estudios poscoloniales.

Bhambra & Holmwood (2021) señalan que, en términos simples, la teoría social se entiende como un producto de las sociedades modernas europeas desde el siglo XV, sociedades en proceso de cambio; esos cambios históricos están irrevocablemente relacionados con los viajes de exploración, la explotación y la colonización de otras partes del mundo. Por lo tanto, es importante emprender una tarea de descolonización de la teoría social, para lo cual se exponen algunos puntos ciegos de autores clásicos como Marx,

Weber y Durkheim, relativos a la historia del colonialismo en las sociedades en las que escribieron, poniendo de relieve el eurocentrismo de estos autores y, por ende, de la teoría social. Los autores también toman a Said como referente en el campo de los estudios poscoloniales.

Lo que proponemos es volver a Said, alejar al autor del campo de los estudios poscoloniales y analizar los argumentos más relevantes de su producción intelectual que puedan servir para revitalizar la teoría social. Escribir esto desde el Sur Global cobra relevancia; gran parte de los autores citados que han puesto de relieve la obra de Said y su relación con la teoría social o política son del Norte Global, porque gran parte de la teoría social se ha elaborado desde el Norte. Reconocer, desde el Sur Global, los aportes de autores que nos permiten comprender el presente, la modernidad, el capitalismo y la hegemonía es, consideramos, un aporte esencial.

En ese sentido, una de las mayores contribuciones de Edward Said consistió en poner de manifiesto la relación entre el imperialismo colonial europeo moderno y los estudios sobre Oriente. Más que ser ciencias objetivas, han estado íntimamente relacionadas con prejuicios históricos sobre los musulmanes, los sujetos orientales y las sociedades no europeas. Desde la publicación de su libro *Orientalismos* en 1978, Said se ha convertido en un referente porque, en las ciencias sociales y las humanidades, quienes se dedican a estudiar lo que se ha denominado Oriente, Medio Oriente o el islam deben tener en cuenta la relación histórica entre el colonialismo, su objeto de estudio y las disciplinas científicas desde las que se han estudiado estos temas.

Tempranamente en su carrera académica e intelectual, Said estableció la crítica como su actividad principal. Esa crítica puede denominarse laica, en el sentido de rechazar el enrarecido mundo de la pura textualidad y el dogma político ideológicamente contaminado. Esta actividad crítica no se refiere únicamente a la crítica literaria; es la crítica al poder, enrostrándole verdades. Esto implica que el crítico debe ser un amateur, en el sentido de que se niega a quedar encerrado en la estrechez de la especialización profesional, lo que se traduce en un léxico arcano e inaccesible (Aschcroft & Ahluwalia, 1999, 69).

Said hizo que las humanidades no solo fueran más visibles, sino también mucho más inquietantes para los creadores de opinión en Estados Unidos, Europa y Oriente Próximo.

No se limitó a exponer los atropellos de los imperios europeos y estadounidenses. Said revivió una ética más antigua de la lectura, basada en la fidelidad a lo que dicen los libros en su propio lugar y tiempo, lo cual forma parte de su permanencia. Said se enorgullecía de ser académico y defendía la universidad como refugio de la política bruta y campo de entrenamiento para el libre pensamiento que la nutre (Brennan, 2025, 21)

Un rasgo distintivo de Edward Said era que no se adhería a ninguna doctrina ni teoría en particular. El marxismo y el posestructuralismo habían tenido una gran influencia en él; sin embargo, para él era fundamental aproximarse a las ideas desde la crítica laica, es decir, desde una crítica liberada de las limitaciones casi sacralizadas. Su perspectiva era la mundanidad. (Ashcroft y Ahluwalia, 2000). En ese marco, la experiencia palestina (Said, 2013), un punto de vista poco conocido en Occidente, era su propio punto de partida. La experiencia del exilio, el desarraigo y el sufrimiento de todo su pueblo lo llevaron a tomar partido por un activismo político crítico con Occidente, sin desmerecer todo lo que la Ilustración puede ofrecer en términos de promesa de emancipación. Creía Said en la posibilidad de la emancipación de su pueblo y de los pueblos del Tercer Mundo, pero era ferozmente crítico con sus dirigentes.

La mundanidad y el cosmopolitismo eran rasgos distintivos de su pensamiento, porque el crítico debe estar íntimamente ligado al mundo, pero no al de las fronteras nacionales, sino a la pluralidad. En ese marco, el exilio es un rasgo fundamental. Es un estado ambivalente: la no pertenencia a un lugar en particular, cuestión que también afecta a los textos, que dejan de pertenecer a un espacio y viajan. Combinación de separación de la propia tierra y el voluntario distanciamiento del mundo cotidiano es lo que lo caracteriza (Ashcroft & Ahluwalia, 1999: 79)

En su juventud fue un avezado músico; intentó escribir una novela e incluso pensó en ser médico, pero su afinidad por la literatura lo llevó a dedicarse a los estudios literarios. Estudió en Princeton y en Harvard, dos prestigiosas universidades de la Ivy League estadounidense. Desde el colegio había experimentado el estar fuera de lugar, como se titula su libro de memorias, el desarraigo, el no pertenecer. En ese mundo elitista y racista, él encontró en la literatura un refugio. Dado que el ámbito universitario exige especialización, Said se decantó por la crítica literaria. Sin embargo, incluso en ese campo

restringido encontró la forma de canalizar sus inquietudes intelectuales y políticas. Su autor de referencia, a quien dedicó sus tesis de doctorado, fue Joseph Conrad. Un exiliado, igual que él, polaco en Inglaterra del siglo XIX, que, como señaló en *Cultura e Imperialismo* (1996), era tanto imperialista como crítico del imperialismo. Un autor complejo que evidencia, en las postrimerías del siglo XIX, lo que Said llamó la cultura del imperialismo: esa disposición cultural en la que la propia crítica al imperialismo se concibe dentro de los marcos impuestos por éste.

Para Said, en la literatura se expresa esa máxima de Foucault: siempre que hay poder, hay resistencia. Siempre que ha habido literatura colonial, ha habido literatura de oposición. Las voces del Tercer Mundo siempre estuvieron ahí, pero no había disposición a escucharlas, se perderían de vista rasgos esenciales del mundo contemporáneo al no advertir esas voces (Said, 1996, 24).

Esa experiencia de desarraigo que experimentó desde su infancia, Said también la experimentó su hija Njala, quien comienza sus memorias diciendo que es una mujer palestina-libanesa, cristiana americana, criada como judía en Nueva York, y que en su infancia se identificaba como WASP (White, Anglo-Saxon and Protestant) (Said, N., 2013). Acá podemos advertir un rasgo compartido con otras voces, por ejemplo, con Lina Meruane, en *Volverse Palestina* (2021), donde narra que el viaje a las tierras de sus ancestros fue marcando una suerte de periplo de encuentro con un rasgo de su identidad que estaba perdido. En ambas, la experiencia del exilio, la migración, la aculturación las llevan a una búsqueda de identidad relativa a Palestina. En ambas, el viaje representa un punto de inflexión en la búsqueda, lo que nos recuerda la importancia del viaje, del exilio y de lo ambulante en la obra de Said. Este desarraigo, esta experiencia de exilio, evidentemente con bemoles, es común en los sujetos modernos; la cultura moderna es obra de exiliados, emigrados y refugiados (Said, 2005b, 179).

Orientalismo y alteridad.

Edward Said se educó en el seno de una familia árabe entre Palestina, su hogar natal, y

Egipto. Posteriormente realizó sus estudios universitarios en Estados Unidos. Fue profesor de la Universidad de Columbia durante décadas, hasta su muerte por cáncer en 2003. Said supo combinar su afición por la música, como eximio pianista, con su activismo político en la causa palestina y con su labor académica.

Como señala Mellino (2008), aunque se le atribuye constantemente a Said un lugar dentro del canon de los estudios poscoloniales, es pertinente señalar que él tenía muchos reparos al respecto. Para empezar, le molestaba la jerga academicista del campo poscolonial; Said prefería escribir para un público más amplio. Por otra parte, y más importante, a Said le molestaba la despolitización de su posición que veía en los estudios poscoloniales (Mellino, 2008, 37). Said era un activista de la causa palestina y del antiimperialismo; al mismo tiempo, se consideraba un intelectual público. Para Said, el imperialismo tenía una existencia histórica material, más allá del texto. El imperialismo tiene presencia en los textos y en la geopolítica, como en las intervenciones de Estados Unidos en Centroamérica y Sudamérica.

En *Orientalismo*, Said formula una crítica epistemológica a la pretensión de verdad científica de los estudios sobre Oriente. Para Said, *Orientalismo* es una diversidad de cosas: es una conciencia geopolítica que crea Oriente, es una disciplina que estudia a Oriente y es un discurso que habla sobre Oriente. Acá la noción de discurso que se toma de Michel Foucault es fundamental. Para Said, la posibilidad, la capacidad y la pretensión de hablar sobre Oriente en ningún caso están separadas del poder; la disciplina decimonónica del orientalismo nace como fruto del imperialismo europeo y, por lo tanto, como dice el mismo autor: “he comenzado asumiendo que Oriente no es una realidad inerte. No está simplemente allí, lo mismo que el propio Occidente tampoco está precisamente allí” (Said, 2003a, 24). Es decir, no se habla de una realidad geográfica incontestable; la disciplina, por tanto, crea el discurso sobre Oriente. A través de diversos ejemplos, Said muestra que la concepción europea y luego norteamericana sobre Oriente está anclada en una larga lista de prejuicios históricos que han persistido de tal manera que lo que creemos saber sobre Oriente es, fundamentalmente, fruto de la relación entre intereses geopolíticos y la conciencia histórica de que Oriente es eminentemente otra cultura, otra civilización, otro mundo. Por lo tanto, no podemos dejar de observar que el orientalismo y la alteridad se imbrican.

Said estaba personalmente implicado en la lucha palestina por la autodeterminación; en alguna ocasión señaló que el conflicto entre Palestina e Israel es quizá el único en el que se enfrentan víctimas. Esta batalla personal lo llevó a ser miembro del Consejo Nacional Palestino, el órgano legislativo en el exilio de la Organización para la Liberación de Palestina. El activismo político y la labor intelectual estaban profundamente interconectados, lo cual se evidencia con fuerza en su libro *Representaciones del Intelectual*. A partir de ello, abordó algunas de las críticas que recibió su libro *Orientalismo*; así, en esta denuncia del discurso orientalista como esencialista, Oriente aparece como víctima sin agencia. A comienzos de los años 1990, luego de la Intifada Palestina, Said publica *Cultura e Imperialismo*. En este libro, el intelectual palestino muestra, con ejemplos contundentes, fundamentalmente provenientes de la literatura, que las voces del Tercer Mundo siempre estuvieron ahí.

Tan importante como la relación histórica entre Occidente y Oriente, que determina el nacimiento de la disciplina denominada orientalismo, es la relación entre el orientalista y su contexto. Said señala: *“Nadie ha inventado un método que sirva para aislar al erudito de las circunstancias de su vida, de sus compromisos (conscientes o inconscientes) con una clase, con un conjunto de creencias, con una posición social o con su mera condición de miembro de una sociedad. El conocimiento es algo menos parcial que el individuo que lo produce (con sus circunstancias vitales que le enredan y confunden); por lo tanto, este conocimiento no puede ser no político”* (Said, 2003a, 31). Por lo tanto, para Said, la relación entre el contexto y el lugar de producción del conocimiento y el objeto de estudio es determinante. El académico, científico o humanista no puede abstraerse del contexto político. Incluso más, para Said: *“El nexo entre conocimiento y poder que crea “al oriental” y que, en cierto sentido, lo elimina como ser humano no es una cuestión exclusivamente académica; es una cuestión intelectual de una importancia evidente”* (Said, 2003a, 53).

El objeto de estudio, que son las sociedades orientales, se crea y se representa a partir de la relación histórica con el colonialismo; por lo tanto, para Said, *“El orientalismo respondió más a la cultura que lo produjo que a su supuesto objetivo, que también estaba producido por Occidente”* (Said, 2003a, 47). Por una parte, el discurso imperialista articula, diseña, habla por Oriente. Por lo tanto, Oriente, el islam, Medio Oriente y todo lo que esto implica

son comunidades de interpretación. Pero, a su vez, muestra que aun cuando el trabajo de las representaciones culturales esencializa al sujeto oriental o musulmán, estos sujetos han tenido su propia voz, que ha quedado inaudible por la cultura imperial.

La influencia de Said, evidentemente, no se quedó en el campo del orientalismo; como dice Jeanne Morefield, su trabajo crítico va más allá y permite abrir la crítica a todo saber científico. Para Morefield, resulta sorprendente que la obra de Said no haya tenido mayor repercusión en la teoría política; nos atrevemos a extender esa sorpresa a la teoría social. Probablemente los intrincados laberintos de la especialidad académica impiden los vasos comunicantes entre el académico de los estudios literarios y las ciencias sociales, pero, sin duda, Said tiene algo que aportar a estos campos. Hallaq (2018) señala que la crítica epistemológica del orientalismo de Said, es decir, la que se refiere al papel del contexto histórico en la producción de conocimiento sobre Oriente, debiera extenderse a todo conocimiento científico. Said estaría medianamente de acuerdo con aquello; entendía, dado su conocimiento de la sociología del conocimiento y de sus lecturas de Foucault, que el contexto de producción del conocimiento es fundamental, pero consideraba, a su vez, que los contextos no invalidan los argumentos científicos; su idea de las teorías ambulantes permite revalidar los argumentos e ideas a la luz de sus apropiaciones y reapropiaciones.

El impacto de Said en las ciencias sociales ha sido limitado, pero ha suscitado debates. La crítica de Said al origen colonial de las disciplinas afectó profundamente a la antropología estadounidense. En 1987, Said fue invitado especial a la conferencia anual de la Asociación Americana de Antropología. Como señala Nicholas Dirk, en la antropología anglosajona hubo un buen debate en torno al trabajo de Said, porque lo que tensionó al autor palestino no fue solo el origen colonial de la disciplina, sino también su canon (Dirk, 2004). Para Herbert Lewis, el libro *Orientalismo* tuvo un impacto relevante en la antropología norteamericana porque cuestionó la posición epistémica de la disciplina y el lugar de la “otredad” colonial en ella (Lewis, 2007).

La presunción de que, con Said y su libro *Orientalismo*, se inauguraron los estudios poscoloniales no le interesaba especialmente al autor palestino. Una buena cantidad de académicos/as del Norte Global se sintieron atraídos por estas teorías y adoptaron una

postura reduccionista de la crítica de Said, en la que el desprecio por lo occidental se mezcla con la romantización de lo local o lo indígena. Resulta particularmente atractiva la crítica a esta posición que adopta Claudia Zapata Silva al señalar que el vínculo entre Occidente y las sociedades indígenas es problemático, pero real e ineludible (Zapata, 2008). Para Zapata, Said expuso críticamente la forma en que se dio el contacto cultural entre las culturas metropolitanas y colonizadas, no el hecho de que existiera contacto. Entendía Said que las culturas entran en contacto de forma inherente entre sí.

Para Edward Said, si su labor era la crítica y su objetivo era democrático, su método era el contrapunto; este es una técnica que proviene de la musicología y, siendo Said un eximio pianista, la domina con naturalidad. El contrapunto implica el uso de ejemplos que aporten polifonía a lo narrado; la condición de exilio permite esa lectura a contrapunto. Al respecto señala: “La crítica es siempre contextualizada; es escéptica, secular y está reflexivamente abierta a sus propios defectos” (Said, 2004, 42). Su labor crítica implicaba, en primer lugar, cuestionar la suposición ideológica de que el modelo eurocéntrico de las humanidades representa de hecho un contenido natural y adecuado para todo humanista (Said, 2004, 37).

La crítica, como actividad intelectual, está ligada a la labor del intelectual público, que él rescata tanto del pensador italiano Antonio Gramsci como del humanismo. Para Said, la labor del intelectual es hablar a la cara al poder: “Decirle la verdad al poder no es un idealismo, es sopesar cuidadosamente las alternativas, escoger la correcta, y luego exponerla inteligentemente donde pueda hacer el máximo bien y provocar el cambio adecuado” (Said, 2007, 121). Esta labor crítica, hablarle al poder a la cara, para Said tiene que ver con exponer y denunciar las injusticias, como la que vive el pueblo palestino, en la que él fue personalmente involucrado. Pero también es importante mantener un punto de vista crítico con los fundamentalismos: “El intelectual tiene que estar dispuesto a mantener una contienda de por vida contra todos los guardianes de la visión o el texto sagrado, siempre prestos a la depredación y cuya pesada mano no soporta la discrepancia y menos aún la diversidad” (Said, 2007, 108).

El humanismo es, para Said, un horizonte, no tanto un proyecto histórico teleológico. Nos referimos a que en toda la obra de Said, la emancipación, la lucha por la justicia y la dignidad

humana aparecen como fundamentales. Es a partir de esta idea de humanismo que la crítica al poder cobra relevancia. Con *Orientalismo*, Said nos muestra que la relación entre el colonialismo, el imperialismo y las representaciones culturales de lo que se ha denominado “oriente” está estrechamente vinculada. La crítica humanista lleva a Said a atacar a intelectuales y académicos especialistas que se refugian en centros de pensamiento o partidos políticos: *“En la esfera pública de EE.UU. no escasean los intelectuales políticos partidistas que mantienen alguna relación orgánica con uno u otro partido político, grupo de presión, interés particular o potencia extranjera. Todo el conjunto incide en aquiescencia con un Estado neoliberal de postbienestar que no es sensible ni con la ciudadanía ni con el medio ambiente, sino con una vasta estructura de empresas multinacionales para las que no existen las restricciones de la soberanía ni las fronteras tradicionales”* (Said, 2006, 150) se puede desprender de esta cita una crítica aguda a la especialización excesiva del mundo académico y a la distancia entre este mundo y la política contingente.

Exilio, mundanidad e identidad

En la producción intelectual y académica de Said, los tópicos relevantes relativos a la mundanidad, el exilio y la afiliación son fundamentales y están estrechamente relacionados con todo lo ya señalado. La idea de mundanidad se refiere al hecho de que para Said toda idea, teoría y crítica está anclada en su tiempo, condicionadas a su historia. En esto, Said pudo haber recibido influencia del marxismo; él mismo señala al respecto: “He recibido mayor influencia de los marxistas que del marxismo o de cualquier otro ismo. Si las posiciones que conlleva el marxismo del siglo XX tienen algún sentido, es este: tanto como cualquier otro discurso, el marxismo requiere decodificación sistemática, desmitificación y clarificación rigurosa” (Said, 2004, 46). Su materialismo e historicismo, condensados en lo que él denomina mundanidad, están en sintonía con las tendencias más críticas del marxismo anglosajón. Said cita en distintos momentos a Raymond Williams, Edward Palmer Thompson, Eric Hobsbawm, entre otros. Por lo tanto, la mundanidad de las ideas y del escritor está en consonancia con lo ya expuesto respecto de la relación entre orientalismo y colonialismo; el contexto de enunciación no puede dissociarse de las ideas.

Respecto del exilio, Said es bastante explícito al señalar que su propia trayectoria intelectual

se explica por él. El título de su autobiografía es *Fuera de Lugar*, en referencia a no haberse sentido nunca completamente en casa ni en el mundo árabe, de donde era originario, ni en los Estados Unidos, donde desarrolló toda su carrera académica (Said, 2003b). El exilio sirve de metáfora para comprender la trayectoria intelectual de todo crítico comprometido. Al respecto señala: “*La pauta que fija el curso vital del intelectual como alguien marginal está óptimamente ejemplificada por la condición de exiliado, el estado de no considerarse nunca plenamente adaptado, sintiendo siempre como algo exterior el mundo locuaz y familiar habitado por los nativos, tendiendo siempre, por decirlo de alguna manera, a evitar e incluso mostrar antipatía hacia las ventajas de la acomodación y el bienestar nacional*” (Said, 2007, 42).

El exilio sirve también como metáfora para comprender las trayectorias de las ideas y teorías: no solo viajan, migran y se mueven las personas; las ideas y teorías lo hacen también. Teorías ambulantes y el exilio desempeñan un papel importante en la obra de Said. “*La cultura occidental moderna es en gran medida obra de exiliados, emigrados, refugiados. Los exiliados cruzan fronteras, rompen barreras de pensamiento y de experiencia*” (Said, 2007, 193).

Dado que el exilio es una experiencia propia de la modernidad, en la que las identidades nacionales y filiales se difuminan, para Said cobra relevancia repensar la cuestión de la filiación. Este esfuerzo reflexivo en torno a la cuestión de la filiación se circunscribe a la adhesión a las ideas y principios que emergen de los espacios que habitamos. Para alguien que ha vivido toda su vida en el mismo entorno cultural, resulta del todo natural adherirse a las ideas, principios e ideologías hegemónicas de ese entorno. Pero para el migrante, el exiliado, el que se vio obligado a desplazarse, no siempre encuentra solaz en las ideas de su madre patria; tampoco encuentra consuelo en las ideas del lugar que lo recibe. Un exiliado puede estar toda su vida fuera de lugar, parafraseando el título de su autobiografía. Por eso, Said establece una distinción fundamental entre filiación y afiliación. Al respecto, el académico palestino señala que esta distinción surge de nuevas y diferentes formas de concebir las relaciones humanas: “*la aridez, el desperdicio y la esterilidad de la vida moderna hacen de la filiación, en el mejor de los casos, una alternativa poco razonable y, en el peor,*

algo inalcanzable". La única alternativa diferente parecía ofrecerla las instituciones, asociaciones y comunidades cuya existencia social no estuviera garantizada de hecho por la biología, sino por la afiliación" (Said, 2004, 31). Es decir, para Said, hoy es más relevante sentirse cercano a una ética pública por afiliación, por una disposición afectiva y ética hacia las ideas, no por el derecho de nacimiento. Lo que Said critica son las formas de filiación que llevan a los sujetos a asumir acríticamente que sus comunidades filiales poseen un pasado glorioso, que su identidad es el epítome de la civilización y que los otros son simplemente "Otros". En cambio, afiliarse implica un proceso de identificación, un conocimiento de diversas culturas y tradiciones intelectuales.

Esta distinción fundamental en el pensamiento saideano, nace de la constatación de que, en el mundo moderno, en parte fruto también del imperialismo, todo circula. No solo las personas migran y se exilian, las ideas y las teorías también lo hacen: "*Al igual que las personas y las escuelas críticas, las ideas y las teorías también viajan; de una persona a otra, de una situación a otra y de una época a otra*" (Said, 2004, 303). De hecho, para Said, el valor de una teoría o idea radica en que tenga la capacidad de viajar, volver, traducirse y seguir teniendo potencia. Es por esto que la labor de traducción es fundamental; traducir una idea, así como una teoría, no es un trabajo mecánico; es una tarea que implica autoría y en la que el traductor se involucra, llevando, adaptando y situando la teoría. Como señala Talal Asad, la labor de traducción es una práctica encarnada que involucra al cuerpo sensible (Asad, 2018).

Said, por lo tanto, recoge parte del legado posestructuralista que descentra al sujeto y cuestiona el esencialismo de la identidad. El sujeto situado de las teorías poscoloniales y feministas y el sujeto nómada de Rosi Braidotti². La condición errante del sujeto, el exilio y la situación colonial, para Said, constituyen la situación actual en la que se desenvuelven los sujetos. Por esto mismo, toda noción de pertenencia filial naturalizada, esencializada, homogeneizada, etc., le resulta ajena a Said. Al respecto señala: "*La idea de homogeneidad de que, si perteneces a un grupo, todos sus integrantes deben ser exactamente iguales, y que*

² Nos resulta particularmente relevante la propuesta de Braidotti de concebir las raíces corpóreas de la subjetividad como punto de partida epistemológico del nomadismo. Esta perspectiva, que consideramos coincidente con la de Foucault y Butler sobre la subjetividad, también concuerda con la de Said.

sólo ese grupo tiene el derecho si es la mayoría; esto es totalmente tendencioso” (Said, 2001. 59), rechaza así Said, la idea de que por pertenecer a un grupo de nacimiento debemos adoptar posiciones hegemónicas del grupo, debemos adoptar una forma de identidad propia del mismo y parecemos a él.

Para ahondar en ese punto, Said señala: *“La idea de que los seres humanos no somos recipientes cerrados, sino instrumentos a través de los cuales fluyen otras cosas. El ser humano es un viajero que en su mente lleva grabados las vistas, los sonidos, cuerpos e ideas de otros, lo que le da la capacidad de convertirse en otro, de absorber tanto como el mar y, por ende, de liberar las mortajas y barreras, puertas y muros, que son una parte tan importante de la existencia humana”* (Said, 2001, 60). En este pasaje, Said resume muy bien un punto de partida relevante para nuestra investigación: que los seres humanos, los sujetos, somos un cúmulo de experiencias corporizadas. Se aleja así de un sujeto metafísico, de ese sujeto cartesiano que pareciera no tener cuerpo.

En su extraordinario ensayo sobre Freud, en donde realiza un análisis del texto *Moisés y la Religión Monoteísta* del padre del psicoanálisis³, Said se expresa en relación al tema de la identidad, señalando: *“En una época como la nuestra, de grandes migraciones, de refugiados, exiliados, expatriados e inmigrantes, ese rasgo también puede identificarse con la conciencia cosmopolita, diaspórica, errante, e indecisa de los que están tanto dentro como fuera de su propia comunidad (...) la identidad no puede concebirse ni funcionar como si fuera algo puro, no puede constituirse ni siquiera imaginarse sin la represión de la radical fractura o carencia originarias”* (Said, 2003c, 79-80). Para Said, Freud reflexiona desde una perspectiva antiprovinciana, a diferencia de sus contemporáneos europeos, quienes denigraban otras culturas no europeas como inferiores (Said, 2003b, 17). A partir de las reflexiones de Freud, Said extrae conclusiones valiosas para comprender las identidades modernas.

³ Este ensayo surge a partir de una invitación del Instituto Freud de Viena en el año 2001. Ese mismo año se produce el atentado de Al Qaeda a Estados Unidos y el director del Instituto le informa a Edward Said que declinarían de la invitación, sin explicación mediante. Este episodio revela lo controvertido que ha sido Said en el ámbito intelectual internacional. Finalmente, dio la charla en Londres, en el Museo Freud de esa ciudad. Sujeto de amplia polémica, la charla apela a que Freud, sin tener plena conciencia de ello, logra articular una teoría sobre la identidad bastante lúcida, todo a partir de su análisis de Moisés como el fundador de la religión hebrea sin ser un judío, sino un egipcio.

La cuestión de las identidades ha sido objeto de debate en las ciencias sociales contemporáneas. Importantes autores, como Charles Taylor, han señalado que existen múltiples fuentes de la identidad del sujeto en la era moderna (Taylor, 1996). Por su parte, el sociólogo chileno Jorge Larraín, al estudiar la identidad chilena, parte del antiesencialismo (Larraín, 2001). Para Said, esta fragmentación que describe Taylor respecto de las identidades modernas se refleja perfectamente en las artes, citando a autores como T.S. Eliot o a musicólogos como Schönberg; aun así, esta descripción que hace Taylor, señala Said, es profundamente eurocéntrica. Para nuestro autor, toda identidad tiene un anclaje histórico, y no se puede soslayar la íntima relación entre cultura e imperio (Said, 2005c, 39)

La antropología latinoamericana también ha aportado al debate; por ejemplo, el argentino Alejandro Grimson, en su libro *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la Identidad* señala que “en un mundo interconectado como el nuestro resulta por demás evidente que las sociedades no son homogéneas” (Grimson,2011,84) El antropólogo argentino ahonda en esto al final de su libro señalando: “Vivimos en interconexiones culturales y nos constituimos en dialogo y tensión con la diferencia, en relación con el poder, con hegemonías múltiples, heterotópicas y heterocrónicas” (Grimson,2011,235) poniendo énfasis en las diferencias materiales entre sociedades metropolitanas y periféricas, algo atraviesa la experiencia vital contemporánea y es que habitamos la heterogeneidad.

Said aborda la problemática de la identidad desde una perspectiva antiesencialista, pero, a la vez, tuvo una particular preocupación intelectual por las voces de la resistencia del Tercer Mundo. De la combinación de ambas inquietudes políticas e intelectuales, uno podría fácilmente colegir que Said era un defensor de las llamadas políticas de identidad, pero se estaría en error. Primero que todo, debemos señalar, siguiendo a Gary Younge, que eso que se ha denominado *Políticas de la Identidad* no goza de una definición común y estándar; por otra parte, siempre hay política en la identidad, aun cuando no seamos conscientes de ello (Young, 2019). En esto coincide con Said. Como señala Todd Gitlin, la política de la identidad puede ofrecer refugio ante el anonimato de la vida social, pero también puede significar un distanciamiento de ese mundo, puede derivar en la caída en un mundo autorreferencial (Gitlin, 2000) el auge de las políticas de identidad es efecto de la

fragmentación de la política de lo compartido, esto como corolario del neoliberalismo. La afirmación de una identidad como forma de resistencia no necesariamente nos abre a la experiencia del mundo en su complejidad; el peligro es que el acto afirmativo de la reivindicación identitaria pueda llevarnos al ensimismamiento. Como señala Benjamín Arditi: La proliferación de identidades periféricas no se traduce automáticamente en una experiencia de emancipación (Arditi, 2000, 118).

Por otra parte, en una época de mercantilización neoliberal, todo es potencialmente comercializable, incluida la política de identidad. Como señalan Jean y John Comaroff: Hemos sugerido que la economía de la identidad alimenta una profunda ambivalencia en la vida moderna y se alimenta de ella: una sensación de exilio del “auténtico” ser que procura compensarse en los contactos con la “otredad” auténtica, si bien en su forma consumible (Comaroff, 2011, 216). Este caso puede ser el de árabes o de descendientes de árabes que abren restaurantes de comida árabe o tiendas de artículos “típicos” árabes.

Otras críticas a la problemática de la identidad se centran en otros aspectos. Por ejemplo, el sociólogo francés Jean-Claude Kaufmann señala que es un error creer que las identidades remiten a la historia, a nuestra memoria y a las raíces. También concibe como un error confundir la identidad con la identificación administrativa; es decir, ser nacional de un país es una etiqueta administrativa, no un rasgo esencial del sujeto. Para Kaufmann también es un error pensar la identidad en términos fijos, cualquier tipo de identidad es siempre procesual y abierta. Dice el sociólogo francés: Cuanto más frágil psicológicamente o más socialmente desfavorecido es un individuo, mayor es el riesgo de que la pasión aniquile su autonomía como sujeto. Se vuelve prisionero de su pasión, que invade toda su existencia. La necesaria clausura del sentido desde el punto de vista identitario se vuelve totalizadora, atrapando al individuo en la prisión fundamentalista; por ello, las identidades pueden ser bombas de relojería, como señala el título del libro (Kaufmann, 2015, 59).

Por otra parte, el sinólogo francés François Jullien, señala que la identidad cultural no existe porque siempre estamos entremedio. El concepto que utiliza es el francés “écart”, que puede traducirse simplemente como “brecha”, pero ¿qué lo diferenciaría del de “diferencia” para reivindicar identidades culturales? Para Jullien écart remite a distancia, si diferencia es

identificadora, siempre con su par similitud, para establecer una identidad; écart en cambio es apertura, exploración, no de identificación. No tiene función de clasificación, busca desbordar las tipologías; écart desorganiza. La visión de Jullien es una invitación a la apertura, a un diálogo honesto entre culturas (Jullien, 2019).

Para el escritor libanés Amin Maalouf, “Identidad” es un falso amigo, es decir, es de escasas palabras que creemos que conocemos, pero no es así del todo. “En todos nosotros coinciden múltiples pertenencias que a veces se oponen entre sí y nos obligan a elegir, con el consiguiente desgarró. En unos casos, la cuestión es de entrada evidente, pero en otros hay que hacer un esfuerzo para reflexionar con más detenimiento” (Maalouf, 2001, 12), en el esfuerzo por alcanzar una autenticidad identitaria (que nunca es posible) es que surge el potencial asesino de las identidades.

El filósofo británico de origen ghanés, Kwame Anthony Appiah, señala que: “*a las identidades hay que reprogramarlas porque, en su mejor expresión, permiten que los grupos, pequeños y grandes, colaboren. Son las mentiras que nos unen*” (Appiah, 2019,19) son mentira en el sentido la apelación a una identidad de grupo siempre se fundamenta en cuestiones que son desmontables, como la ancestralidad de la nación.

La identidad es algo que la psicología se ha encargado de investigar en el desarrollo de cada sujeto, cuestión que siempre es un proceso de autocomprensión. La pertenencia al grupo es sumamente importante; los roles dentro de los grupos dan sentido al “yo” (Appiah, 2019, 24). Lo problemático de la discusión sobre las identidades surge cuando se usa el vocablo para describir y analizar lo que sucede con los diversos grupos. El temor al esencialismo lleva a las ciencias sociales a evitar el problema. Como señala el antropólogo Peter Wade: “Las identidades raciales y étnicas deben considerarse ahora en un contexto nacional y global, como construcciones cambiantes, descentradas y relacionales, sujetas a una política de identidad, cultura y diferencia que abarca el género, la sexualidad, la religión y otras expresiones culturales” (Wade, 2000, 129)

En la constitución del sujeto, el proceso de identificación es fundamental, como señala Nikolas Rose: como sí mismos, poseemos una identidad que ha constituido nuestra más recóndita y profunda realidad, ha sido el repositorio de nuestra herencia familiar y de nuestra

experiencia particular como individuos, y ha animado nuestros pensamientos, actitudes, creencias y valores. Como sí mismos, hemos sido caracterizados por una profunda interioridad: conductas, creencias, valores y discursos han debido ser interrogados y vueltos inteligibles en términos de la comprensión de un espacio interno que les habría dado forma, dentro del cual ellos han sido, literalmente, encarnados en nosotros en tanto seres corpóreos (Rose, 2019, 27) En sintonía con Rose, Judith Butler señala que no se trata de que yo sea un cúmulo de identidades, sino que soy de por sí una reunión, una asamblea; más aún, soy una asamblea general o un ensamblaje (Butler, 2017, 73). Por ende, cada uno de nosotros es una serie de cosas a la vez en términos de identidades, las identidades nos vinculan con otros.

Las identidades son siempre descentradas, dislocadas y fragmentadas, pero también la identidad establece un puente sobre la brecha entre el interior y el exterior del sujeto. Como señala Stuart Hall, las identidades unen sujeto y estructura y estabilizan tanto al sujeto como los mundos culturales que él habita. Hall señala que los sujetos asumen diversas identidades en momentos distintos, que no están unificadas en torno a un “yo” coherente (Hall, 1996, 36). Por lo tanto, en el proceso de identificación hay negociación, diversidad de posiciones, pero también desigualdad de poder.

Las identidades nunca están fijas; los sujetos negocian su identidad en contextos diversos, se ven sometidos a marcos que los fuerzan a actuar de distintas formas, pero también se mueven en esos contextos, buscando formas de satisfacer sus intereses en cada contexto histórico y culturalmente instituido. El poder y los prejuicios nos condicionan, pero los sujetos también tenemos la capacidad de negociar, de movernos en distintas direcciones. Quizás la retórica de la “resistencia”, con toda su carga semántica, no sea la más adecuada para describir este proceso, pero ciertamente no estamos simplemente sujetos al poder.

Stuart Hall, de origen jamaicano, llegó a estudiar sociología en Oxford y centró gran parte de su labor académica en pensar la cuestión racial, las migraciones y las identidades. Señala Hall: Uso “identidad” para referirme al punto de encuentro, el punto de sutura entre, por un lado, los discursos y prácticas que intentan “interpelarnos”, hablarnos o ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales de discursos particulares y, por otro, los procesos que producen

subjetividades y nos construyen como sujetos susceptibles de decirse. De tal modo, las identidades son puntos de adhesión temporaria a las posiciones subjetivas que nos construyen las prácticas discursivas (Hall,1996, 20). Ciertamente, su concepto de identidad no es esencialista; es estratégico y posicional, es decir, depende de la posición que ocupa el sujeto en la sociedad que habita. Ese carácter posicional y contingente de las identidades, en lo que coincide Said, es lo que nos interesa en esta investigación. Más adelante reflexionaremos y analizaremos los testimonios otorgados por musulmanes y musulmanas que nos permiten conocer sus vidas en la sociedad chilena contemporánea, el único criterio de selección de sus testimonios era que se identificaran como musulmanes/as. Pero ese solo criterio tiene un peso fundamental en la sociedad global contemporánea, porque afirmar la identidad musulmana (como veremos más adelante) conlleva una carga cultural no menor. Consideramos que el proceso de asumir esa identidad es relevante; por lo tanto, no podemos desentendernos de lo que implica recurrir al concepto de identidad. La idea de identidad moderna expuesta acá está en la dirección que nos interesa.

Por lo tanto, consideramos que Said, por sus diversos aportes derivados de sus reflexiones sobre la relación entre cultura e imperialismo, el contexto de producción y la ciencia, y las identidades contemporáneas y las formas de representación del islam en el mundo contemporáneo, puede ser un referente para la teoría social y las humanidades. Para Ashcroft y Ahluwalia, la originalidad de Said radica en su coherente defensa de la materialidad de las circunstancias de la escritura, de la mundanidad del texto y de la mundanidad de la crítica. La originalidad de Said reside en su determinación e incansable persistencia para promover un concepto de materialidad y mundanidad de la escritura, la textualidad, la lectura, la crítica y el trabajo intelectual en general (Ashcroft y Ahluwalia, 2015, 39). La mundanidad es el concepto que más relevancia tiene para los autores; es decir, un materialismo en el que la contingencia y las condiciones materiales de existencia son relevantes, pero no un sentido teleológico ni trascendental para cumplir una meta histórica. Por el contrario, para Said, toda lucha emancipatoria, liberadora y de resistencia corre el riesgo de ser productora de su propia derrota (Said, 2002).

Guhin y Wyrzten, señalan que se hace necesario que la sociología atienda más a los aportes

de Said, por cuatro razones: la primera, porque Said advierte sobre la inevitablemente violenta relación entre conocimiento y poder. Segundo, porque Said reconoce el valor del posestructuralismo, sin perder la esperanza en los reclamos representacionales. Tercero, Said muestra el valor del académico e intelectual público crítico. Cuarto, porque, a través de Said, la sociología puede ser una valiosa compañera de las teorías poscoloniales, aportando datos, métodos y teoría (Guhin, 2013).

La recepción de Said fue controvertida; tuvo encuentros y desavenencias con la historiografía, la antropología y la sociología, pero, fundamentalmente, en el ámbito anglosajón predominó una valoración positiva de sus perspectivas. En cambio, en el campo francés su recepción fue menos entusiasta. La recepción crítica de Said en el medio francófono, menos que en el anglófono, puede deberse a la distancia geográfica y al desarrollo de los estudios de área en los Estados Unidos. En Francia la crítica fue mayoritariamente masculina, en un medio dominado por hombres. El argumento recurrente en el campo francés sostiene que la crítica de Said es más ideológica que científica (Brahimi y Fordant, 2017).

La insistencia de Said en la relevancia del contexto político para las ideas y teorías de quienes trabajan en las humanidades y las ciencias sociales. La idea saideana de que las teorías, así como los sujetos, viajan y transitan. La insistencia, también, de vincular la experiencia histórica del imperialismo colonialista con las modernas disciplinas científicas y lo que nos han aportado al conocimiento del “otro” es uno de los puntos por los que Said ha causado controversia en el medio académico. Esa insistencia de Said en la relevancia de la cultura del imperialismo, que queda suficientemente clara en su libro *Cultura e Imperialismo*, pudo haber sido especialmente controversial en el ámbito francés, donde la memoria histórica del colonialismo no está sujeta a un estudio crítico con suficiente fuerza (Bessis, 2002, 76).

Al respecto queremos destacar una cita que grafica muy bien la posición política de Said: *“La futilidad latente en la filantropía imperialista —cuyas intenciones incluían ideas tales como “salvar el mundo para la democracia”— el gobierno de EE. UU. es todavía hoy incapaz de percibirla: así intenta realizar todos sus deseos a lo ancho del planeta, especialmente en el Oriente Medio”* (Said, 1996, 21). Para Said, así como los proyectos

históricos de socialismo contenían ese trasfondo teleológico que terminó desvaneciéndose y resultando fútil, el imperialismo también presenta esa característica. El intento infructuoso de los Estados Unidos de promover sus valores en el mundo lleva una y otra vez a la debacle política, cuestión que sufren mayoritariamente —mas no exclusivamente— los musulmanes en Medio Oriente.

También señala Said: “Perderemos de vista lo esencial acerca del mundo en la última centuria, si desdeñamos o no tomamos en cuenta la experiencia cruzada de occidentales y orientales, y la interdependencia de los terrenos culturales en los cuales el colonizador y el colonizado coexisten y luchan unos con otros a través de sus proyecciones, sus geografías rivales, sus relatos y sus historias” (Said, 1996, 24). Es decir, a pesar del racismo estructural, de la geopolítica derivada del imperialismo, de las desigualdades globales, etc., nuestras sociedades contemporáneas son producto de complejas interacciones, hibridaciones, mestizajes, etc.

Para Edward Said, el humanismo, como proyecto intelectual y político, implica rescatar el sustrato emancipatorio de la modernidad. Como hemos visto, recoge el legado posestructuralista que descentra al sujeto, recoge también el legado gramsciano de concepción de la cultura como el campo de batalla de las hegemonías y contrahegemonías. Creía en la resistencia al poder, pero era escéptico respecto de los proyectos históricos redentores. Consideraba fundamental estar siempre dispuesto a criticar al poder. Nos interesa el legado teórico de Said, para enfocar nuestro trabajo en la senda de una ciencia social que reivindica al sujeto, su vida y formas de resistencia, siempre contingente, siempre en negociación, siempre en diálogo con otros, desenmascarando los dispositivos discursivos que encapsulan al “otro”.

Capítulo aparte es el aporte de Said a los estudios orientales, no se puede comprender el estado del arte en el análisis de Medio Oriente, Asia y África sin evaluar el impacto que tuvo Orientalismo en este campo de estudio. El propio Said plantea en su libro *Cubriendo el islam* que las formas peyorativas y tendenciosas de presentar y representar al islam en los medios (podemos agregar hoy en día las redes sociales) están profundamente arraigadas y directamente conectadas con los sucesos de la política internacional.

Para Said es labor de los intelectuales públicos ser responsables con la verdad y no recurrir

a simplificaciones excesivas: “Hoy día es del todo habitual que, al abordar temas relacionados con el mundo islámico, los intelectuales universitarios norteamericanos o británicos hablen reductivamente y, en mi opinión, con escaso sentido de la responsabilidad de algo llamado islam” (Said, 2007, 50). La clave para salir de estas formas de representación que esencializan al islam está, para Said: “El islam es religión y una cultura, y desde ambos puntos de vista es una realidad compleja y muy alejada del monolitismo. Sin embargo, en la medida en que es la fe y la identidad de una amplia mayoría de personas, el intelectual en ningún caso debe limitarse a entrar en él en busca de coros que canten las excelencias del islam, sino que, más bien, debe introducir en el *din*, en primer lugar, una interpretación del islam que ponga de relieve su naturaleza compleja y heterodoxa” (Said, 2007, 59). Said señala que el académico o intelectual que estudia esa diversidad, que es el islam, debe introducirse en el *DIN*. En el islam, el vocablo árabe *Dīn* se refiere a la religión, pero también a la creencia, la costumbre, el uso y la retribución; es decir, a las prescripciones que Dios impone al musulmán. Podemos decir que se refiere a la forma de vida del musulmán (Mailló, 1996, 64). Podemos colegir, a partir de lo anterior, que su propuesta es buscar qué significa la fe musulmana para los musulmanes y la forma de vida musulmana, cuestión que puede extenderse al estudio de cualquier religión en las ciencias humanas y sociales. Como veremos, esta propuesta saideana está muy en sintonía con las nuevas tendencias en las ciencias sociales relativas al estudio de los musulmanes.

Lo que Said dejó claro en su *Orientalismo* es que las ideas, representaciones y afirmaciones sobre lo “oriental” tienen más que ver con la cultura desde la que se escribe que con la que se pretende representar. Said deja claro que lo dicho sobre Oriente es una forma de esencialización que encapsula ese Oriente en el tiempo. Pero si nos fijamos en el islam y los musulmanes, en *Cubriendo el Islam*, Said señala que: “las maliciosas generalizaciones sobre el islam se han convertido en la última forma aceptable de denigración de una cultura extranjera en Occidente: lo que se dice acerca de la mentalidad musulmana, o sobre su carácter, su religión o su cultura, en conjunto no podría ser planteado en la actualidad en ningún debate sobre los africanos o los judíos, o sobre otros orientales o asiáticos” (Said, 2005, 33) es decir, cuando se habla del islam y los musulmanes las formas de representar a oriente no son solo exotizantes, no es una simple “otredad”. Said dice, más adelante en el

libro, que estas formas de presentar el islam, más que buscar comprender mejor estas realidades, buscan perpetuar la hostilidad y la ignorancia (Said, 2005, 72).

Conclusiones

A partir del aporte teórico, ético y político de Edward Said y en consonancia con las nuevas tendencias en las ciencias sociales, la teoría social y las humanidades, consideramos urgente una lectura en profundidad de su enorme producción intelectual. Los procesos migratorios y diaspóricos, los actuales conflictos geopolíticos y las tensiones derivadas de las mezclas culturales en las sociedades del norte global pueden comprenderse a partir de las ideas de la cultura del imperialismo, de las identidades desesencializadas y de la crítica que impulsó Said.

Mostrar la complejidad de la vida de los sujetos contemporáneos, más allá de los estereotipos y prejuicios, es hoy una labor urgente para las humanidades y la teoría social. A partir del compromiso político de Said, podemos colegir que la labor crítica del intelectual público y del humanista debiera apuntar a este objetivo.

Unas reflexiones, análisis o estudios desde la teoría social moderna y las humanidades que intenten salir de la trampa de la “otredad” y no busquen evidencias de lo exótico en el “otro”, sino que tengan un legítimo interés en la vida de los sujetos a estudiar, fue la propuesta de nuestro autor.

El aporte de Said ya ha sido descrito arriba. Desde sociólogos/as como Julian Go (2019), Gurminder Bhambra, John Holmwood (2021), entre otros/as, consideran que la deferencia por el contexto de producción imperial en las ciencias sociales, el reconocimiento del carácter colonial en el surgimiento de la moderna teoría social, la relevancia en las desigualdades globales y el reconocimiento del carácter situado en la teorización, son en gran medida aportes de Said.

Así como se han reconocido sus aportes, también ha sido objeto de ácidas críticas, algunas de ellas resumidas brillantemente por Miguel Mellino (2008). Especialmente relevante nos parece Rodríguez (2011), que analiza perspicazmente el punto ciego de Said en su crítica a

Michel Foucault. Los intereses políticos de Said se habían centrado en la cuestión palestina; en ese marco, Foucault no le ofrecía el talante político que buscaba. Pero Foucault era un activista comprometido; su lucha era molecular en sentido deleuzeano y Said buscaba un ejemplo de lucha “molar”. Sigo plenamente a Raúl Rodríguez en esta polémica entre intelectuales: en el sur global no tenemos motivos para escoger entre uno u otro, entre un activismo molar y un compromiso molecular; podemos aprender de ambos (Rodríguez, 2011, 51).

En tiempos de múltiples desafíos, como el rol que tendrá la inteligencia artificial en nuestras vidas, la devaluación de la reflexión crítica, en tiempos en que una nueva clase oligárquica global se está apoderando de las democracias, en tiempos en que las redes sociales y sus algoritmos imponen formas de vida aceleradas y alienadas, volcarse nuevamente a las humanidades debiera ser un refugio intelectual y moral. En Said las humanidades asumen un rol político fundamental en su visión del humanismo; como vimos, el humanismo para Said es crítico. Eso significa que no asume la teleología ciega del viejo humanismo; no considera Said que toda la humanidad se dirija irrevocablemente hacia el progreso. Esa era una posición del todo eurocéntrica y racista, que nunca consideraba el otro lado de la línea de color, como diría W.E.B. Du Bois. Es decir, no consideraba la posición del Otro en la construcción imperial de Occidente. No, más bien, Said consideraba que el ideal ilustrado de la emancipación era algo digno de ser rescatado, pero, a su vez, el legado de la Ilustración introdujo el germen de su propia crítica, y es ahí donde deben estar las humanidades, pensando la crítica.

Para finalizar, queremos quedarnos con una reflexión del antropólogo francés Marc Augé, con la cual Said estaría de acuerdo: “a la hora de abordar esta clase de interrogantes, cualquiera sea el grupo observado y cualquiera sea el contexto local, es necesario, además, tomar en cuenta, imperiosamente, un contexto más amplio, de globalización, en el que el mismo científico está inserto” (Auge, 2014, 36). En la unidad y la diversidad de la contemporaneidad, la tradición crítica es más necesaria que nunca. Dentro de este campo, la capacidad de reflexión autocrítica, le permite adaptarse a los cambios de la historia y tomar en cuenta nuevas modalidades de simbolización o de desimbolización que obran en el mundo. Como señala C. Wright Mills, las ciencias sociales tratan propiamente de la

diversidad humana; el investigador social trata de comprenderla de un modo ordenado, pero teniendo en cuenta la extensión y la hondura de esa diversidad (Wright Mills,2003). La reflexividad y el reconocimiento de la diversidad son los puntos centrales de las humanidades y de la teoría social actuales; esa sería la apuesta de Said y por eso es necesario volver a leerlo.

Referencias:

- Asad, Talal (2018). *Secular translations. Nation-state, modern self, and calculative reason*. Nueva York: Columbia UP.
- Benzecry, C., Krause, M., & Reed, I. (2019). *La teoría social ahora. Nuevas corrientes, nuevas discusiones*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bessis, Sophie (2002) *Occidente y los otros. Historia de una supremacía*. Madrid: Alianza.
- Bhambra, G., & Homwood, J. (2021). *Colonialism and Modern Social Theory*. Cambridge: Polity.
- Brahimi, M. & Fordant, C, *The Controversial Receptions of Edward Said. A Sociological Analysis of Scientific Citations, on "Sociologica, Italian journal of sociology on line" 1/2017, pp. 0-0, doi: 10.2383/86981*
- Braidotti, Rosi (2000) *Sujetos Nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires: Paidós.
- Brennan, T. (2025). *Lugares del pensamiento. La vida de Edward Said*. Barcelona, Debate.
- Butler, Judith (2017) *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Buenos Aires: Paidós.
- Callinicos, A. (2007). *Social Theory. A Historical Introduction*. Cambridge, Polity.
- Comaroff, Jean y John (2011). *Etnicidad S.A*. Madrid: Katz editores.
- Dirk, Nicholas. *Edward Said and Anthropology*. En: *Journal of Palestine Studies*. Vol 33. N° 3 (primavera 2004) pp 38-54.
- Gitlin Todd (2000). *El auge de la política de la identidad. Un examen y una crítica*. En: Arditi, Benjamín (ed.) (2000). *El reverso de la diferencia. Identidad y Política*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Gitlin Todd (2000). *El auge de la política de la identidad. Un examen y una crítica*. En: Arditi, Benjamín (ed.) (2000). *El Reverso de la Diferencia. Identidad y Política*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Grimson, Alejandro (2011) *Los límites de la Cultura. Crítica de las teorías de la*

Identidad. Buenos Aires: Siglo XXI.

Guhin, J. and Wyrzten, J. (2013) The Violences of Knowledge: Edward Said, Sociology, and Post-Orientalist Reflexivity, Go, J. (Ed.) Postcolonial Sociology (Political Power and Social Theory, Vol. 24), Emerald Group Publishing Limited, Bingley, pp. 231-262. [https://doi.org/10.1108/S0198-8719\(2013\)0000024015,233](https://doi.org/10.1108/S0198-8719(2013)0000024015,233)

Hall, Stuart (1996) ¿Quién necesita identidad? En: Du Gay, P. Y Hall, S. (1996). Cuestiones de identidad cultural. Buenos Aires: Amorrortu.

Hall, Stuart (1996) ¿Quién necesita identidad? En: Du Gay, P. Y Hall, S. (1996). Cuestiones de identidad cultural. Buenos Aires: Amorrortu.

Hallaq, Wael (2018) Restating Orientalism. A critique of Modern Knowledge. Nueva York, Columbia University Press.

Hamadi, L. (2014). Edward Said: The Postcolonial Theory and The Literature Of Decolonization. European Scientific Journal, ESJ, 10(10). <https://doi.org/10.19044/esj.2014.v10n10p%2525p>

Jullien, François (2019) La identidad cultural no existe. Madrid: Taurus.

Kaufmann, Jean Claude (2015). Identidades. Una bomba de relojería. Barcelona: Ariel.

Lewis, Herbert. The Influence of Edward Said and Orientalism on Anthropology: Can the anthropologist Speak? Israel Affairs October 2007 13(4):774-785 DOI: 10.1080/13537120701445158

Longhoffer, W., & Winchester, D. (ed.). (2023). Social Theory Re-Wired. New connections to classical and contemporary perspectives. 3º ed. Nueva York, Routledge.

Maalouf, Amin (2001) Identidades Asesinas. Madrid: Alianza.

Mailló, Felipe (1999). Vocabulario de historia árabe e islámica. Madrid: AKAL.

Mellino, M. (2008). La crítica poscolonial. Descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios poscoloniales. Buenos Aires, Paidós.

Meruane, Lina (2021). Palestina en Pedazos. Santiago: Random House.

Morefield, J. (2022). *Unsettling the world. Edward Said and political theory.* Londres: Rowman & Littlefield.

Rodríguez Freire, Raúl. (2011). El Foucault de Said: notas excéntricas sobre

unas relaciones metropolitanas. *Aisthesis*, (50), 42-53. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-71812011000200002>

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

Said, E. (2005c) *Cultura, Memoria e Historia*. En: Schröder, G., & Breuninger, H. (2005). *Teoría de la cultura. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Said, Edward (1996) *Representar al colonizado. Los interlocutores de la antropología*. En: *Cultura y Tercer Mundo 1. Cambios en el saber académico*. González, Beatriz (Comp.). Caracas: Editorial Nueva Sociedad.

Said, Edward (1996). *Cultura e Imperialismo*. Barcelona: Anagrama.

Said, Edward (2001) *La espada y la pluma. Conversaciones con David Barsamian*. México D. F.: Siglo XXI.

Said, Edward (2002) *Nuevas crónicas palestinas. El fin de los procesos de paz (1995-2002)*. Barcelona: Debolsillo.

Said, Edward (2003a) *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.

Said, Edward (2003b) *Fuera de lugar*. Barcelona: Debolsillo.

Said, Edward (2004) *El mundo, el texto y el crítico*. Barcelona: Debolsillo.

Said, Edward (2005) *Cubriendo el islam*. Barcelona: Debate.

Said, Edward (2005b) *Reflexiones sobre el exilio*. Barcelona: Debate.

Said, Edward (2006). *Humanismo y crítica democrática*.

Said, Edward (2007) *Representaciones del intelectual*. Barcelona: Debate.

Said, Edward (2013). *La Cuestión Palestina*. Debate.

Said, Najla (2013). *Looking for Palestine. Growing up confused in an arab-american family*. Nueva York, Riverhead Books.

Treacher, A. (2005). Edward said: Identity, politics and history 1. *Psychodynamic Practice*, 11(4), 373–388. <https://doi.org/10.1080/14753630500387265>

Wade, Peter (2000) *Raza y Etnicidad en América Latina*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Younge, Gary (2019). The Politics of identity: from potential to pitfalls, and symbols to substance. *Identities Global Studies in Culture and Power*. 26:1.

DOI: 10.1080/1070289X.2018.1508959

Zapata, Claudia. Edward Said y la Otredad Cultural. En: Revista Atenea II semestre 2008 pp.55 a 73.

DE LA PROTECCIÓN SOCIAL A LAS ECOLOGÍAS EXISTENCIALES DE SOSTENIMIENTO: LA NOCIÓN DE SOPORTES EN ROBERT CASTEL Y DANILO MARTUCCELLI

Andrés Durán Pereira¹

Resumen:

Este artículo examina la noción de soportes en la sociología de Robert Castel y Danilo Martuccelli con el propósito de reconstruir sus principales alcances teóricos y discutir su relevancia para comprender los modos en que los individuos logran sostener su existencia en sociedades modernas atravesadas por la incertidumbre, la desestabilización y la fragilización de los vínculos institucionales. El texto plantea que, si bien ambos autores comparten la crítica a la representación moderna del individuo autosuficiente, sus aproximaciones difieren en la escala analítica y en la naturaleza de los soportes privilegiados. En Castel, los soportes remiten principalmente a la propiedad social, el Estado social y la seguridad asociada a la sociedad salarial, que configura una matriz estructural de protección e integración. En Martuccelli, en cambio, los soportes se pluralizan y adquieren formas heterogéneas, visibles o invisibles, legítimas o estigmatizadas, institucionales o relacionales, cuya inteligibilidad exige atender las ecologías existenciales personalizadas de los actores. A partir de esta comparación, el artículo argumenta que una sociología de los soportes permite problematizar tanto las condiciones sociales de producción del individuo como las formas de dependencia, interdependencia y vulnerabilidad que la modernidad tiende a ocultar. Finalmente, se sugiere que el cruce entre ambas perspectivas ofrece una clave fecunda para pensar las sociedades latinoamericanas, donde el Estado aparece simultáneamente como soporte estructural

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

anhelado y como presencia históricamente intermitente, mientras que los vínculos cotidianos y relacionales adquieren un papel central en el sostenimiento de la vida.

Palabras clave: soportes, individuación, Robert Castel, Danilo Martuccelli.

FROM SOCIAL PROTECTION TO EXISTENTIAL ECOLOGIES OF SUSTENANCE: THE NOTION OF SUPPORTS IN ROBERT CASTEL AND DANILO MARTUCCELLI

Abstract:

This article examines the notion of supports in the sociology of Robert Castel and Danilo Martuccelli, aiming to reconstruct its main theoretical implications and discuss its relevance for understanding how individuals sustain their existence in modern societies marked by uncertainty, destabilization, and the weakening of institutional bonds. The article argues that although both authors share a critique of the modern representation of the self-sufficient individual, their approaches differ in analytical scale and in the type of support they emphasize. For Castel, supports is mainly linked to social property, the welfare state, and the security provided by wage society, thus configuring a structural matrix of protection and integration. For Martuccelli, by contrast, supports become pluralized and take heterogeneous forms—visible or invisible, legitimate or stigmatized, institutional or relational—whose intelligibility requires attention to the personalized existential ecologies of actors. Through this comparison, the article argues that a sociology of supports makes it possible to problematize both the social conditions of individual production and the forms of dependence, interdependence, and vulnerability that modernity tends to conceal. Finally, it suggests that the intersection between both perspectives offers a productive lens for thinking about Latin American societies, where the State appears simultaneously as a desired structural supports and as a historically intermittent presence, while everyday and relational bonds play a central role in sustaining life.

Keywords: supports, individuation, Robert Castel, Danilo Martuccelli

La experiencia de la modernidad y el surgimiento de la pregunta sociológica por los soportes

Toda consideración sociológica acerca de la naturaleza de los soportes que permiten al individuo dar consistencia a la vida, en algún momento se topa con el problema de la modernidad y de lo que se instituye con ella hasta nuestros días. Todo ocurre como si la sola pregunta por aquello que nos permite sostenernos en el mundo fuera, al mismo tiempo, una interrogación acerca de la sociedad en que justamente esa pregunta cobra sentido. Si ambos asuntos van de la mano es porque la modernidad puede interpretarse, antes que todo, como una experiencia que arroja al actor a las vicisitudes de un mundo incierto todavía por conocer, y en el que ha de navegar, no sin dificultades, para intentar mantenerse a flote (Martuccelli, 2013). Por su relevancia, tal experiencia de modernidad ha sido documentada por las ciencias sociales y la filosofía desde sus orígenes. En tal empeño, a veces el acento ha sido puesto en el devenir ilustrado del mundo, allí donde progresivamente la confianza en la conducción de la vida queda depositada en el lado de la razón (Casullo et al., 1997). En otras ocasiones, el énfasis ha quedado situado en el desarrollo de la técnica, en la medida en que grados importantes de especialización tecnológica habilitaron controles específicos de la vida en sociedad (Habermas, 1984). En otros momentos, se destaca el advenimiento de formaciones políticas liberales como parte importante de la época moderna, allí donde nuevos valores, como el de la libertad y la igualdad, fueron promovidos en diferentes lugares del mundo con el ánimo de escapar a las lógicas de un mundo gobernado por la tradición (Foucault, 2008).

Ahora bien, en lo que respecta al problema sociológico de los soportes, podemos considerar al menos dos elementos relevantes. En primer lugar, que *modernidad* dice relación con la conciencia adquirida de vivir un tiempo presente que se distancia del pasado, allí donde es esa misma diacronía la que permite afirmar una cierta identidad novedosa de ‘lo actual’. En ello, modernidad querrá decir que se tiene la posibilidad de mirar hacia atrás en términos históricos y apreciar, en ese ejercicio, el espesor de un amplio recorrido que marca dos puntos de una trayectoria: el que indica un comienzo de un nuevo mundo en términos culturales y políticos, y aquel espacio otro de la sociedad de ayer, donde la modernidad todavía no habría llegado (Bauman, 2015). Calificada usualmente desde las ciencias sociales con el término

*comunidad*², es la misma conciencia de distancia lo que prontamente habilitó una serie de preguntas importantes: ¿cuánto nos hemos distanciado de las formas tradicionales de vida?, ¿de qué modo nos hemos transformado, individual y colectivamente, en el tránsito que va de un espacio cultural a otro?, ¿en qué medida nos hemos podido liberar de las dependencias a las que nos tenía acostumbrado la vida en comunidad y que impedían la emergencia de nuestras libertades modernas? Este primer punto indica que alejarse de la comunidad fue el equivalente histórico de mirar hacia atrás y ponderar la posibilidad de desprenderse de escenarios en que la vida se torna totalizante, allí donde las relaciones entre los individuos aparecen rutinarias y sujetas siempre a la autoridad de la tradición.

En segundo lugar, si ha de considerarse la modernidad como una verdadera experiencia respecto del estar en el mundo, ello ocurre cuando su complejidad cultural, social y política logra afectar la vida cotidiana de los actores (Martuccelli, 2007). Esto quiere decir que su configuración histórica cobra relevancia cuando el cúmulo de preguntas por la actualidad comienzan a presentarse también como un conjunto de inquietudes por el presente concreto de vida del sujeto moderno, en tanto y en cuanto es la vida ordinaria del individuo la que se ve interpelada en el marco de transformaciones socioculturales que expresan ruptura, escisión o discontinuidad en las trayectorias. Si en teoría la vida tradicional en comunidad apareció inscrita en los registros de un todo armonizado que orientaba la acción del individuo, la experiencia ordinaria de vida de la persona prontamente conoció el rigor de un cambio de época marcado por fracturas, incertidumbres y desestabilizaciones persistentes en el tiempo (Dubet, 2010). Vale decir que, leídas las experiencias desde el punto de vista cotidiano, los términos que se imponen, llegada la modernidad, expresan con fuerza el tenor del acontecimiento: la vida prontamente ha sido inoculada de vacíos, desajustes e incertidumbres que no dejan de tensionar al actor y sus relaciones con los demás (Berman, 2011).

Pues bien, es en este escenario que la pregunta sociológica por los soportes ha tenido lugar: ¿cómo se logra sostener el individuo cuando las costumbres y tradiciones que lo acompañaron por mucho tiempo se ven profundamente interpeladas, habida cuenta del paso

² Si Ferdinand Tönnies (1947) fue uno de los primeros sociólogos empeñados en distinguir la “comunidad” de la “sociedad”, tal distinción, no exenta de problemas, ha dado lugar a una serie de discusiones intelectuales que incluso exceden el exclusivo campo de la sociología. Para un panorama global del problema de la “comunidad” en ciencias sociales, ver Alvaro (2015).

de la comunidad a la sociedad? ¿De qué modo el individuo habilita un sostenimiento de sí en el marco de un nuevo mundo caracterizado por la escisión entre lo subjetivo y lo objetivo? ¿De qué recursos se vale el actor para sostener su existencia en un contexto de alta incertidumbre social? Si las respuestas ofrecidas por el pensamiento sociológico a estas interrogaciones han sido plurales, la inquietud por forjar comprensiones de aquellos elementos que pueden ofrecer consistencia a la experiencia de vida en la sociedad moderna no deja de persistir cuando justamente los cambios acaecidos, en diferentes registros y niveles, promueven la tensión. La sociología de los soportes será una de las vías para esta comprensión.

La provisión de soportes en la sociedad salarial: la propuesta de Robert Castel

El sociólogo francés Robert Castel se adentró en el problema de los soportes del individuo moderno proponiendo una genealogía de lo que llamó la sociedad salarial. Allí examinó con detalle las transformaciones que el mundo del trabajo ha experimentado en el último tiempo e informó sobre un verdadero ascenso de las incertidumbres contemporáneas (Castel, 1997, 2010). En este contexto, su empeño intelectual para pensar los sostenes de la vida moderna giró en torno a la relación entre propiedad privada y propiedad social, o entre trabajo y Estado social, respecto de las cuales examinó las posibilidades efectivas que tienen los actores de convertirse en individuos de pleno derecho. En esta línea, Castel (1997) parte de una consideración casi antropológica de doble entrada: para existir positivamente, el individuo moderno requiere de elementos protectores que lo acompañen a lo largo de su vida. Pero también, para que una sociedad se mantenga cohesionada, requiere de individuos resguardados ante los diferentes riesgos que se pueden presentar. Tanto si se trata de pensar los procesos de individuación –la producción social del individuo–, como cuando se trata de analizar los procesos de construcción de una sociedad –la producción social de la integración–, el operador conceptual que hace funcionar el autor es el de “protección”. Justamente toda la labor genealógica de Castel va directamente al corazón de ese asunto, preguntándose qué significa estar protegido y qué procesos han de articularse en la sociedad moderna para contener los riesgos y garantizar así la existencia adecuada del individuo.

Pero, ¿qué significa estar protegidos, desde la perspectiva de Robert Castel, y cuál es la naturaleza de los soportes que habilitan un resguardo del actor en un mundo cada vez más

incierto? El autor reconoce que han existido diversas modalidades para pensar esta articulación. Primero identifica las protecciones íntimas denominadas *vecinales*, que serían aquellas promovidas por entornos más bien inmediatos y próximos de los individuos. Ese contexto sería propio de las comunidades de vida en que la familia o las vecindades estarían a cargo de la provisión de seguridad para los actores. En este caso, la cobertura del resguardo opera de manera próxima en el sentido de que no habría requerido de intermediaciones gubernamentales especializadas, como el Estado, por ejemplo, pues la provisión de la seguridad para las personas viene de suyo tanto por la pertenencia del individuo a una familia, como debido a que el individuo se encuentra enrolado en un sistema de alianzas en particular. Las protecciones vecinales que identifica Castel formarían parte sustancial de un entramado comunitario con tintes incluso religiosos, cuyo objetivo siempre fue habilitar el ajuste entre la forma de vida de la persona y el sistema de reglas que regulan la vecindad, allí donde es esta última la que provee posiciones sociales estabilizadas para trayectorias vitales más o menos consistentes.

Ahora bien, desde el planteamiento del autor es justamente ese sistema de protecciones vecinales el que progresivamente se va desdibujando con la emergencia de la sociedad moderna y lo que hace que la misma naturaleza de los soportes vaya sufriendo una mutación histórica de máxima relevancia. En efecto, para Castel (1997), el auge de la modernidad habría corrido en paralelo a una preocupación sobre qué hacer cuando justamente los resguardos ofrecidos por la comunidad comienzan a presentarse como elementos extraños en un mundo que cambia, vale decir, cuando la pertenencia a una familia o a un territorio ya no es suficiente para sostener al sujeto. Al respecto, indica Castel, hubo dos modalidades a partir de las cuales se afrontó la experiencia de la modernidad en lo que respecta a la rearticulación de las protecciones para los individuos, una vez difuminado el espacio social vecinal, comunitario y religioso.

Una primera modalidad es identificada en torno a la “propiedad privada”, en tanto que ella habilita un mínimo de seguridad para el actor que se adentra en la sociedad moderna. Promovida sobre todo por el pensamiento político y económico liberal, enfrentar adecuadamente los avatares de una cultura que se distancia de las tradiciones pasó por estar en posesión de recursos, de tierra, de capital, puesto que aseguraban una posición estable del

actor en el mundo (Castel, 1997). Es la figura del *propietario*, dice Castel, la que permitió la contención de las incertidumbres, al tiempo que hizo valer la condición de individuo moderno. Esto quiere decir que el propietario fue quien, en primer lugar, estuvo en posibilidad de llevar una vida al abrigo de los riesgos que inaugura la modernidad. Poseer tierra, detentar recursos y ser dueño de capital fue el primer signo de un actor que salía de las dependencias tradicionales y que lograba adentrarse con relativo éxito en el mundo de las tensiones propiamente modernas.

Una segunda modalidad de protección y soporte surge, indica Castel, en medio de una pronta constatación: si las incertidumbres de la vida moderna colocan en jaque la existencia de tantos actores, es justamente porque la propiedad privada se presenta, en realidad, como un privilegio de unos pocos. En efecto, la constatación genealógica indica que la realidad de vida de la mayoría es más bien la contraria, caracterizada a menudo por una condición histórica de déficit de los elementos que habilitan configurar una posición de propietario. Castel (2010) habla de la proliferación de los ‘desafiliados’, los ‘excluidos’, los ‘marginados’, en medio de una modernidad que emerge potenciando discursos de progreso y libertad, pero que, para la mayoría y en la práctica, solo aparecen como ideales abstractos inalcanzables.

Pues bien, en este contexto, la segunda modalidad de soporte —y es en realidad la que Castel (1997) defiende en su planteamiento— es el que se conoció con el nombre de *protección social*, un tipo de soporte estructural que emerge con fuerza después de la Segunda Guerra Mundial en Europa y que se articuló, sobre todo, alrededor del mundo del trabajo y el Estado social como instancia reguladora por excelencia.

Si el advenimiento de la modernidad coincide con un auge de incertidumbres que impactan fuertemente en las formas de vida de las personas, y si, a su vez, no todos están en condiciones de articular sus resguardos en torno de la propiedad privada, Castel (2010) recrea la historia de cómo se llega a la consideración política acerca de la necesidad de socializar esa seguridad que hasta entonces abrigaba a pocos. En este marco, la pregunta acerca de qué significa proteger y estar protegido se conectó con aquellas relativas a quién debe proteger y quiénes deben convertirse en objeto de resguardo. En este escenario, enfatiza Castel, socializar la seguridad supuso un conjunto de problematizaciones a las perspectivas liberales

concentradas exclusivamente en la propiedad privada, debido a que estas siempre partían de la base de que, en la nueva sociedad moderna que surgía, cada cual debía asegurar su vida gracias a los recursos que individualmente se detentan. También se problematizó la lógica de la asistencia, a menudo vinculada al resguardo de aquellos actores impedidos de trabajar, sobre la base de una racionalidad profundamente filantrópica.

En esta línea, Castel (1997, 2010) enfatiza que socializar el resguardo en un registro diferente al promovido por el liberalismo clásico solo pudo surgir como alternativa una vez que se cambió el foco respecto de quiénes tenían que ser protegidos y quién tenía que hacerlo, vale decir, una vez que se consideró seriamente que el trabajador debía convertirse en sujeto de protección, por una parte, y que era el Estado aquel actor llamado a configurar de manera global el resguardo. El trabajador debía ser protegido, primero, puesto que, en ausencia de tierra y capital, lo único que detenta es su fuerza de trabajo para subsistir, con lo cual no solamente se sostiene él mismo, sino que además alimenta a la sociedad. Asimismo, el Estado debía ser el responsable de la protección en la medida en que se presenta como la única instancia colectiva capaz de regular el conjunto de arbitrariedades y abusos que surgen en el contexto de la relación capital-trabajo, así como frente a los diversos riesgos a los que está expuesto el individuo.

En este marco de consideraciones, la posibilidad de contener los riesgos no solo pasa por generar más trabajo o propiciar el pleno empleo, en el marco de una sociedad que se reconstituía luego de la guerra, sino que supuso proteger integralmente a sus trabajadores, lo cual pasó por la invención de lo que Castel (2010) denomina la *tecnología del seguro social*. Dicha tecnología debía ser promovida tanto como fuera posible por el Estado para alcanzar el objetivo de articular una serie de regulaciones legislativas y jurídicas, inexistentes hasta ese momento, que pusieran al abrigo al trabajador. La tecnología del seguro social debía velar por el resguardo de una relación capital-trabajo en el marco de derechos consagrados jurídicamente. El Estado social, como garante de este derecho, representa para Castel el único actor colectivo capaz de minimizar el conjunto de incertidumbres al que se está expuesto. Vale decir, si el individuo comenzaba a estar sostenido era gracias a que la relación capital-trabajo lograba inscribirse y codificarse en la matriz protectora del Estado social.

Pues bien, Robert Castel (2010) denominó sociedad salarial el momento histórico en que la seguridad para la persona fue socializada gracias a esa tecnología que surgió a mediados del siglo XX y que tuvo al Estado como gran promotor. Esta modalidad para colocar al trabajador bajo resguardo dista bastante de la lógica de la propiedad privada, puesto que valora más bien la *interdependencia* entre actores e instancias institucionales, vale decir, en la medida en que supone que el resguardo del trabajador es al mismo tiempo el abrigo de una sociedad que se da la posibilidad de producir integración social. Por ello, enfatiza el autor, su operatoria en tanto que soporte estructural para el individuo moderno nunca debía operar de manera focalizada, sino universal: toda persona trabajadora debe estar protegida, lo que quiere decir que, en ausencia de propiedad privada, toda persona debe poder ofrecer su trabajo al colectivo, en el marco de una sociedad que al mismo tiempo lo resguarda.

Para Castel (1997), toda esta operatoria para instituir al individuo moderno gracias al trabajo, el Estado social y la tecnología de la seguridad consistió en la articulación sociopolítica de un verdadero engranaje institucional de soportes. Desde su punto de vista, el actor no puede prescindir de soportes para constituirse como individuo de pleno derecho y esos que podían ofrecerse en el marco de la modernidad del siglo XX ya no podían corresponderse con los apoyos familiares o vecinales que habían caracterizado la vida en comunidad; de ahí la relevancia de una relación regulada en la protección del trabajador moderno. Por su parte, la sociedad no puede permitirse no sostener al individuo, puesto que cuando ello ocurre lo que se favorece es su desafiliación de la misma, la desconexión del actor con la estructura.

La pluralización de los soportes: la propuesta de Danilo Martuccelli

De alguna manera, la obra del sociólogo Danilo Martuccelli ha permitido profundizar en la apuesta interpretativa desarrollada por Robert Castel, pero avanzando en una analítica de los soportes que asume las particularidades del tiempo histórico contemporáneo, marcado, entre otras cosas, por un desdibujamiento profundo de los entramados institucionales que habían funcionado para contener la vida, así como por una declinación cada vez más singularizada de las formas que permiten dar consistencia y orientar la acción.

En muchos aspectos, el planteamiento de Martuccelli coincide con el de Castel: primero, se asume que en la época moderna el gran desafío del individuo es lograr ofrecer un mínimo de consistencia en el marco de una sociedad que se transforma aceleradamente; segundo, se

comprende que la misma dinámica de la modernidad presenta este desafío como una prueba permanente, puesto que las incertidumbres y tensiones que afectan a los actores se alimentan sin interrupción; tercero, se participa de la idea de que, si un análisis de los soportes se vuelve una tarea indispensable para la teoría social, es porque en ello se juega la posibilidad misma de ser para el individuo, así como la posibilidad de estructuración de lo común (Martuccelli, 2007). Como Castel, Martuccelli parte de la base de que la sociedad moderna es para el individuo un escenario de ruptura y de escisión, y que no hay concepción de la modernidad sin una representación crítica de las sujeciones de la comunidad; pero también, que no hay individuo más que gracias al conjunto de soportes que habilitan su estar en el mundo.

Sin embargo, la distancia del análisis propuesto en este caso se deja ver cuando Martuccelli enfatiza las singularidades de su perspectiva sociológica. Si Castel ha acertado en sus estudios genealógicos de la sociedad salarial al identificar cómo el Estado social devino en el gran actor capaz de proveer protección al individuo luego de la Segunda Guerra Mundial, con el tiempo, indica Martuccelli (2007), tal aproximación daría cuenta de una concepción restringida de los soportes, insuficiente para examinar las complejas modalidades contemporáneas que son movilizadas para sostener la vida en sociedades que se han transformado sustancialmente. Desde el punto de vista de Martuccelli (2007), si bien relevante, la apuesta de Castel habría quedado restringida en varios sentidos: quedó encapsulada en el análisis del funcionamiento de un Estado social característico de mediados del siglo XX, pero que ha sido progresivamente desmantelado en Europa y otras partes del mundo producto de la implementación de regímenes económicos liberales avanzados. Luego, la concepción de Castel habría quedado demasiado circunscrita al problema de la propiedad privada y la propiedad social, lo que le otorga la máxima relevancia a la dimensión socioeconómica del actor para convertirse en individuo de pleno derecho. Por último, su concepción de soporte sigue respondiendo a una matriz sociológica descendente, piramidal, allí donde los individuos ajustan o no sus acciones a roles específicos que, a su vez, se conectan con dinámicas estructurales institucionales, con lo cual Castel actualizaba, con todo, la clásica representación del *personaje social*: el trabajador formalizado que responde a las dinámicas de la sociedad salarial.

La concepción de Danilo Martuccelli acerca de los soportes se distancia de la de Castel en la medida en que bebe de una tradición sociológica renovada, advertida de profundos cambios sociales. En diálogo con los importantes trabajos de Touraine (1997), Dubet (2010), Berman (2011), Lahire (2004), Kaufmann (2011) y Araujo (2009), Martuccelli (2007) cambia la escala del análisis al defender la necesidad de partir de las experiencias concretas de los actores para pensar el desafío social de sostenerse en el mundo moderno contemporáneo. Desde su mirada, no es un entramado institucional fuerte capaz de estructurar la vida de las personas lo que caracteriza la escena actual y no es solamente la dimensión económica la que habría que considerar para dar cuenta de la relación compleja entre individuo, sociedad y soportes. Tampoco habría que partir, en los análisis, de la perspectiva del personaje social, puesto que ni la sociedad aparece más como un todo armonizado que orienta las acciones, ni el individuo se presenta más como el reflejo de fuerzas sociales institucionalmente cristalizadas. Si el requerimiento de cambiar la mirada es clave en la concepción de los soportes de Martuccelli (2007), es porque desde su lectura el escenario cambió radicalmente en las últimas décadas. La vida social hoy no puede interpretarse si no se parte, justamente, de las ecologías existenciales personalizadas de los individuos (Martuccelli y Santiago, 2017).

Pues bien, Martuccelli (2007) defiende una concepción ampliada de soportes. Su amplitud dice relación con considerar que una diversidad importante de elementos puede operar como sostenes para la vida de una persona y con que su articulación puede tomar densidades y formas diferentes. En esta línea, el esfuerzo de Martuccelli ha consistido en distinguir modalidades de funcionamiento de los soportes. Identifica así aquellos más o menos *invisibles*, los que gozan de *baja o alta legitimidad*, los que funcionan con grados importantes de *ambivalencia* e incluso sostenes que pueden ser considerados como *patologizados* y *estigmatizados*. Si el listado de modalidades y actualización de los soportes no pretende ser exhaustivo ni excluyente entre sí, su examen y distinción habilita profundizar en una conceptualización pluralista de aquello que permite sostener la existencia del individuo en la modernidad contemporánea.

En este registro, un soporte *invisible* es aquel que, formando parte de la vida del actor, este tiene poca conciencia de su presencia y de la relevancia que reviste para el desenvolvimiento

de su vida cotidiana. En este caso, la situación se presenta como si justamente el soporte no existiera, o como si el individuo considerara que para desenvolverse en el mundo no requiriera nada más que su propia y autónoma capacidad de acción. En general, apunta Martuccelli (2007), la invisibilidad de un soporte se encuentra en directa relación con los grados de legitimidad que este tiene para la sociedad y que lo llevan a ser apreciados menos como un elemento exterior sobre el que se apoya la persona para desenvolverse en el mundo que como un recurso actualizado gracias a fuerzas interiores que permiten movilizarlo. En esta primera caracterización, el autor indica que mientras más aceptado por la sociedad es el soporte al que se recurre, menos se aprecia el individuo como sostenido por él desde afuera³.

En segundo lugar, Martuccelli (2007) identifica una modalidad de sostenes que denomina *estigmatizantes* y que se presentarían como la cara opuesta de aquellos que operan de forma más invisible. En este registro, justamente por la baja legitimidad social que detentan, los soportes se encuentran sumamente visibilizados, tanto para el actor como para el escenario social en que tienen lugar, aun cuando su visibilidad haga aparecer al individuo no solamente como sostenido desde afuera, sino muchas veces ocupando un lugar de dependencia respecto de aquel recurso que se coloca en funcionamiento. En una sociedad que valora la autonomía y la independencia, que el actor dé señales de estar soportado por algún elemento específico puede inscribirse al interior de una mirada social que lo devalúa, justamente, en tanto que individuo incapaz de presentarse al mundo como actor responsable de sí mismo. En este caso, a menudo por la falta de legitimidad que comporta un recurso, el individuo deviene un actor desacreditado ante la mirada de los demás dada la necesidad que tiene de recurrir a su uso⁴.

³ Un soporte invisible puede ser, indica Martuccelli (2007), el trabajo o la adicción al trabajo, toda vez que se trata de una actividad absolutamente legitimada por la sociedad y que implica un campo de actores a menudo adecuadamente posicionados en la estructura social. El profesional liberal o el mundo de los ejecutivos, que no percibe su trabajo necesariamente como un soporte que le ofrece grados de consistencia a la vida, aparecen más bien como signo de un recurso personal actualizado por el mismo actor.

⁴ Al respecto Martuccelli (2007) coloca su atención en el conjunto de intervenciones sociales que están destinadas a apoyar a los actores más frágiles de la sociedad: pobres, delincuentes, migrantes sin papeles. Si ese trabajo no deja de ser relevante, su materialización como soporte de las personas puede devenir, en efecto, en apoyos *estigmatizantes* si acaso la relación de interacción entre intervenido y agente de la intervención no es desarrollada con los cuidados que requiere. En todo caso, justamente verse en la necesidad de una intervención social que reconduzca el curso de la vida no ha de inscribirse, en nuestra sociedad, como una práctica que informa sobre la autonomía e independencia de la persona, sino todo lo contrario. De ahí su alta posibilidad de conectarse con un circuito de estigmatización haciendo aparecer a la persona siempre bajo tutela de dispositivos gubernamentales.

Este tipo de situaciones se conectan con la modalidad de soportes que Martuccelli (2007) ha referido como *patologizados*, puesto que la misma concepción negativa asociada a la dependencia muchas veces termina inscribiendo a la persona, además, en el registro discursivo de lo anormal o lo peligroso. Vale decir, no solamente se trata, en este caso, de elementos visibilizados negativamente, puesto que gozan de una valoración devaluada en términos de legitimidad social, sino del uso de recursos que hacen aparecer a la persona como un individuo que escapa de los parámetros de normalidad que exige la sociedad⁵.

En tercer lugar, Danilo Martuccelli (2007) indica que los soportes pueden mostrar también grados importantes de *ambivalencia* allí donde un conjunto de tensiones atraviesa a la persona que requiere u ofrece soportes. Estas tensiones pueden ser de diverso orden, desde desear mantener una ligazón fuerte y cotidiana respecto de aquello que genera consistencia y seguridad, hasta el hecho de no poder sentirse más que profundamente irritado por la obligación de participar de ese vínculo que se torna indispensable, sin muchas alternativas a las que recurrir. La ambivalencia se suscita, en este caso, toda vez que un conjunto de sensaciones, afectos y pensamientos tensan la relación con el soporte requerido, tanto si se está en posición de ofrecer los apoyos, como si, en caso contrario, se los recibe⁶.

Como se puede apreciar, la perspectiva de Danilo Martuccelli (2007) imprime pluralidad al examen de los soportes al proponer una diversificación de las modalidades que pueden tomar. No se trata solamente de una versión renovada de elementos que hacen crecer una lista de recursos que habilitan la provisión de consistencia de los individuos en escenarios sociales cada vez más inestables, sino de modalidades específicas de relación al mundo –materiales, simbólicas, institucionales, próximas o lejanas– que pueden diferenciarse según grados de

⁵ En este caso, un ejemplo de soporte patologizado entregado por Martuccelli (2007) lo constituye el uso recurrente de fármacos de los que se vale una persona para afrontar las exigencias de su vida cotidiana. Si el ansiolítico estabiliza, al mismo tiempo opera como soporte que inscribe al actor dentro de los registros de lo patológico puesto que no ha de poder llevar su vida más que a condición de aquel consumo.

⁶ Es lo que acontece, muestra el autor, en torno a la práctica de cuidado que se despliega en apoyo de algún familiar, en especial de personas mayores. Verse involucrado en una práctica de cuidado, como actor que lo provee, no necesariamente responde a una elección personal cuando no quedan más alternativas a las que recurrir. Pero en este tipo de prácticas un amplio mundo afectivo se despierta, lo que da cuenta de sentimientos de ambivalencia. Quien cuida se presenta como un soporte relevante para que el otro pueda incluso seguir viviendo; no obstante, el costo subjetivo, material y afectivo implicado allí no deja de ser alto. Asimismo, la persona mayor que recibe el cuidado ha de estar atravesada por un sentimiento de no encontrarse solo en el mundo, pero, al mismo tiempo, puede verse afectado al apreciar cómo va perdiendo progresivamente su autonomía. Prontamente, por ambos lados, la irritación afecta el vínculo.

intensidad y modos de funcionamiento. De este modo, si en la propuesta de Castel lo que habilita la integración del individuo a la sociedad salarial es la forma del Estado social en general y la tecnología de la seguridad social en particular, en la propuesta generada por Martuccelli el vínculo que liga al actor con la sociedad es mucho más heterogéneo en la medida en que los lazos de interdependencia que favorecen estar en el mundo se caracterizan por su diversidad.

Lo importante de retener en esta diversificación es siempre el modo en que se actualiza el vínculo de sostén y su inscripción en ecologías sociales específicas. En efecto, lo relevante es que estas actualizaciones se aprecian menos dicotómicas y mucho más maleables de lo que puede parecer: si un soporte a veces se inscribe en un registro de invisibilidad importante, ello no quiere decir que no podrá mostrarse con toda su fuerza cuando por alguna razón el soporte se debilite, como cuando acontece la pérdida del trabajo. Pero también, un recurso que genera mucha dependencia puede presentarse, al mismo tiempo, con altos grados de legitimidad, siempre y cuando esa dependencia no termine inscrita en una codificación estigmatizante.

Bien visto, no se trata solo de un cambio en la naturaleza de los soportes identificados en la modernidad avanzada lo que ha llevado a Danilo Martuccelli a defender una concepción menos restringida y más plural en términos de su funcionamiento, sino también una modificación de la perspectiva sociológica desde donde se trabaja, centrada en las experiencias cotidianas de los actores. Desde aquí, el análisis de aquello que provee de consistencia a la persona, y la pesquisa de la modalidad que ello toma en cada caso, es al mismo tiempo un análisis de lo que Martuccelli (2007) denomina ecologías existenciales personalizadas. Son personalizadas, puesto que el sentido de un soporte puede no ser necesariamente el mismo en cada caso, aun cuando el elemento que funciona de sostén presente, aparentemente, la misma forma. Esto quiere decir que no puede leerse un soporte sin inscribirlo en la historia singular de aquella experiencia en que toma forma.

Es ecológica, luego, porque la inteligibilidad de un soporte supone visibilizar todo un entramado de relaciones y vínculos que informan sobre las interdependencias que nos hacen existir y sostenernos. Identificar un soporte y su modo de funcionamiento equivale, para el autor, a dar cuenta de aquello que nos enlaza a otros, tengamos más o menos conciencia de

participar de un lazo social determinado. Existencial, por fin, puesto que el examen de un soporte es al mismo tiempo el análisis de aquello que habilita ser y estar en el mundo moderno en el sentido fuerte de la palabra, vale decir, habitar una sociedad moderna que, desde sus orígenes, irrumpe desafiando al individuo a mantenerse a flote. Si un soporte puede transformarse en un amortiguador existencial de la vida, ello ocurre así, para el autor, porque existir es el gran desafío del individuo moderno. Vivir es una prueba que a menudo se logra afrontar porque el individuo está sostenido (Araujo y Martuccelli, 2012).

Crítica del individuo que se sostiene desde el interior: un punto de encuentro

Como se ha podido apreciar, los aspectos que marcan las diferencias entre la propuesta conceptual de Martuccelli y la de Castel, son importantes. Si en ambos casos una sociología de los soportes se torna una tarea fundamental, los énfasis difieren: Castel no deja de reconocer el Estado como el gran soporte de los soportes que es capaz de proteger al individuo ante las adversidades que impone la sociedad; Martuccelli, por su parte, entiende que el escenario cambió y que las instituciones de lo social tienen un lugar cada vez más acotado en la provisión de recursos sobre los que el individuo puede apoyarse. Castel aún confía en que el individuo podrá gozar de libertad e independencia en la medida en que la sociedad pueda estructurarse sobre la base de la seguridad social, regulada por el Estado, mientras que Martuccelli advierte que la independencia del individuo hoy es siempre relativa y se encuentra a menudo tensionada por y las más de las veces acotada a contextos singulares de desenvolvimiento. Castel enfatiza en la relación capital-trabajo como eje central de su análisis sobre los soportes cuando Martuccelli cree necesario avanzar en el análisis de campos diversos de desenvolvimiento para reflexionar desde allí cuanto más posible la pluralidad de experiencias y ecologías que atraviesan el curso de vida de los individuos.

Ahora bien, si las diferencias conceptuales son importantes, me gustaría destacar un punto de encuentro que, me parece, reúne el planteamiento de los autores y que recorre en ambos las aproximaciones acerca de los soportes, a saber, que lo que en el fondo se problematiza es una representación hegemónica, en el Occidente moderno, que establece que el individuo es capaz de sostenerse desde el interior, sin necesidad de contar con otro. Podríamos decir que en tal problematización radica el centro de la preocupación intelectual de Castel y Martuccelli

en lo que respecta a los modos en que el individuo logra sostener su existencia, a pesar de las distancias que existen entre una y otra mirada conceptual.

En efecto, tanto para Castel como para Martuccelli, una sociología preocupada por el modo en que los actores existen porque son sostenidos implica desmontar conceptualmente la idea de que el individuo moderno afronta su vida cotidiana gracias a la puesta en marcha de recursos interiores, sin necesidad de recurrir a nada más que él mismo. En nuestras sociedades occidentales, esta representación no solo ha sido ampliamente difundida por diversas tradiciones de pensamiento, sino que también ha sido fuertemente defendida por el conjunto de valoraciones sobre el individuo y la sociedad que comunica. Si diversas son las formas que ha tomado esta concepción –de las liberales a las neoliberales– es cierto que a menudo ha funcionado como un imperativo a cumplir. Ser un individuo quiere decir, en este registro, demostrar capacidad para desenvolver la vida ordinaria sobre la base de una serie de cualidades profundamente individualistas: se trata de una persona que se encamina con autonomía, independencia y libertad, todas capacidades consideradas esenciales para sortear de buena manera el vacío estrepitoso que la modernidad impone a los individuos. En el fondo, el individuo de la modernidad debe presentarse como el antónimo radical de aquel que habita una vida en comunidad, es decir, debe presentarse como dueño y señor de sí, ávido de llevar una existencia alejada de las coerciones tradicionales que lo sujetan y lo vuelven dependiente, y desde donde ha de avanzar, una vez liberado, a la saga de la conquista del mundo.

Para Danilo Martuccelli, esta representación soberana del individuo atraviesa tradiciones de pensamiento diversas, desde aquellas perspectivas democráticas que valorizan el ideal de igualdad entre las personas, hasta aquellas más bien aristócratas, donde el reconocimiento supremo del individuo que se sostiene desde el interior se comunica por el lado de la virtud de los mejores, es decir, por el lado de aquellos que se imponen frente a los que no lo son. Por un lado, Martuccelli (2007) indica que el ideal moderno de igualdad entre personas solo puede articularse si antes se supone, conceptualmente, un mundo hecho a imagen y semejanza de individuos autónomos en términos políticos e independientes respecto de los demás: la igualdad política, para funcionar, supone una fisión preliminar entre los actores. Desde aquí, por ejemplo, la soberanía de un pueblo solo puede cobrar realidad en la medida en que se presenta primero como expresión de la soberanía del individuo sobre sí, que fabrica

al mismo tiempo una distinción respecto de los demás. Por otro lado, la conducción aristocrática de la sociedad es aquella que se erige sobre la configuración de un individuo fuerte, contenido, siempre autorregulado en sus pasiones, que logra imponerse frente a los otros en el marco de una sociedad que debe conquistar. En ambos casos, indica Martuccelli (2007), lo que se actualiza es una representación heroica del individuo y conquistadora de la sociedad.

Por su parte, si bien Robert Castel (2010) ha argumentado que esta representación valorizada del lugar central del individuo es consustancial al surgimiento de la modernidad, su problematización es emprendida justamente en el momento histórico en que las protecciones estatales que acompañaron la sociedad salarial se desdibujan progresivamente. Es con el auge de la modernidad, dice Castel, que los ideales de libertad, independencia y autonomía operan como valores centrales, pero es solo con el declive de la sociedad salarial que se aprecia una actualización radical de la representación del individuo soberano de sí. A esta figura histórica, Castel la denomina *individuo por exceso*, y diversas son las características que le atribuye: se trata, desde su punto de vista, de un individuo incapaz de dar cuenta del conjunto de referentes externos que lo movilizan y sostienen; se presenta como un actor vaciado, en su representación de sí mismo, del cúmulo de condicionantes objetivos que le permiten estar en el mundo; se trataría de un actor desconectado y descomprometido con el mundo que lo rodea, las más de las veces encerrado en su interioridad. El individuo por exceso operaría como sujeto y objeto de su propia preocupación: él se presenta como un fin en sí mismo.

En esta caracterización, Castel no escatima palabras críticas para dar cuenta de aquella figura que, sin duda, rechaza, puesto que augura una crisis de los soportes estructurales que le interesa defender: se trata de un individuo que cree tener en sí mismo los soportes necesarios para garantizar su independencia, puesto que en realidad no tiene mundo del que preocuparse; ignorando que vive en sociedad, participa de la idea de que no necesita a nadie más que a sí mismo para llevar la vida. En este registro Castel (1997) es elocuente: además de los valores de autonomía, libertad e independencia que fueron promovidos como mandatos culturales en la modernidad primigenia, el declive solipsista de este individuo por exceso informa de una hipervaloración por la *autosuficiencia*, allí donde cualquier aspiración colectiva o de

preocupación por el otro desaparece, considerándose a sí mismo como único recurso que debe cuidar.

Pero la problematización que reúne a Castel y Martuccelli respecto de aquella representación del individuo que se sostiene desde el interior informa de un punto complementario de encuentro, sin duda importante para comprender lo que está puesto en juego en el análisis de los soportes que cada uno, a su turno, ha ofrecido: que tal concepción no solo ha quitado centralidad a consideraciones exteriores de sostenimiento de la persona, sino que, junto con ello, ha funcionado como un ideal que produce, en la teoría y en la práctica, sus propias contrafiguras, a menudo devaluadas por la sociedad. Como nos recuerda Martuccelli (2007), si el individuo que se sostiene desde el interior ha sido identificado históricamente con el hombre blanco, adulto, trabajador, heterosexual, calculador razonable, las contrafiguras que esta misma matriz ha recreado en diferentes momentos estarían asociadas a la mujer, las personas de color, los niños, las personas mayores, los sin trabajo, los migrantes, las disidencias sexuales, los delincuentes, es decir, contrafiguras que se vinculan con el amplio abanico de sujetos que han quedado inscritos en los registros de las “vidas infames”, tal como lo advirtió Foucault (1990) en sus genealogías.

Para Martuccelli, estas serían contrafiguras o alteridades siempre devaluadas a lo largo de la trayectoria de la modernidad, en la medida en que cada uno de estos sujetos no puede, en su representación, presentar el carácter de individuos. Al contrario, para todos ellos, es el registro de la falta lo que los caracteriza: falta de autonomía, de independencia, de razón, de fuerza interior y, por supuesto, de libertad para conducir la vida. De este modo, es la misma representación hegemónica del individuo soberano de sí la que ha negado cualquier atisbo de modernidad a estas contrafiguras de alteridad. En el fondo, cada uno de estos sujetos terminará siendo considerado siempre menos que un individuo, pues presentan, de manera radical, la forma de la dependencia y de la anormalidad. En el análisis de Castel (2010) estas contrafiguras toman el nombre de *individuos por defecto*, vale decir, una amplia gama de actores sociales que, en las sociedades contemporáneas, se encontrarían atrapados en el problema de no poder constituirse en individuos por derecho propio. No solo carecen de recursos económicos para sostenerse en la vida –propiedad privada– y están desconectados de los registros de la seguridad que provee el Estado –propiedad social–, sino que la sociedad

no habría producido para ellos un motor socioexistencial que permita movilizarlos y desarrollarse. Estos individuos por defecto habitan el mundo de la desafiliación respecto de la estructura social. Viven al día –dice Castel (2010)– sin posibilidad de vincularse con anclajes exteriores y sin lograr responder a iniciativas que establezcan su presente o proyecten su futuro.

Consideraciones finales

El recorrido trazado en este texto ha permitido adentrarnos en el problema sociológico de los soportes desarrollado en los planteamientos de dos importantes sociólogos contemporáneos: Robert Castel y Danilo Martuccelli. El examen de ambas perspectivas habilita identificar puntos de aproximación y diferencias entre los autores, las cuales, sin embargo, se inscriben en un mismo empeño intelectual: aprehender el modo en que la sociedad produce al individuo contemporáneo y sus alteridades devaluadas, al mismo tiempo que reconocer el modo de funcionamiento de una sociedad que promueve, en la visión de uno y otro, un conjunto de tensiones y desestabilizaciones que ponen a prueba al individuo.

Si el punto de partida ha sido el reconocimiento de que no hay individuo sin soportes, un primer aspecto ha sido vincular este problema con el advenimiento de la época moderna, es decir, con un trasfondo político, social y cultural que se presenta como verdadera experiencia que interpela al individuo. Desde el punto de vista de los autores, la pregunta por cómo los actores dan consistencia a su vida se presenta al mismo tiempo como una interrogación por el devenir de la sociedad moderna, en la medida en que esta se entiende, antes que todo, como aquel momento histórico que instala un vacío en las personas y que se manifiesta con intensidad a nivel de su vida cotidiana. Tal vacío, a veces leído como una ruptura con el tiempo pasado y otras como una refundación del presente, no indica otra cosa que el hecho de estar en presencia de modos de vida que se desdibujan y otros que lentamente comienzan a emerger: la comunidad, inscrita en los registros de la tradición, progresivamente se desdibuja en provecho de la sociedad, allí donde el individuo intenta encontrar, no sin dificultad y no sin tensión, nuevos recursos para sostenerse.

Ante la pregunta por cómo el individuo desenvuelve su existencia con algún grado de consistencia, tanto Castel como Martuccelli responden por el lado de los soportes. Para el primero es la propiedad social –el Estado social, la socialización de la seguridad– lo que logra apuntalar al actor ayudándole a construirse como individuo de pleno derecho. Para el segundo, el conjunto de elementos sobre los que se vale la persona para sostenerse toma modalidades plurales, sobre todo en escenarios en que se aprecia un declive del papel de las instituciones como dispositivos de apuntalamiento e individuación. Si en un caso es el Estado social el gran soporte de los soportes, en el otro, ese recurso lo pueden constituir las interacciones cotidianas que se suscitan en el barrio, la relación en el trabajo, el uso de fármacos e incluso las prácticas de cuidado que se ofrecen o reciben.

Por supuesto, la diferencia en los énfasis no debe considerarse como un asunto menor puesto que implican concepciones diferentes de la sociedad y del modo en que el actor se relaciona con ella. Para Castel es el Estado social y su sistema de protección lo que ha permitido forjar procesos de integración gracias al soporte estructural de la seguridad para los trabajadores de la sociedad salarial; para Martuccelli, la sociedad contemporánea se presenta siempre como un desafío a enfrentar por los actores, quienes a menudo son puestos a prueba, justamente, para dar señales de legitimidad de su existencia. En un caso, la lectura sigue elaborándose desde la configuración estructural hacia el individuo, mientras que en el otro es solo partiendo de la experiencia cotidiana del actor que una aprehensión de la sociedad puede desarrollarse.

Ahora bien, me gustaría reforzar que es, quizás, en el cruce de los planteamientos donde radica la riqueza de la sociología de los soportes que nos proponen Castel y Martuccelli, incluso más allá de sus diferencias. En efecto, cómo no reconocer en el análisis de Castel un llamado profundamente pertinente para pensar nuestras realidades latinoamericanas, allí donde si el lugar del Estado ha ocupado un sitio siempre más bien intermitente, más o menos difuso desde el punto de vista de su realidad fáctica, también es cierto que ha operado, dentro del imaginario sociopolítico latinoamericano, como una representación de protección, más o menos disputada, más o menos definida, por distintos actores. En diferentes momentos, para la región, producir una buena vida pasa, en efecto, por contar con un Estado fuerte y protector. Este aparece entonces como anhelo, como deseo de soporte estructural. Y si la preocupación de Castel coincide con un momento histórico en que el Estado social se ve cada vez más

debilitado en Europa, ¿qué pensar al respecto desde un lugar como Latinoamérica, donde su acotado rango de acción en tanto que soporte estructural ha sido más bien la historia recurrente y no la excepción?

En la misma línea, es difícil no apreciar en el análisis de Martuccelli un llamado a examinar una sociedad latinoamericana donde los soportes han estado a menudo vinculados a las relaciones sociales, a los vínculos interpersonales, a prácticas relacionales de diverso orden, allí donde la mediación institucional ha operado a menudo bajo un manto de sospecha. Si muchos vínculos con el otro han forjado modalidades heterogéneas para sostener la vida en la región, ello ha sido muy a pesar de las diferentes actualizaciones institucionales, de los Estados y, por supuesto, de los gobiernos de turno.

Sin embargo, en el cruce de los planteamientos se juega, a mi modo de ver, la relevancia de una perspectiva sociológica dispuesta a examinar el vacío que comportan nuestras sociedades latinoamericanas actuales. Una manera posible, como hemos visto, es profundizar en el análisis de los soportes, que es otro modo de visibilizar lo común.

Bibliografía

Araujo, K. (2009). *Habitar lo social: Usos y abusos en la vida cotidiana en el Chile actual*. LOM.

Araujo, K. & Martuccelli, D. (2012). *Desafíos comunes: Retrato de la sociedad chilena y sus individuos* (Tomo 1). LOM.

Alvaro, D. (2015). *El problema de la comunidad: Marx, Tönnies, Weber*. Prometeo.

Bauman, Z. (2015). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.

Beck, U. (1998). *La sociedad del riesgo: Hacia una nueva modernidad*. Paidós.

Berman, M. (2011). *Todo lo sólido se desvanece en el aire: La experiencia de la modernidad*. Siglo XXI.

Castel, R. (1997). *La metamorfosis de la cuestión social: Una crónica del salariado*. Paidós.

Castel, R. (2010). *El ascenso de las incertidumbres: Trabajo, protecciones, estatuto del individuo*. Fondo de Cultura Económica.

Casullo, N., Forster, R. & Kaufman, A. (1997). *Itinerarios de la modernidad: corrientes del pensamiento y tradiciones intelectuales desde la ilustración hasta la posmodernidad*. Eudeba.

Dubet, F. (2010). *Sociología de la experiencia*. Universidad Complutense de Madrid.

Foucault, M. (1990). *La vida de los hombres infames: Ensayos sobre desviación y dominación*. La Piqueta.

Foucault, M. (2008). *Seguridad, territorio, población*. Akal.

Habermas, J. (1984). *Ciencia y técnica como "ideología"*. Tecnos.

Martuccelli, D. (2007). *Cambio de rumbo: La sociedad a escala del individuo*. LOM.

Martuccelli, D. (2013). *Sociologías de la modernidad: Itinerarios del siglo XX*. LOM.

Martuccelli, D. & Santiago, J. (2017). *El desafío sociológico hoy: Individuo y retos sociales*. Centro de Investigaciones Sociológicas.

Kaufmann, J.-C. (2011). *Cuerpos de mujeres, miradas de hombres: Sociología de los senos desnudos*. LOM.

Lahire, B. (2004). *El hombre plural: Los resortes de la acción*. Bellaterra.

Rosa, H. (2011). Aceleración social: Consecuencias éticas y políticas de una sociedad de alta velocidad desincronizada. *Persona y Sociedad*, 25(1), 9-49.
<https://doi.org/10.53689/pys.v25i1.204>

Soulet, M.-H. (2005). Reconsidérer la vulnérabilité. *Empan*, 60(4), 24-29.
<https://doi.org/10.3917/empa.060.0024>

Touraine, A. (1997). *¿Podremos vivir juntos?: Iguales y diferentes*. Fondo de Cultura Económica.

Tönnies, F. (1947). *Comunidad y sociedad*. Losada.

Los Amantes de la Pataguilla:

Un hallazgo Arqueológico fascinante



Editorial: AlaMira

ISBN: 978-956-08069-0-1.

Dimensiones: 21 x 28 cms.

Género: Novela.

Páginas: 76.

Año: 2024.

Pedro Huerta Maldonado¹

La primera novela de ficción del profesor y folclorista Fernando Toledo encuentra su inspiración en un notable hallazgo arqueológico ocurrido en La Pataguilla, una zona rural próxima a Santa Cruz, en el corazón del Valle de Colchagua, Chile. Este descubrimiento incluye restos humanos que podrían ser los más antiguos de América, con una antigüedad estimada de 11.270 años. Tal hallazgo plantea importantes interrogantes sobre las teorías vigentes acerca del poblamiento americano.

La obra de Toledo destaca por su enfoque innovador y su habilidad para fusionar ciencia con ficción. A partir de esta revelación arqueológica, el autor recrea el universo de nuestros antepasados lejanos, explorando sus vivencias y emociones desde una perspectiva novelística cargada de imaginación.

La narración toma como inspiración los restos de dos seres humanos descubiertos en un abrazo durante las excavaciones en La Pataguilla. Según la arqueóloga Blanca Tagle, quien

¹ Editor de la **Revista de la Academia** de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, correo electrónico: revista-academia@academia.cl

encabezó las investigaciones en el sitio, esta postura podría representar un ritual funerario destinado a simbolizar el lazo afectivo que unía a estas personas. Además, el hecho de haberlas sepultado abrazadas sugiere que su grupo humano quiso dejar constancia de ese vínculo especial.

Los estudios realizados indican que estos restos corresponderían probablemente a una mujer de 36 años y su hijo de 15 años. Este escenario arqueológico fue la fuente de inspiración que el profesor Fernando Toledo uso para dar vida a su libro "**Los Amantes de La Pataguilla**", una historia que profundiza en la conexión emocional entre dos miembros de las primeras comunidades humanas que habitaron el continente americano. La novela no solo invita a reflexionar sobre el trasfondo humano y emocional de estos ancestros, sino que traza un puente simbólico entre lo científico y lo imaginativo.

En su narrativa, el profesor Fernando Toledo transporta al lector hacia el pasado, recreando el lazo profundo de los personajes Patat y Guilla, líderes de una comunidad cazadora-recolectora. La travesía del grupo comienza en las costas que hoy corresponden a Bucalemu, un lugar vital para la recolección marina, desde donde se internan en el valle de Colchagua hasta llegar a la laguna de Tagua Tagua. Este lugar se convierte en el escenario central de un episodio crucial: la "Caza del Mastodonte". Durante el enfrentamiento con este imponente animal, Patat resulta gravemente herido, desencadenando en Guilla un curioso fenómeno conocido como síndrome de Covada. Esta condición psicosomática lleva a Guilla a experimentar el dolor físico y emocional de Patat, marcando para ambos un punto crucial en su conexión y sellando su destino como inseparables amantes.

La novela se sitúa como un notable esfuerzo por parte del profesor Fernando Toledo para imaginar, a través del arte narrativo, los hilos invisibles que unieron a nuestros antepasados más remotos. Si bien se desconoce la verdadera identidad de los "**Amantes de La Pataguilla**", su existencia nos invita a reflexionar sobre quiénes somos y qué significa pertenecer al entramado humano.

El hallazgo arqueológico que inspiró esta obra es particularmente fascinante porque no solo resulta ser una prueba invaluable del poblamiento temprano del cono sur americano, sino que

también atestigua las primeras expresiones de afecto y vínculos emocionales entre los seres humanos.

Este descubrimiento es especialmente relevante para Chile, pues representa los restos humanos más antiguos hallados en el país. Aunque cabe destacar que, en Monte Verde, cerca de Puerto Montt, se han registrado evidencias humanas aún más antiguas, datadas hace 14.500 años, éstas no se tratan de restos humanos propiamente dichos, sino de vestigios asociados a su actividad, como herramientas, restos faunísticos y estructuras. Sin embargo, revisiones recientes en Monte Verde sugieren que el entorno circundante podría datar de no más de 8.000 años, invitando a reevaluar la antigüedad de este sitio.

A pesar del impacto potencial que el descubrimiento en La Pataguilla podría tener en las teorías sobre el poblamiento de América, este importante sitio arqueológico ha quedado relegado al olvido y se encuentra en un estado alarmante de abandono. Es preocupante que una evidencia tan significativa para comprender las raíces humanas en el continente reciba tan poca atención y no goce del reconocimiento que merece tanto a nivel académico como cultural. En este contexto, el trabajo del profesor Fernando Toledo a través de su novela “**Los Amantes de la Pataguilla**” resulta invaluable, ya que busca preservar el patrimonio histórico, asegurando que futuras generaciones, no solo de Chile sino de toda América, puedan entender su origen y conexión con este pasado común. Sin duda, queda mucho por explorar y trabajar en este sitio para esclarecer el verdadero origen de los primeros habitantes del continente.