Pléyade

Revista de Humanidades y Ciencias Sociales

número 37 | enero - junio (2026)
online issn 0719-3696 / issn 0718-655x

iipss International institute for philosophy and social studies.

Introducción

Damián Gálvez — Un laboratorio de (re)escrituras: la edición como espacio de experimentación y formación crítica

Intervenciones

Diamela Eltit
Mario Garcés — Pensar la revuelta

Rodrigo Karmy — Chile despertó

Begoña Ugalde — Piedra Papel Tijera

Artículos

Judith Butler — Para imaginar un mundo después de este, la democracia necesita las humanidades

Miguel Vatter — The Rule of Law as Concrete Order: From Neoliberal Capture to Postliberal Weaponization of Constitutionalism

Jacques Lezra — Insuficiencia

Nicolás del Valle — El crepúsculo de la civilización: dominio, naturaleza y razón instrumental en Max Horkheimer

J. Camilo Valdés — Sublevaciones: síntomas y potencias en el pensamiento de Michel Foucault y Georges Didi-Huberman

Lieta Vivaldi
Danitza Pérez
Mistral Ensignia — Regulación de las Tecnologías Reproductivas Asistidas en Chile: análisis crítico desde una perspectiva feminista

Javier Cristiano
Guido Montali — Toda espera es política. Acerca de las relaciones entre espera y poder

Claudio Espinoza — Hacia una comprensión de lo político: trayectorias teóricas y metodológicas de la antropología política

Laura Gentilezza — Los libros y los cuadros. Sobre las estrategias del quehacer nacional en Gainza y Zambra

Reseñas

Alejandro Fielbaum — Francisco Layna Ranz. *Trinchera, tribuna y periódicos. Lecturas políticas del Quijote (España y Latinoamerica, 1898-1950).* Madrid: Iberoamericana Vervuert, 2025

Matías Escobar — Sheldon Wolin. *Democracia y revuelta.* Buenos Aires: Palinodia, 2025

Pléyade

Revista de Humanidades y Ciencias Sociales

número 37 | enero - junio (2026)
online issn 0719-3696 / issn 0718-655x

Acerca de la revista

Información básica

Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales es una revista arbitrada de carácter internacional dedicada a las ciencias sociales y a las humanidades, fundada el año 2008. Es una publicación que incentiva la discusión intelectual y académica de los fenómenos políticos, considerando temas ligados a la ciencia política, a la sociología, a la filosofía y a los estudios culturales. *Pléyade* se dirige a un público científico internacional y recibe colaboraciones bajo la modalidad de artículo, reseña, entrevista e intervenciones, escritas en español, inglés o portugués. La revista es publicada en versiones impresa y electrónica, patrocinada por el International Institute for Philosophy and Social Studies.

La abreviatura de su título es *Pléyade*, que debe ser usado en bibliografías, notas al pie de página, leyendas y referencias bibliográficas.

Frecuencia de publicación

Pléyade es publicada en julio (semestre enero-junio) y enero (semestre julio-diciembre).

Indizada en

Los artículos publicados en *Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* son indizados o resumidos por:

- Scientific Electronic Library Online – SCIELO
- European Reference Index for the Humanities and Social Sciences – ERIH PLUS
- Hispanic American Periodicals Index - HAPI
- Sistema de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal - LATINDEX Catálogo
- Servicio de Alertas Informativas y de Acceso a los Contenidos de la Literatura Científica Hispana – DIALNET
- Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades, México – CLASE
- Plataforma Open Access de Revistas Científicas Electrónicas Españolas y Latinoamericanas - E-REVISTAS
- Índice de Revistas Científicas del Centro de Información Tecnológica de Chile - Actualidad Iberoamericana
- Bibliografía Latinoamericana en Revistas de Información Científica y Social- BIBLIAT
- Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico - REDIB
- Asociación Latinoamericana de Revistas Académicas de Humanidades y Ciencias Sociales - LATINOAMERICANA

Copyright

La revista es publicada por un equipo editorial independiente sin fines de lucro, en Chile. A menos que sea establecido, todos los contenidos de la edición electrónica son distribuidos bajo la licencia "Creative Commons Attribution-Noncommercial". La revista rechaza cualquier interés comercial en el trabajo que publica.

La revista se compromete a apoyar el máximo acceso al trabajo académico sin comprometer la calidad o la libertad académica. De acuerdo con esto, todo el contenido de cada número es accesible de forma universal y permanente sin suscripción o barreras de pago.

Los autores conservan los derechos de autor sobre su trabajo publicado en la revista. *Pléyade* no podrá publicar cualquier artículo en traducciones, antologías, etcétera, sin el consentimiento explícito del autor. Los autores le otorgan a la revista una licencia perpetua, pero no exclusiva, para publicar la versión del registro de sus artículos. Después de la publicación, los autores son libres de compartir sus artículos o volver a publicarlos en otro lugar, siempre y cuando la publicación original en *Pléyade* se cite explícitamente.

Cuerpo Editorial

Director
Damián Gálvez

Asistente editorial
Gustavo Campusano

Damián Gálvez — Editor en jefe
Natalia López — Coeditora
Álvaro Armijo — Coeditor
Daniel Barril Saldivia — Coeditor
Rodrigo García Bonillas — Coeditor
Benjamín Varas Arnello — Coeditor
Marcial Marín — Coeditor

Comité editorial
Dr. Ulrich Beck † Ludwig-Maximilians-Universitat München (Múnich, Alemania)
Dra. Rossana Castiglioni. Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)
Dr. Daniel Chernilo. Loughborough University (Leicestershire, Reino Unido)
Dr. Marc Crépon. École Normale Supérieure (París, Francia)
Dr. Roberto Esposito. Istituto Italiano di Scienze Umane (Nápoles, Italia)
Dr. Ignacio Farías. Technische Universität München (Múnich, Alemania)
Dr. Andreas Feldmann. University of Illinois (Chicago, Estados Unidos)
Dra. Nancy Fraser. New School for Social Research (Nueva York, Estados Unidos)
Dra. Simona Forti. Università Piemonte Orientale (Piamonte, Italia)
Dra. Cristina Lafont. Northwestern University (Chicago, Estados Unidos)
Dr. Thomas Lemke. Johann Wolfgang Goethe-Universität (Fráncfort del Meno, Alemania)
Dr. Luis Lobo-Guerrero. University of Groningen (Groningen, Países Bajos)
Dr. José Antonio Lucero. University of Washington (Seattle, Estados Unidos)
Dr. Michael Marder. Universidad del País Vasco (Vitoria, España)
Dr. Aldo Mascareño. Centro de Estudios Públicos (Santiago, Chile)
Dr. Alexandre Ratner. Universidade Estadual Paulista (Sao Paulo, Brasil)
Dr. Ricardo Salas. Universidad Católica de Temuco (Temuco, Chile)
Dr. Friedhelm Schmidt-Welle. Ibero-Amerikanisches Institut (Berlín, Alemania)
Dr. Vicente Serrano Marín. Universidad Austral de Chile (Valdivia, Chile)
Dr. Steve J. Stern. University of Wisconsin-Madison (Madison, Estados Unidos)
Dr. Sergio Toro. Universidad de Concepción (Concepción, Chile)
Dr. Alberto Toscano. Goldsmiths, University of London (Londres, Reino Unido)
Dr. Gianni Vattimo. Università degli Studi di Torino (Turín, Italia)
Dra. Jessica White. Western Sydney University (Sídney, Australia)

Comité asesor
Dr. Gonzalo Bustamante. Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago, Chile)
Dr. Isaac Caro. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
Dr. Carlos Durán. Universidad de los Lagos (Santiago, Chile)
Dr. Ricardo Espinoza. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Viña del Mar, Chile)
Dr. Joaquín Fermandois. Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile)
MPhil. Arturo Fontaine. Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)
Dr. Oscar Godoy. Centro de Estudios Públicos (Santiago, Chile)
Dr. Pedro Güell. Universidad Austral de Chile (Valdivia, Chile)
Dr. Alfredo Joignant. Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)
Dra. Vanessa Lemm. Flinders University (Adelaida, Australia)
Dr. Fabián Ludueña. Univesidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina)
Dr. Juan Pablo Luna. Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile)
Dr. Eduardo Molina. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
Dr. Luis Oro Tapia. Universidad Central de Chile (Santiago, Chile)
Dr. Eduardo Ortiz. Instituto de Estudios Avanzados (Santiago, Chile)
Dr. Ernesto Ottone. Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)
Lic. Pablo Oyarzún. Universidad de Chile (Santiago, Chile)
Dr. Fabián Pressacco. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
Dr. Pablo Salvat. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
Lic. Willy Thayer. Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (Santiago, Chile)
Dr. Miguel Vatter. Deakin University (Melbourne, Australia)
Dr. Claudio Lomnitz. Columbia University (Nueva York, Estados Unidos)

Producción editorial
Alonso Fuentes Castillo. Diseño, diagramación

Patrocinadores

La publicación de la revista es patrocinada por:

International Institute for Philosophy and Social Studies IIPSS
Miguel Claro 070, oficina 33
Providencia, Región Metropolitana, Chile

contacto@revistapleyade.cl

About the Journal

Basic Information

Pléyade. Journal of Humanities and Social Sciences is an international peer reviewed journal dedicated to the Humanities and Social Sciences funded the year 2008. This publication encourages intellectual and academic discussion of political phenomena, from a variety of disciplinary and interdisciplinary perspectives including political science, sociology, philosophy, and cultural studies. *Pléyade* is aimed at an international scientific audience and receives contributions such as articles, book reviews, interviews and interventions, written in Spanish, English or Portuguese. The journal is published in print and electronic versions, supported by the International Institute for Philosophy and Social Studies.

Its abbreviated title is *Pléyade*, and it should be used in bibliographies, footnotes, references and bibliographic strips.

Publication Frequency

Pléyade is published in July (semester January-June) and January (semester July-December).

Information Services

The articles published in *Pléyade. Journal of Humanities and Social Sciences* are indexed or summarized by:

- Scientific Electronic Library Online – SCIELO
- European Reference Index for the Humanities and Social Sciences – ERIH PLUS
- Hispanic American Periodicals Index - HAPI
- Sistema de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal - LATINDEX Catálogo
- Servicio de Alertas Informativas y de Acceso a los Contenidos de la Literatura Científica Hispana – DIALNET
- Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades, México – CLASE
- Plataforma Open Access de Revistas Científicas Electrónicas Españolas y Latinoamericanas - E-REVISTAS
- Índice de Revistas Científicas del Centro de Información Tecnológica de Chile – Actualidad Iberoamericana
- Bibliografía Latinoamericana en Revistas de Información Científica y Social-BIBLIAT
- Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico - REDIB
- Asociación Latinoamericana de Revistas Académicas de Humanidades y Ciencias Sociales – LATINOAMERICANA

Copyright

The journal is published by an independent non-profit organization in Chile, supported by editorial team. Unless otherwise established, all contents of the electronic edition are distributed under a license "Creative Commons Attribution-Noncommercial". The journal disavows any commercial interest in the work it publishes.

The journal is committed to supporting maximum access to scholarly work without compromising quality or academic freedom. In accordance with this, the entire contents of every issue are permanently and universally available online without subscription or payment barriers.

Authors retain copyright over their work published in the journal. The journal will not re-publish any article, for example in translations, anthologies, and so on, without the author's explicit consent. Authors grant the journal a perpetual but non-exclusive license to publish the version of scholarly record of their articles. After publication, authors are free to share their articles, or to republish them elsewhere, so long as the original publication in *Pléyade* is explicitly cited.

Editorial Team

Director
Damián Gálvez

Editorial assistant
Gustavo Campusano

Damián Gálvez — Editor in Chief
Natalia López — Co-Editor
Álvaro Armijo — Co-Editor
Daniel Barril Saldivia — Co-Editor
Rodrigo García Bonillas — Co-Editor
Benjamín Varas Arnello — Co-Editor
Marcial Marín — Co-Editor

Editorial Board
Dr. Ulrich Beck † Ludwig-Maximilians-Universitat München (München, Germany)
Dra. Rossana Castiglioni. Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)
Dr. Daniel Chernilo. Loughborough University (Leicestershire, United Kingdom)
Dr. Marc Crépon. École Normale Supérieure (Paris, France)
Dr. Roberto Esposito. Istituto Italiano di Scienze Umane (Naples, Italy)
Dr. Ignacio Farías. Technische Universität München (München, Germany)
Dr. Andreas Feldmann. University of Illinois (Chicago, United States)
Dra. Nancy Fraser. New School for Social Research (New York, United States)
Dra. Simona Forti. Università Piemonte Orientale (Piamonte, Italy)
Dra. Cristina Lafont. Northwestern University (Chicago, United States)
Dr. Thomas Lemke. Johann Wolfgang Goethe-Universität (Frankfurt am Main, Germany)
Dr. Luis Lobo-Guerrero. University of Groningen (Groningen, Netherlands)
Dr. José Antonio Lucero. University of Washington (Seattle, United States)
Dr. Michael Marder. Universidad del País Vasco (Vitoria, Spain)
Dr. Aldo Mascareño. Centro de Estudios Públicos (Santiago, Chile)
Dr. Alexandre Ratner. Universidade Estadual Paulista (Sao Paulo, Brazil)
Dr. Ricardo Salas. Universidad Católica de Temuco (Temuco, Chile)
Dr. Friedhelm Schmidt-Welle. Ibero-Amerikanisches Institut (Berlin, Germany)
Dr. Vicente Serrano Marín. Universidad Austral de Chile (Valdivia, Chile)
Dr. Steve J. Stern. University of Wisconsin-Madison (Madison, United States)
Dr. Sergio Toro. Universidad de Concepción (Concepcion, Chile)
Dr. Alberto Toscano. Goldsmiths, University of London (London, United Kingdom)
Dr. Gianni Vattimo. Università degli Studi di Torino (Torino, Italy)
Dra. Jessica White. Western Sydney University (Sydney, Australia)

Advisory Committee
Dr. Gonzalo Bustamante. Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago, Chile)
Dr. Isaac Caro. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
Dr. Carlos Durán. Universidad de los Lagos (Santiago, Chile)
Dr. Ricardo Espinoza. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Viña del Mar, Chile)
Dr. Joaquín Fermandois. Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile)
MPhil. Arturo Fontaine. Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)
Dr. Oscar Godoy. Centro de Estudios Públicos (Santiago, Chile)
Dr. Pedro Güell. Universidad Austral de Chile (Valdivia, Chile)
Dr. Alfredo Joignant. Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)
Dra. Vanessa Lemm. Flinders University (Adelaide, Australia)
Dr. Fabián Ludueña. Univesidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina)
Dr. Juan Pablo Luna. Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile)
Dr. Eduardo Molina. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
Dr. Luis Oro Tapia. Universidad Central de Chile (Santiago, Chile)
Dr. Eduardo Ortiz. Instituto de Estudios Avanzados (Santiago, Chile)
Dr. Ernesto Ottone. Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)
Lic. Pablo Oyarzún. Universidad de Chile (Santiago, Chile)
Dr. Fabián Pressacco. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
Dr. Pablo Salvat. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
Lic. Willy Thayer. Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (Santiago, Chile)
Dr. Miguel Vatter. Deakin University (Melbourne, Australia)
Dr. Claudio Lomnitz. Columbia University (Nueva York, Estados Unidos)

Publishing Production
Alonso Fuentes Castillo - Layout

Sponsors

The publication of this journal is supported by:

International Institute for Philosophy and Social Studies IIPSS
Miguel Claro 070, oficina 33
Providencia, Región Metropolitana, Chile

contacto@revistapleyade.cl

Sobre esta revista

Informações básicas

A *Pléyade. Revista de Humanidades e Ciências Sociais* é uma revista internacional arbitrada dedicada às ciências sociais e humanas, fundada em 2008. É uma publicação que incentiva a discussão intelectual e acadêmica dos fenômenos políticos, considerando temas relacionados com a ciência política, a sociologia, a filosofia e os estudos culturais. A *Pléyade* dirige-se a um público científico internacional e recebe colaborações sob a forma de artigo, revisão, entrevista e intervenções, escritas em espanhol, inglês e português. A revista é publicada em versões impressas e eletrônicas e é patrocinada pelo International Institute for Philosophy and Social Studies.

A abreviatura do seu título é *Pléyade*, devendo ser usada em bibliografias, notas de rodapé, legendas e referências bibliográficas.

Frequência de publicação

A *Pléyade* é publicada em julho (semestre janeiro-junho) e janeiro (semestre julho-dezembro).

Fontes de indexação

Os artigos publicados em *Pléyade. Revista de Humanidades e Ciências Sociais* são indexados ou resumidos por:

- Scientific Electronic Library Online – SCIELO
- European Reference Index for the Humanities and Social Sciences –ERIH PLUS
- Hispanic American Periodicals Index – HAPI
- Sistema de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal – LATINDEX Catálogo
- Servicio de Alertas Informativas y de Acceso a los Contenidos de la Literatura Científica Hispana – DIALNET
- Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades, México – CLASE
- Plataforma Open Access de Revistas Científicas Electrónicas Españolas y Latinoamericanas – E–REVISTAS
- Índice de Revistas Científicas del Centro de Información Tecnológica de Chile – Actualidad Iberoamericana
- Bibliografía Latinoamericana en Revistas de Información Científica y Social– BIBLIAT
- Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico – REDIB
- Asociación Latinoamericana de Revistas Académicas de Humanidades y Ciencias Sociales – LATINOAMERICANA

Copyright

A revista é publicada no Chile por uma equipe editorial independente sem fins lucrativos. A menos que seja estabelecido, todo o conteúdo da edição eletrônica é distribuído sob a licença "Creative Commons Attribution-Noncommercial". A revista rejeita qualquer interesse comercial no trabalho que publica.

A revista está empenhada em apoiar o acesso máximo ao trabalho acadêmico sem comprometer a qualidade ou a liberdade acadêmica. Em conformidade, o conteúdo completo de cada número é acessível universalmente e permanentemente, sem barreiras de assinatura ou pagamento.

Os autores mantêm direitos autorais sobre os trabalhos publicados na revista. A *Pléyade* não pode publicar nenhum artigo em traduções, antologias, etc., sem o consentimento explícito do autor. Os autores concedem à revista uma licença perpétua, mas não exclusiva, para publicar a versão de registro dos seus artigos. Após a publicação, os autores são livres de partilhar os seus artigos ou republicá-los noutro lugar, sempre que a publicação original na *Pléyade* seja citada explicitamente.

Corpo editorial

Director
Damián Gálvez

Assistente editorial
Gustavo Campusano

Equipe editorial
Damián Gálvez — Editor Chefe
Natalia López — Coeditor
Álvaro Armijo — Coeditor
Daniel Barril Saldivia — Coeditor
Rodrigo García Bonillas — Coeditor
Benjamín Varas Arnello — Coeditor
Marcial Marín — Coeditor

Comitê editorial
Dr. Ulrich Beck † Ludwig-Maximilians-Universitat München (München, Germany)
Dra. Rossana Castiglioni. Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)
Dr. Daniel Chernilo. Loughborough University (Leicestershire, United Kingdom)
Dr. Marc Crépon. École Normale Supérieure (Paris, France)
Dr. Roberto Esposito. Istituto Italiano di Scienze Umane (Naples, Italy)
Dr. Ignacio Farías. Technische Universität München (München, Germany)
Dr. Andreas Feldmann. University of Illinois (Chicago, United States)
Dra. Nancy Fraser. New School for Social Research (New York, United States)
Dra. Simona Forti. Università Piemonte Orientale (Piamonte, Italy)
Dra. Cristina Lafont. Northwestern University (Chicago, United States)
Dr. Thomas Lemke. Johann Wolfgang Goethe-Universität
(Frankfurt am Main, Germany)
Dr. Luis Lobo-Guerrero. University of Groningen (Groningen, Netherlands)
Dr. José Antonio Lucero. University of Washington (Seattle, United States)
Dr. Michael Marder. Universidad del País Vasco (Vitoria, Spain)
Dr. Aldo Mascareño. Centro de Estudios Públicos (Santiago, Chile)
Dr. Alexandre Ratner. Universidade Estadual Paulista (Sao Paulo, Brazil)
Dr. Ricardo Salas. Universidad Católica de Temuco (Temuco, Chile)
Dr. Friedhelm Schmidt-Welle. Ibero-Amerikanisches Institut (Berlin, Germany)
Dr. Vicente Serrano Marín. Universidad Austral de Chile (Valdivia, Chile)
Dr. Steve J. Stern. University of Wisconsin-Madison (Madison, United States)
Dr. Sergio Toro. Universidad de Concepción (Concepcion, Chile)
Dr. Alberto Toscano. Goldsmiths, University of London (London, United Kingdom)
Dr. Gianni Vattimo. Università degli Studi di Torino (Torino, Italy)
Dra. Jessica White. Western Sydney University (Sydney, Australia)

Comitê Consultivo
Dr. Gonzalo Bustamante. Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago, Chile)
Dr. Isaac Caro. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
Dr. Carlos Durán. Universidad de los Lagos (Santiago, Chile)
Dr. Ricardo Espinoza. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Viña del Mar, Chile)
Dr. Joaquín Fermandois. Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile)
MPhil. Arturo Fontaine. Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)
Dr. Oscar Godoy. Centro de Estudios Públicos (Santiago, Chile)
Dr. Pedro Güell. Universidad Austral de Chile (Valdivia, Chile)
Dr. Alfredo Joignant. Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)
Dra. Vanessa Lemm. Flinders University (Adelaide, Australia)
Dr. Fabián Ludueña. Univesidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina)
Dr. Juan Pablo Luna. Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile)
Dr. Eduardo Molina. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
Dr. Luis Oro Tapia. Universidad Central de Chile (Santiago, Chile)
Dr. Eduardo Ortiz. Instituto de Estudios Avanzados (Santiago, Chile)
Dr. Ernesto Ottone. Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)
Lic. Pablo Oyarzún. Universidad de Chile (Santiago, Chile)
Dr. Fabián Pressacco. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
Dr. Pablo Salvat. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
Lic. Willy Thayer. Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (Santiago, Chile)
Dr. Miguel Vatter. Deakin University (Melbourne, Australia)
Dr. Claudio Lomnitz. Columbia University (Nueva York, Estados Unidos)

Produção editorial
Alonso Fuentes Castillo - Design, Diagramação

Patrocinadores

A publicação da revista é patrocinada por:

International Institute for Philosophy and Social Studies IIPSS
Miguel Claro 070, oficina 33
Providencia, Región Metropolitana, Chile

contacto@revistapleyade.cl

Pléyade 37

Índice

Nota Editorial 25 - 26
Nicolás del Valle Orellana

Introducción

Un laboratorio de (re)escrituras: la edición como espacio de experimentación y formación crítica 29 - 36
Damián Gálvez

Intervenciones

Pensar la revuelta 39 - 55
Diamela Eltit y Mario Garcés

Chile despertó 57 - 66
Rodrigo Karmy Bolton

Piedra Papel Tijera 67 - 74
Begoña Ugalde

Artículos

Para imaginar un mundo después de este, la democracia necesita las humanidades 77 - 86
To Imagine a World After This, Democracy Needs the Humanities
Para imaginar um mundo para além deste, a democracia precisa das ciências humanas
Judith Butler

The Rule of Law as Concrete Order: From Neoliberal Capture to Postliberal Weaponization of Constitutionalism 87 - 115
El Estado de derecho como orden concreto: de la apropiación neoliberal a la instrumentalización posliberal del constitucionalismo
O Estado de Direito como ordem concreta: da apropriação neoliberal à instrumentalização pós-liberal do constitucionalismo
Miguel Vatter

Pléyade 37

Insuficiencia 117 - 141
Insufficiency
Insuficiência
Jacques Lezra

El crepúsculo de la civilización: dominio, naturaleza y razón instrumental en Max Horkheimer 143 - 162
The Twilight of Civilization: Domination, Nature and Instrumental Reason in Max Horkheimer
O crepúsculo da civilização: dominação, natureza e razão instrumental em Max Horkheimer
Nicolás del Valle Orellana

Sublevaciones: síntomas y potencias en el pensamiento de Michel Foucault y Georges Didi-Huberman 163 - 181
Uprisings: Symptoms and Potentials in the Thought of Michel Foucault and Georges Didi-Huberman
Revoltas: sintomas e potências no pensamento de Michel Foucault e Georges Didi-Huberman
J. Camilo Valdés Castillo

Regulación de las Tecnologías Reproductivas Asistidas en Chile: análisis crítico desde una perspectiva feminista 183 - 210
Regulation of Assisted Reproductive Technologies in Chile: A critical analysis from a feminist perspective
Regulamentação das Tecnologias de Reprodução Assistida no Chile: Uma análise crítica numa perspetiva feminista
Lieta Vivaldi Macho, Danitza Pérez Cáceres y Mistral Ensignia Fries

Toda espera es política. Acerca de las relaciones entre espera y poder 211 - 234
All waiting is political. On the relationship between waiting and power
Toda a espera é política. Sobre a relação entre espera e poder
Javier Cristiano y Guido Montali

Hacia una comprensión de lo político: trayectorias teóricas y metodológicas de la antropología política 235 - 260
Toward an Understanding of the Political: Theoretical and Methodological Pathways in Political Anthropology
Para uma compreensão do político: percursos teóricos e metodológicos da Antropologia Política
Claudio Espinoza

Pléyade 37

Los libros y los cuadros. Sobre las estrategias del quehacer nacional en Gainza y Zambra 261 - 281
The books and the paintings. On the strategies of national endeavor in Gainza and Zambra
Os livros e os quadros. Sobre as estratégias do fazer nacional em Gainza e Zambra
Laura Gentilezza

Reseñas

Francisco Layna Ranz. *Trinchera, tribuna y periódicos. Lecturas políticas del Quijote (España y Latinoamerica, 1898-1950)*. Madrid: Iberoamericana Vervuert, 2025 285 - 290
Alejandro Fielbaum S.

Sheldon Wolin. *Democracia y revuelta*. Buenos Aires: Palinodia, 2024 291 - 296
Matías Escobar

Nota Editorial

Para el Instituto Internacional de Filosofía y Estudios Sociales (IIPSS) editar una revista constituye mucho más que una labor editorial. Forma parte de una política institucional orientada a fortalecer las condiciones de producción, circulación e internacionalización del conocimiento crítico en las humanidades y las ciencias sociales. En un escenario en que la investigación enfrenta crecientes exigencias de productividad, transformaciones tecnológicas aceleradas y restricciones en los recursos destinados a la ciencia, sostener un proyecto editorial independiente y de acceso abierto representa una decisión estratégica sobre el papel que las instituciones académicas deben desempeñar en la vida pública.

Durante los últimos años, el IIPSS ha impulsado una estrategia sostenida de internacionalización de *Pléyade*. Este esfuerzo no se limita a ampliar la circulación de la revista, sino que comprende el fortalecimiento de sus estándares editoriales, la consolidación de una red internacional de editoras, editores, evaluadoras y evaluadores, la ampliación de sus vínculos con comunidades académicas de distintos continentes y el fortalecimiento de su posicionamiento en los principales circuitos de difusión científica.

Este número representa una expresión concreta de ese proceso. Reúne contribuciones de autoras y autores provenientes de instituciones académicas de Estados Unidos, España, Italia, Argentina y Chile, dando lugar a un diálogo intelectual que trasciende fronteras nacionales y disciplinarias. La presencia de figuras como Judith Butler, Miguel Vatter, Jacques Lezra, Javier Cristiano, Guido Montali y Laura Gentilezza, junto a investigadoras e investigadores radicados en universidades chilenas, refleja el tipo de comunidad académica que buscamos seguir construyendo: plural, internacional y comprometida con la producción de conocimiento de excelencia.

La internacionalización, sin embargo, no constituye un objetivo en sí mismo. Aspiramos a que *Pléyade* sea una plataforma desde la cual América Latina participe activamente en las grandes conversaciones intelectuales contemporáneas, aportando perspectivas propias y promoviendo intercambios que enriquezcan tanto la producción académica regional como el debate internacional. Concebimos la circulación del conocimiento como un proceso recíproco, basado en el diálogo, la cooperación y el reconocimiento de la diversidad de tradiciones intelectuales que configuran nuestro campo.

Las revistas científicas desempeñan hoy una función que excede ampliamente la publicación de artículos. Constituyen verdaderas infraestructuras del conocimiento: crean comunidades académicas, sostienen prácticas de evaluación, y garantizan que la investigación pueda circular libremente como un bien público. En un ecosistema científico crecientemente condicionado por métricas,

plataformas digitales y dinámicas de concentración editorial, preservar espacios independientes, abiertos y rigurosos adquiere una importancia estratégica para el futuro de las humanidades y las ciencias sociales.

Nada de ello sería posible sin el trabajo colectivo que sostiene este proyecto. Queremos expresar nuestro reconocimiento al director de la revista y a todo el equipo editorial, cuyo compromiso ha permitido consolidar la revista como una publicación de referencia; a las evaluadoras y los evaluadores que contribuyen generosamente a asegurar su calidad científica; y, por supuesto, a las autoras y los autores que han confiado sus investigaciones a esta edición. La fortaleza de una revista académica descansa, en última instancia, en la comunidad intelectual que la hace posible.

Vivimos un momento de profundas transformaciones para el mundo del conocimiento. En numerosos países, las políticas científicas y universitarias enfrentan crecientes restricciones presupuestarias; la inteligencia artificial redefine aceleradamente las formas de producir, evaluar y difundir el conocimiento; y distintas expresiones del conservadurismo cuestionan la legitimidad de las humanidades, las ciencias sociales y los estudios críticos, promoviendo visiones crecientemente instrumentales del saber. Frente a estos desafíos, sostener una revista científica independiente, de acceso abierto y con vocación internacional adquiere un significado que trasciende la publicación académica. Significa defender las condiciones de posibilidad de una investigación libre, rigurosa y abierta al mundo; fortalecer comunidades intelectuales comprometidas con el debate democrático; y reafirmar que el conocimiento constituye un bien público indispensable para sociedades más libres, más críticas y más justas. Ese seguirá siendo el compromiso del Instituto Internacional de Filosofía y Estudios Sociales.



Nicolás del Valle Orellana
Presidente
Instituto Internacional de Filosofía y Estudios Sociales
Santiago, Chile

Introducción

Pléyade 37 / enero - junio (2026)
online ISSN 0719-3696 / ISSN 0718-655X
pp. 29 - 36

Un laboratorio de (re)escrituras: la edición como espacio de experimentación y formación crítica

Damián Gálvez
Pontificia Universidad Católica de Chile

En casi veinte años de publicación ininterrumpida, revista *Pléyade* ha difundido artículos, ensayos, entrevistas, traducciones, poemas y reseñas de un amplio repertorio de libros en teoría política, filosofía, sociología y otros campos de las humanidades y las ciencias sociales, consolidándose como un espacio colectivo orientado a la construcción y circulación de pensamiento crítico. A lo largo de su trayectoria, la revista ha publicado treinta y siete números y en esta ocasión presenta nuevamente un volumen misceláneo. Se trata de una edición especial por diversas razones. La más evidente radica en las líneas de problematización que aquí se despliegan y en la polifonía de voces que la componen, en una apuesta editorial que privilegia los virajes del tema libre, el diálogo interdisciplinario y la apertura a diferentes perspectivas de reflexión. Asimismo, este número constituye una muestra de la capacidad sostenida de la revista para propiciar encuentros entre distintas sensibilidades teóricas, posiciones intelectuales e intereses de investigación.

Esta heterogeneidad no constituye una excepción dentro de la historia reciente de *Pléyade*. Los monográficos de los dos números anteriores, el 35, "Cambio social y diversidad: los desafíos de una nueva convivencia", y el 36, "Retóricas de la incorporación: alimentación, dietética y canibalismo en filosofía y teorías sociales", dan cuenta de la amplitud temática y conceptual que ha caracterizado a la revista en los últimos años. El primero de ellos, publicado durante el primer semestre de 2025 y organizado por Tomás Undurraga y Tomás Ariztía, reunió investigaciones sobre la crisis contemporánea de la sociología, los conflictos socioambientales y los estudios de Ciencia, Tecnología y Sociedad, entre otros temas. El segundo, aparecido en el segundo semestre del mismo año y coordinado por Valeria Campos Salvaterra, exploró las intersecciones teóricas y metodológicas entre los estudios sobre la alimentación y disciplinas como la filosofía, el psicoanálisis y la antropología cultural.

En lo que respecta a los textos reunidos en este número, podría decirse que dialogan con las paradojas de un escenario global atravesado por el crecimiento de proyectos políticos autoritarios, nacionalistas y de ultraderecha. El estado crónico en el que se encuentra el mundo y las múltiples crisis del capitalismo que configuran el presente –sociales, ambientales, políticas y financieras– han dejado de percibirse como una excepción a la norma; por el contrario, se caracterizan por su permanencia y por la profunda interconexión que las vincula entre sí. Muchas personas se encuentran hoy enfrentadas a la brutalidad del

fascismo, y a otros horrores, como la ocupación israelí en territorio palestino, un proceso que se caracteriza, en términos generales, por la dominación colonial obtenida mediante la desposesión de esta población a lo largo de 78 años. En este contexto, se vuelve indispensable interrogar las condiciones que harían posible la emergencia de otras modalidades de acción comunitaria, elaboración de pensamiento crítico y de organización colectiva, preparadas no solo para contrarrestar los efectos de estas crisis sistémicas, sino también para cuestionar y transformar las estructuras de poder que las reproducen.

Si las circunstancias actuales exigen construir espacios capaces de activar tales ejercicios de reflexión, el arte de la edición puede entenderse como uno de ellos. El laboratorio es, por definición, un espacio construido para la experimentación, donde confluyen actores, ideas, procedimientos, materiales, instituciones, métodos y prácticas. Pensar el trabajo editorial de *Pléyade* desde esta premisa permite comprender el universo revisteril como un campo de exploración intelectual antes que como un simple medio de difusión académica. En sus páginas se ensayan preguntas, conceptos y formas de escritura que buscan contribuir al ejercicio de la crítica cultural y, con ello, intervenir en el debate de las ideas desde diversos registros discursivos. En otras palabras, las revistas pueden entenderse como artefactos intelectuales y materiales que articulan discusiones, organizan proyectos culturales y producen redes textuales de la sociabilidad letrada (Weinberg, 2021; Tarcus, 2020).

A partir de los planteamientos de Giulio Einaudi, la investigadora y editora argentina Leonora Djament (2024) propone una idea particularmente sugerente para pensar el mundo de la edición. La concibe como un laboratorio de investigación: un espacio de exploración, experimentación y aprendizaje permanente, capaz de operar como "una herramienta crítica de pensamiento en términos de visibilización y puesta en circulación de nuevas perspectivas, nuevos vocabularios" (Djament, 2024, p. 335). De allí surge una pregunta fundamental: ¿puede el trabajo editorial constituirse en una forma específica de investigación y de crítica? Más aún, ¿puede la edición convertirse en una práctica intelectual que permita pensar el presente? Desde esta perspectiva, la singularidad de la edición radica precisamente en su capacidad para modular la lengua y actuar sobre la cultura de una coyuntura histórica determinada (Djament, 2024). Editar significa, por tanto, asumir una posición frente al mundo: seleccionar problemas, privilegiar ciertas discusiones, visibilizar voces y colocar en movimiento categorías de análisis que participen en la construcción de nuevas formas de comprensión de la realidad social.

Sobre estas bases, no puede negarse que las revistas son objetos peculiares, artefactos culturales complejos y heterogéneos (Tarcus, 2020) que sirven para leer los debates y los dilemas de una época. Como se dijo más arriba, la edición es una práctica de experimentación intelectual que excede la publicación de

contenidos. Roberto Calasso (2014) reflexionó sobre esta cuestión al explorar el mundo editorial desde múltiples entradas –la marca, la huella, el sello–, subrayando que los méritos más perdurables de un editor no descansan en satisfacer las expectativas de los lectores ni en higienizar con cuidado las erratas de un libro. Por el contrario, quizás la corrección de errores en la composición textual es otro camino para continuar la escritura. Como señala Alan Pauls, "corregir no es adaptar lo que escribiste a un buen modelo, no es suprimir las impurezas. Es seguir escribiendo" (2024, p. 209).

Hay que admitir, de esta manera, que si uno de los mayores goces de la lectura es la relectura, quizás uno de los grandes desafíos de escribir es sobreescribir. Ahora bien, no deja de ser interesante que la experimentación por medio de la edición pueda ser considerada una vía de renovación de la literatura. La edición es vista aquí como género literario a la manera de Calasso (2014), un enfoque en el que las marcas que el editor deja en la composición tienen la facultad de transmutar el texto en una nueva creación.

Sea como sea, el trabajo editorial de *Pléyade* aspira a constituirse en un laboratorio de experimentación intelectual y formación crítica, donde la edición no se limita a la corrección de estilo o la difusión académica de resultados de investigación, sino que participa activamente en la producción de debates, lenguajes y comunidades. Aunque una revista parezca el resultado satisfactorio de un pensamiento claro y distinto, la gestación de cada número revela un proceso mucho más complejo: un espacio de diálogo y negociación donde también se define qué preguntas, perspectivas y problemas merecen ser abordados.

Textos de este número

La presente edición de *Pléyade* abre con una sección dedicada a reflexionar los significados de la revuelta de 2019 en Chile. Desde tres registros técnicamente diferenciados pero analíticamente relacionados, las contribuciones reunidas coinciden en comprender aquel acontecimiento como la expresión de un ciclo más amplio de movilización social, cuya configuración fue tomando forma a través de multitudinarias manifestaciones que hicieron visibles el descontento, la rabia y la indignación acumulados durante décadas. Sin embargo, la derrota del proceso constituyente en 2022, la combinación de diferentes conflictos y el ascenso de la extrema derecha con la llegada del gobierno de José Antonio Kast en 2026 han dispuesto un escenario significativamente distinto. Este nuevo momento coincide, además, con una coyuntura regional marcada por un proceso de restauración conservadora que ha cuestionado y restringido derechos vinculados a los pueblos indígenas, la protección ambiental y la igualdad de género.

Este es uno de los problemas abordados en la conversación entre Diamela Eltit y Mario Garcés, realizada en el marco de la conmemoración de los cinco años de la revuelta en la inauguración del Nodo Tajamar. El diálogo se articuló en torno a tres grandes preguntas: ¿qué fue la revuelta?, ¿qué puso en juego? y ¿cómo podemos pensar el escenario posterior? Para la escritora y Premio Nacional de Literatura 2018, los estallidos generalmente se sitúan en territorios específicos. "Pero esto –dice Eltit– verdaderamente tomó todo el país. Además, las revoluciones requieren liderazgos reconocibles, y en este caso no hubo, salvo ciertas figuras o escrituras en los muros. Por eso escribí *En los muros*, donde estaba Pedro Lemebel, Gabriela Mistral, el Perro Matapacos; personajes que habitaron ese tiempo".

Mario Garcés coincide con Eltit en destacar la centralidad que adquirieron las expresiones culturales tras el 18 de octubre de 2019. Poemas estampados en los muros, performances, instalaciones, gráficas y diversas manifestaciones artísticas, cuyos mensajes denunciaron al poder y expusieron la crisis de legitimidad institucional que aún persiste en el país. En este sentido, el historiador subraya el carácter innovador de la revuelta. "La primera es la movilización propiamente tal, el hecho de ocupar las calles y hacerlo, como dice la sociología de hoy, con repertorios novedosos, rayando, copando, haciendo música; no es la revuelta de mi época de estudiante en la Unidad Popular, con banderas, casco, grillete, no. Es algo completamente distinto". Su interpretación añade que, si bien no se alcanzaron las metas y los deseos que se tenían, no por eso deja de ser sugerente pensar las prácticas artísticas y culturales que se desplegaron en aquel momento histórico.

El problema de fondo que Rodrigo Karmy plantea en su texto es interrogar el sentido de la expresión "Chile despertó" en un contexto de creciente conflictividad social. A través de un lenguaje ensayístico, inteligente y penetrante, Karmy sostiene que si el proceso de modernización capitalista neoliberal impuesto en dictadura fue un "sueño", habría que observar cómo la revuelta de 2019 no fue otra cosa que un "despertar". Los matices de la revuelta han sido suprimidos bajo el reduccionismo mediático del "estallido delictual". Contra esta borradura se levanta la intervención de Karmy, un filósofo para quien la singularidad de la revuelta reside en su "imagen dialéctica".

Por último, Begoña Ugalde ofrece el poema "Piedra Papel Tijera", una composición en la que desfilan escenas de un Chile precarizado que reclama la restitución de su dignidad. En sus versos emerge una voz que denuncia las violencias inscritas en la historia y en el lenguaje: "Me propongo anotar frases sueltas / que traduzcan la náusea o al menos su advertencia / pero se me olvidan los nombres de las cosas / es que nació muerta nuestra lengua / que se impuso como un templo / sobre los cerros sagrados que ya son templos (...)". En clave autobiográfica, Ugalde poetiza la vida cotidiana en la ciudad-puerto, rodeada

de flores silvestres, marejadas y consignas en los muros que le recuerdan quién es: "una madre que confía en esta arquitectura intuitiva / que desafía las leyes y por sobre todo la gravedad".

La sección de artículos comienza con la traducción de una transcripción editada de la conferencia *Democracy and the Future of the Humanities*, impartida por Judith Butler el 4 de diciembre de 2024, apenas un día después de que el presidente Yoon Suk-yeol declarara la ley marcial en Corea del Sur. En esta exposición, Butler reflexiona sobre las formas contemporáneas de imaginar y temer el futuro, examinando las tensiones que atraviesan las democracias actuales y los imaginarios apocalípticos asociados al fin del mundo. Con la claridad que caracteriza su pensamiento, Butler sostiene que la posibilidad de imaginar un mundo más allá de las fracturas del presente depende, en gran medida, de la capacidad crítica y creativa que ofrecen las humanidades. En otras palabras, "para imaginar un mundo después de este, la democracia necesita las humanidades".

Escrito con una precisión y una inteligencia poco frecuente, el artículo de Miguel Vatter se pregunta qué es lo que une al neoliberalismo con el posliberalismo, pese a que, según el autor, estas corrientes parecen expresar una aparente oposición entre liberalismo e iliberalismo, globalismo y nacionalismo, libre mercado y seguridad nacional que estas ideologías ponen de manifiesto. Vatter asegura que ambas concepciones comparten una comprensión del derecho como *nomos* u "orden concreto", en contraste con la legislación democrática, así como una interpretación imperial del "derecho de gentes". A partir de ellos, el texto analiza la idea de la ley como *nomos* en la obra de Carl Schmitt y explora sus aplicaciones tanto en la lógica neoliberal de la jurisprudencia de Friedrich von Hayek como en el reciente "constitucionalismo del bien común" posliberal de Adrian Vermeule.

El siguiente texto de Jacques Lezra se propone mostrar qué se obtiene al construir un principio desde el cual pensar las cuestiones sociales, ambientales y políticas de hoy. En este contexto, el autor se interroga: ¿qué relación tendrá el principio de insuficiencia de la razón con la mediación indeterminada? Para abordar esta cuestión desde una perspectiva filosófica, Lezra analiza la obra de Heidegger, desde *Ser y Tiempo* (1927-1928), hasta la conferencia *Der Satz vom Grund* (1956), centrándose en el principio de razón suficiente, uno de los tres principios que, junto con los principios de identidad (o no contradicción) y del tercer excluido, constituyen el fundamento lógico de la metafísica occidental.

El artículo de Nicolás del Valle Orellana plantea una lectura de la obra de Max Horkheimer a partir de la noción de crepúsculo como figura fundamental para comprender la crisis civilizatoria. Por medio del análisis de textos publicados entre 1930 y 1970, el autor examina cómo la transición histórica desde la razón objetiva hacia la racionalidad instrumental transforma las relaciones

entre la humanidad y la naturaleza. En este marco, afirma que la metáfora del crepúsculo permite pensar la modernidad tardía como un tiempo umbral en el que decadencia y transformación coexisten, y en el que la crítica filosófica constituye una orientación mínima frente a la crisis actual.

A continuación, J. Camilo Valdés Castillo aborda las nociones de sublevaciones desarrolladas por Michel Foucault y Georges Didi-Huberman. Su análisis muestra que las distintas elaboraciones de este concepto pueden abrir múltiples maneras de imaginar historias, temporalidades y narrativas alternativas capaces de cuestionar las formas establecidas del orden social. La sublevación emerge así como una categoría polisémica que atraviesa performances culturales, montajes audiovisuales, propagandas políticas y proyectos democráticos, configurando otra relación con los deseos y las políticas del cuerpo.

El artículo de Lieta Vivaldi, Danitza Pérez y Mistral Ensignia examina críticamente la regulación de las Tecnologías de Reproducción Asistida en Chile desde una perspectiva feminista. Las autoras muestran que la ausencia de un marco normativo integral genera vacíos legales y éticos que profundizan las desigualdades de género, clase y acceso económico. El estudio revisa el panorama normativo vigente en Chile y América Latina, incluyendo proyectos de ley, pronunciamientos judiciales y marcos internacionales de derechos humanos. Asimismo, aborda la relación entre reproducción asistida, neoliberalismo y mercantilización de la vida, enfatizando los riesgos de la estratificación reproductiva.

La contribución de Javier Cristiano y Guido Montali parte de la siguiente premisa: la espera es un aspecto básico de la experiencia del tiempo. No obstante, este hecho elemental tiene su configuración social, y por lo tanto política. Como dicen los autores, no todas las personas esperan por igual, ni esperan lo mismo, ni juegan lo mismo en las situaciones de espera, ni tienen la misma posibilidad de dejar de esperar ni de hacer esperar a otros. Desde esta constatación, el artículo delimita conceptualmente la noción de espera, presenta una tipología de sus formas y examina las relaciones que esta mantiene con el poder.

El manuscrito de Claudio Espinoza explora las trayectorias teóricas y metodológicas de la antropología política, analizando lo político como una dimensión constitutiva de la vida social. A través de un recorrido secuencial, se aborda la evolución de la disciplina desde sus precursores decimonónicos y el debate sobre el contrato social hasta las perspectivas contemporáneas centradas en el poder, la resistencia y la reflexividad antropológica. En términos generales, el texto destaca las posibilidades de la disciplina para cuestionar los supuestos universalistas occidentales identificando dinámicas de dominación y transformación en ámbitos que trascienden las instituciones formales, como el parentesco y la religión.

En un contexto de creciente transformación digital, el artículo de Laura Gentilezza propone repensar el vínculo entre literatura y nación a partir de diferentes estrategias de posicionamiento que escritoras y escritores implementan para ubicarse en el campo literario actual. Para ello, la autora analiza dos casos: el de María Gainza y el de Alejandro Zambra. En el caso de Gainza, la centralidad que adquieren la pintura y el arte pictórico en su obra le permiten desplazar el tradicional imperativo argentino de reescribir el siglo XIX. Por su parte, las tensiones entre poesía y narración, presentes en el trabajo de Zambra, renuevan las articulaciones de un binomio que gravita en el centro de la literatura chilena.

El número se completa con dos reseñas que abordan temas de gran relevancia para los estudios literarios y políticos contemporáneos. La primera, escrita por Alejandro Fielbaum, examina el libro de Francisco Layna Ranz *Trinchera, tribuna y periódicos. Lecturas políticas del Quijote (España y Latinoamérica, 1898-1950),* volumen que analiza la instrumentalización política de la obra de Cervantes, en especial la figura de Don Quijote, a lo largo de la primera mitad del siglo XX. La segunda corresponde a la reseña de Matías Escobar sobre *Democracia y revuelta*, de Sheldon Wolin, libro que problematiza las complejas relaciones entre entre procesos revolucionarios y sistemas democráticos.

Con una notable capacidad para conjugar la imaginación del pensamiento con la crítica social, la reflexión teórica y el trasfondo cultural de las crisis actuales, los catorce textos que integran este número ofrecen un conjunto de perspectivas que convergen y se tensionan en torno a problemáticas compartidas. En este sentido, la publicación de este número misceláneo de revista *Pléyade* busca propiciar un diálogo provechoso entre distintas aproximaciones, aportando nuevas rutas de intrepretación para comprender los desafíos contemporáneos y contribuir al fortalecimiento del debate público.

Referencias bibliográficas

Calasso, R. (2014). *La marca del editor*, traducido por Edgardo Dobry. Anagrama.

Djament, L. (2024). La edición como otra forma de crítica. *Revista Exlibris,* 13, 334-336.

Pauls, A., Gálvez, D., y Pascual, E. (2024). Vida, escritura y Berlín: entrevista a Alan Pauls. *Pléyade*, 34, 197-201.

Tarcus, H. (2020). *Las revistas culturales latinoamericanas. Giro material, tramas intelectuales y redes revisteriles*. Tren en Movimiento.

Weinberg, L. (2021). *Redes intelectuales y redes textuales. Formas y prácticas de la sociabilidad letrada*. UNAM-CIALC.

Sobre el autor:

Damián Gálvez. Doctor en Antropología Social y Cultural, Freie Universität Berlin. Investigador responsable del Proyecto Fondecyt Postdoctorado N° 3240693, Facultad de Letras, Pontificia Universidad Católica de Chile. Profesor adjunto de la Escuela de Antropología en la misma casa de estudios, investigador del Centro de Estudios Interculturales e Indígenas CIIR, y director de *Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*. ORCID: 0000-0001-6630-7046.

Intervenciones

Pléyade 37 / enero - junio (2026)
online ISSN 0719-3696 / ISSN 0718-655X
pp. 39 - 55

Pensar la revuelta[1]

Diamela Eltit
Escritora

Mario Garcés
Universidad de Santiago de Chile

Nicolás del Valle (NV): Queremos agradecer a todos y a todas quienes están presentes: amigos, colegas, militantes de la cultura, de las ideas, de la educación y de la transformación social. Para nosotros, como Instituto Internacional de Filosofía y Estudios Sociales (IIPSS), es un placer inaugurar con ustedes un proyecto de colaboración y reflexión situado en el territorio, junto a las comunidades, con sus vecinos y vecinas. Por este motivo hemos escogido este lugar, el Nodo Tajamar, espacio que no sólo busca ser un centro de pensamiento, sino más bien un punto articulador de ideas, prácticas culturales, patrimoniales, intelectuales, artísticas, y comunitarias. En este sentido, no queremos que el pensamiento situado para el cambio social sea un *slogan* o una idea abstracta, sino que pueda encarnar en un proyecto que esté enraizado en el territorio.

Hoy tendremos la posibilidad de reflexionar, a cinco años del estallido social, los significados de la revuelta, ya que nos parece fundamental repensar lo sucedido a la luz de los enmarques que existen en la opinión pública en la actualidad. Por consiguiente, estimamos pertinente volver una y otra vez, no solamente desde una perspectiva que busca deslindar e identificar los matices, sino también interpretar cuáles fueron las posibilidades que se abrieron en dicho contexto, es decir, la imaginación política, las prácticas artísticas y culturales que se desplegaron y que parecen todavía pertinentes en el Chile de hoy.

Para ello contaremos con dos destacados/as intelectuales. Por un lado, Diamela Eltit, para quien les pido un fuerte aplauso. La escritora Diamela Eltit, Premio Nacional de Literatura 2018 y una de las voces literarias más influyentes de América Latina. Nació en Santiago y se graduó como Profesora de Estado en Castellano por la Pontificia Universidad Católica de Chile, obteniendo luego su Licenciatura en Literatura por la Universidad de Chile. A lo largo de su carrera, Diamela ha cultivado una obra literaria que desafía los límites del lenguaje, explorando temas como la marginalidad y la resistencia cultural, siendo un gran aporte en la academia y en la literatura. Por dicho motivo, nos genera profundo honor contar con su perspectiva de la revuelta, desde la narrativa, las ideas y las prácticas culturales que ella ha encarnado y representa en nuestra historia.

[1] En el marco de la conmemoración de los cinco años desde el estallido social en Chile, se inauguró el *Nodo Tajamar: Colaboratorio de Educación, Cultura y Conocimiento*, e incluyó una conversación titulada "Pensar la revuelta", en la que participaron Diamela Eltit y Mario Garcés.

Junto con ella, también contaremos con la participación de Mario Garcés, para quien también les pido un fuerte aplauso. Mario Garcés, además de ser colega de la Universidad de Santiago, es historiador con Licenciatura y Doctorado en Historia por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Además de ello, es director de la ONG Educación y Comunicaciones (ECO), y especialista en Educación Popular y Movimientos sociales. El profesor Garcés ha publicado extensamente sobre historia social de los sectores populares y movimientos sociales de Chile. Por esta razón, nos parecía oportuno contar con una perspectiva histórica para no solamente quedarnos con interpretaciones llanas, cercanas en el tiempo, dada la importancia histórica de la revuelva.

El título de la conversación que nos congrega es *Pensar la revuelta*, y hemos identificado tres grandes preguntas: ¿Qué fue la revuelta? ¿Qué puso en juego? y ¿Cómo podemos pensar el escenario posterior a la revuelta? Diamela, cuéntanos sobre las reflexiones en tu última obra y demás libros sobre la revuelta. ¿Qué fue la revuelta para ti?, ¿Cuál es la clave de lectura que podríamos tener y que abrió la revuelta hace cinco años?

Diamela Eltit (DE): Buenas tardes, muchísimas gracias por la invitación, los felicito por generar este espacio, porque efectivamente son estas entidades las que permiten ampliar, verificar y poner sobre el espacio público ciertos discursos. Por otra parte, pienso que son las comunidades frente a la situación mundial que vivimos las que van a permitir sostener y dar piso a determinados pensamientos, más allá de las líneas de poderes centrales.

Efectivamente, hace cinco años pasó algo totalmente inesperado. Incluso hoy los nombres que se le dan son indefinidos, unos dicen revuelta, otros hablan de estallido. Personalmente, oscilo entre el estallido o una microrevolución. Digo micro-revolución porque desde el punto de vista geográfico fue demasiado extenso. En general las revueltas o estallidos se focalizan en determinados territorios. Pero esto verdaderamente tomó todo el país. Además, las revoluciones requieren liderazgos reconocibles, y en este caso no hubo, salvo ciertas figuras o escrituras en los muros. Por eso escribí *En los muros*, donde estaba Pedro Lemebel, Gabriela Mistral, el Perro Matapacos; personajes que habitaron ese tiempo.

Creo que la tecnología cumplió un rol importante. A través de ella se activó todo esto, entendiendo sus límites, restricciones y propietarios. Pero en este caso, efectivamente creo que fue lo que permitió cubrir una geografía más extensa.

Desde luego, si pensamos en estallido yo pienso en volcán. Cuando estallan los volcanes se llevan todo: la nieve, la tierra, la lava, todo sale junto, todo, no hay posibilidad de separar en un estallido volcánico, un material o una materia de otra. En ese sentido, el estallido fue plural: desde marchas y protestas, a saqueos. Fue un estallido que se llevó todo.

Y eso luego generó lo que se llamó "lo destituyente", primero porque no había un líder con el cual dialogar, a diferencia de otros momentos no se podía relacionar ni con los estudiantes, ni con los problemas de regiones. Porque efectivamente había un momento anterior, de más diálogo con ciertas autoridades donde se llegaban a acuerdos. En el estallido no había con quién dialogar. Entonces ¿cómo fueron vistos? como alienígenas, como algo desconocido, algo que la élite no conocía.

Hace poco intervine en una reunión, y claro, al provenir de la literatura este fenómeno lo relacionaba con imágenes literarias, motivo por el cual pensé en Baldomero Lillo, autor de *Sub Terra*, que es un libro fundamental de principios del siglo XX. Él mostró el mundo desde *abajo*, eso que no se veía, las minas del carbón y las problemáticas que allí se dirimían: la enfermedad, los derrumbes y el cómo obreros carboníferos estaban expuestos a la enfermedad y a la muerte. Entonces, tomando ese referente, también pensé en el Viejo Topo, figura ideada por Shakespeare como padre de Hamlet, al que también hacen mención Hegel y Marx, refiriéndose a aquello que está subterráneamente. Y bueno, lo vinculé con los secundarios, porque ¿dónde empieza esto? desde abajo, desde *sub terra*. Sin embargo, la persona con la que conversaba buscaba un discurso lineal, concluyendo que yo proponía una revolución, al estilo cubano. Ante lo cual le dije que no, que estaba pensando en *cómo* lo que empezó en el metro con los estudiantes saltando, la latencia que venía desde abajo y no es casual que fue *sub terr*a.

En este sentido, hay muchas problemáticas que asediaron esta situación. En primer lugar, esto fue en octubre de 2019, ya en marzo de 2020 estaba el primer caso de COVID. Bueno ustedes son jóvenes, vivieron solamente el encierro, más bien la pérdida de cuerpo, pero la gente en general pensó en la muerte. No había nadie que yo conociera que no pensara que se iba a morir. Recuerden que en este contexto de miedos y enfermedad en Chile murieron más de 60.000 personas. Ante esa extraordinaria suma, se detona un miedo que no existía.

A esto se suma lo anterior, la falta de diálogo con alguna dirigencia política. No hubo diálogo. Ya se había separado la élite de sus representantes, de sus representados, no había con quién hablar. Eso no habría sido posible bajo un gobierno de Bachelet o Lagos, fue cuando se produjo ese liderazgo sin posibilidad de acuerdo alguno. Recuerden que Piñera estaba tan perdido que fue a comer pizza (el día que se detona la revuelta).

Esto habla de cómo *el otro* no vio a *su otro.* Eso quiero decir, si te vas a comer pizza mientras arde Santiago, es porque no entiendes lo que está pasando. No tienes esa mirada reflexiva. Esa discapacidad, porque yo creo que es discapacidad política, se dio en todos los frentes: la política se desplomó. Sin embargo, ¿qué intervino a mi juicio? Aunque olvidemos, fue la pandemia. La pandemia implicó confinamientos, falta de cuerpos en la calle e implicó miedo. Luego los medios configuraron la revuelta como algo delictual. No hay un

estallido, aunque sea chiquitito, en que no haya hechos delictuales. Están todas las imágenes si ustedes las revisan. No obstante, esto fue lo que extrajo, cual limón que se aprieta, el saqueo. Lo que se escondió fuertemente, fueron los comportamientos de la policía y sus desmanes.

NV: Profesor Garcés, en clave histórica, ¿qué fue la revuelta para usted?

Mario Garcés (MG): Yo coincido mucho con Diamela en esto último. El estallido fue un acontecimiento inédito que no estaba prescrito. A pesar que siempre hay generales después de la guerra que dicen "se veía venir", "se sabía" o "estaba a la vista". En historia sabemos que no es así. Siempre que investigamos grandes sucesos históricos, a la víspera de grandes crisis, la gente no sabe que viene esa crisis. Por ejemplo, en la crisis mundial de los '30 en Chile había cierto optimismo, nadie pensaba que venía el desastre.

Con respecto a lo inédito, ahora es difícil escapar de los lugares comunes, más tengo que hacerlo porque hago historia, pero este es un campo que ahora se llama "historia reciente", o "historia del tiempo presente". Los historiadores antes se ocupaban del tiempo pasado, entonces es raro que nos ocupemos ahora de asuntos del presente.

De hecho, mi primer artículo lo escribí el 22 de octubre, cuatro días después. Y se publicó sobre todo afuera, porque dentro de Chile sigue siendo un tema complicado. Pero, ¿cuáles son los lugares comunes? Es evidente que la causa o el origen del estallido tiene que ver con una sociedad desigual. En segundo lugar, una sociedad donde ciertos abusos tomaban formas y herían la sensibilidad popular, por ejemplo, con los dichos como "van al consultorio a conversar las viejas en la mañana". En fin, fue una serie de eventos, algunos clasistas, otros medio *racistoides*, que herían sensibilidades.

Volviendo a datos estructurales, así como hay una sociedad desigual, al mismo tiempo se ha configurado un sistema político separado de la sociedad, y que por lo tanto opera en claves propias, en lenguaje propio. "Si mira la televisión, tal vez nos ve", dirán algunos políticos. Incluso más, yo agregaría que en ese contexto se configura en el campo popular sobre todo un segmento de la sociedad que está fuera del Estado, o aparentemente al menos. Siempre he tenido dudas con las teorías de la marginalidad porque nunca nadie es completamente marginal, pero digamos, hay un amplio segmento que no necesita al Estado, que lo necesita de manera muy puntual.

Siempre le digo a mis estudiantes en la Universidad de Santiago: "Si quieren conocer la historia social de Chile, vayan a darse una vuelta a la calle Meiggs y recorran la calle Meiggs, vean qué hay ahí, quiénes van, qué hacen, cómo viven". La informalidad en Chile es cercana al 30% de la fuerza de trabajo, 2,3 millones de personas viven fuera, y en la pandemia, esa gente se resistía a irse a la

casa. En este contexto, el malestar se acumula y se expresa de un modo inédito, pues no sigue los cánones históricos. A la gente y a los estudiantes le gusta preguntar como que siempre las cosas ya ocurrieron: mentira. La historia consiste justamente en el cambio, la historia es cambio. El problema de los historiadores es cómo identificar el cambio.

¿Cuál es el mayor cambio que vi? Algo que ya adelantaron. Aquí no hubo convocante central, no hubo una orgánica, no hubo una alianza. Por otro lado, ¿qué es? ¿qué representa? Además, se instala a una velocidad impresionante, esto empezó un día viernes, el sábado ya estaba en La Serena, en Valparaíso y empezaba en Concepción; el domingo ya se extiende nacionalmente y el lunes se imponía el estado de sitio.

El verano siguiente al estallido viajé hasta Puerto Montt visitando amigos en distintas ciudades, y el panorama era impresionante. Todas las ciudades estaban fuertemente impactadas; en todas las ciudades los bancos estaban con latas, con aceros, con protecciones, las plazas intervenidas. Ninguna ciudad importante en Chile no había sido escenario de una acción social. Tal fue la magnitud, que en noviembre Carabineros publicó un informe que estima que se habían movilizado, de mediados a fines de noviembre (2019), alrededor de 4,2 millones de chilenos ¡4.2 millones! Es una cosa completamente inédita.

El problema de este tipo de manifestaciones, al ser de estas características, es que ni siquiera sabemos cómo nombrarla. Y se inicia la disputa lingüística. "Esto es un estallido". La gente más de izquierda dice: "no, esa es una cosa de los medios, una manera de despreciar a la causa popular, este no es un estallido". En sectores populares más radicales, se dice: "no, estamos en medio de una rebelión popular *in crescendo*". Algunos conocidos míos, muy de base de grupos muy radicales, decían: "no, este es el gigante popular", algo que cuando lo escuché, no sabía lo que era. Posteriormente, me hicieron referencia incluso a la segunda Declaración de La Habana, la cual termina diciendo: "y esta masa de gigantes ya no se detendrá".

Entonces, primer problema lingüístico: cómo se nombra un fenómeno que no terminamos de saber en qué consiste. Por supuesto que la disputa lingüística es una disputa política, porque tiene que ver con lo que imaginamos que puede funcionar, viniendo otro problema que ha sido clásico en la política chilena, con lo que imaginamos, más claramente, con lo que deseamos que ocurra con esto. Entonces este asunto se vuelve complejo. Yo diría que hay dos fenómenos, el cómo se nombran, quienes son o no actores. Por este motivo, porque como no hay cómo nombrar, tienen que ser "extraterrestres". Por cierto, Piñera, completamente perdido, no solo porque va comer pizza con los nietos (el día que comienza el estallido), si no que sale después con que estamos en guerra, pero no sabe con quién. Luego el Comandante en Jefe del Ejército le dice que no, que él no está en guerra con nadie ¡Tiene un desastre! El jefe de Estado tiene un len-

guaje militar: estamos en guerra. Segundo problema, los actores implicados están desafiados de manera fundamental a recrear la política. Si la política como sistema está agotado, quien protesta tiene que ser actor de una nueva categoría de lo político, de una nueva forma y de un nuevo propósito; y esos procesos son lentos, toman tiempo, tienen su propia temporalidad. En ese proceso me parece que un actor fundamental, por sobre otros, son los movimientos sociales, especialmente los más nuevos: feministas, ambientalistas, mapuche, quienes le dan forma después a la convención (constituyente). Después quiero entrar un poco en eso, en por qué fracasó la convención.

DE: Yo no quisiera dejar de pensar en lo inédito que pasó, más allá del nombre que le pongamos. No hay antecedentes que den cuenta de la magnitud y de la extensión de este proceso. Sabemos que eso fue en octubre, en noviembre se firma la idea de una nueva Constitución, que desde luego no es el tema de esta asolada social. La nueva Constitución fue para reordenar esa fuerza, para darle una salida a esa fuerza, hablando precisamente de algo que tú manejas, que es la historia, cambiemos esta historia constitucional. Pero eso desde luego fue muy complejo. Sabemos todo lo que pasó, se constituye la primera (Convención) de una manera plural y muy compleja, y fue esa complejidad la que provocó el fracaso electoral. Así se generó otro proceso, como si fuese un espejo del previo, en llevar la Constitución del 80 incluso más allá.

Pero hoy día estamos viviendo de nuevo una crisis mundial, donde efectivamente los feminismos están en crisis. Hay una crisis identitaria del porte de un buque, tenemos la nueva elección de Trump quebrando todos los parámetros identitarios que le pertenecen por lo demás a los demócratas. Los demócratas constituyen identidad y los republicanos generan los votos, entonces viven esa paradoja. En general, los profesores son demócratas, y forman republicanos en las universidades gringas.

Esa complejidad la estamos viviendo hoy. Sin embargo, en Chile hubo un espacio que a mí me pareció espectacular en estas elecciones, que es Puente Alto. Allí yo creo que es donde se puede leer lo que pasó cinco años atrás, porque fue el territorio el que construyó, digamos, otra opción. No estoy diciendo que ese municipio va a ser exitoso, no es ese el punto, el punto es cómo se construye esa gestión popular. Ahora, desde luego está atravesado por un conjunto de signos, esto relacionado con la presencia de Pablo Chill-E, el cantante urbano que fue gran apoyador para este alcalde que viene de lo popular. Este alcalde tampoco pertenece al Frente Amplio, aunque tiene que hacer ciertos guiños a ellos.

Yo sigo una pensadora que me parece fascinante, Nancy Fraser, una intelectual neomarxista que cambia muchos principios del marxismo. Ella postula una hegemonía desde abajo, donde tiene que hablar el alcalde de Puente Alto. ¡Claro que tiene que hablar con consumidores de drogas! ¿Cómo no va a hablar si está

lleno de consumidores? Está lleno de narcos. En otro caso, un socialista que dijo que había tenido que hablar con un narco, para no sé qué, casi lo echaron, o sea, lo crucificaron, en circunstancias que nadie que no pertenezca a una población puede entrar a ella sin una negociación. Entonces, ¿en qué mundo viven? De no entender que las poblaciones tienen problemas, también hay Estados propios. El narco no es broma, el narco es un Estado también que paga las cuentas, ya sabemos todo eso. Por lo tanto, lo que tiene que hacer este hombre es no negarse a hablar con nadie, porque efectivamente tiene que generar desde abajo y buscar cómo se afilia todo ese mundo.

Entonces, ¿cómo entender al otro? ¿cómo entendemos al otro en circunstancias que la desigualdad ha convertido al otro solo en delincuente? Miren las tomas de los campamentos ¡miren cómo vive esa gente! Miren para que vean cómo salir del confort, o de las capas medias o de los libros que se leen.

Yo pienso que hay que repensar todas las identidades. Porque efectivamente puede haber personas trans muy exitosas, de hecho, los hay, tenemos una diputada trans. ¿Cómo circula ese trans en una población? Entonces es ese cuerpo que tiene que emanciparse con los otros de sí, va a tener que poder circular y eso se gana, eso se gana circulando. Yo pienso que el alcalde de Puente Alto es el que consiguió, ahí sí hubo algo genuino, pero muy genuino y muy inesperado.

NV: Muchas gracias por los comentarios. Creo que hay varias cosas interesantes que ayudarán a pasar la siguiente pregunta. La manera de comprender el acontecimiento nos lleva a ciertas claves de lectura y a ciertas analogías, sean literarias o históricas. Me resulta interesante porque aquello lleva justamente a la disputa por el nombre. Se habla del estallido, se habla de la revuelta, se habla de la revolución, de la rebelión sin mucho acuerdo. Tal vez el gran desacuerdo sobre el nombre no solamente de lo que ocurrió, sino también de ese malestar, ese padecimiento, ese abuso, ese dolor; es el padecimiento de los cuerpos. Incluso, otro elemento es el cómo, independientemente del nombre, estamos constatando que es un movimiento popular de largo alcance, masivo, de alcance nacional que no tiene una vanguardia, que no hay algo así como un sujeto revolucionario vanguardista que lidera, no hay un partido, no hay un líder; donde lo más parecido a un líder es el emblema de un perro con un pañuelo. En ese sentido, esto nos lleva a pensar cómo las luchas sociales se están constituyendo en el Chile del presente y en qué medida esta revuelta puede ser precedente de nuevos modos de constituir los cuerpos en el espacio público, o bien de articulación de la lucha social y política. Ejemplo de ello son las manifestaciones culturales que constituyeron esta revuelta, desde Las Tesis, pasando por *Delight Lab* y otros muchos carnavales que significaban y se encarnaban en las manifestaciones en la calle, pero también en las redes sociales, con los memes, etcétera. No puedo dejar pasar algunos rayados en

las calles que estuvieron repitiendo como "en Chile la dignidad cuesta un ojo de la cara", "hasta que la dignidad se haga costumbre" o "no son 30 pesos, son 30 años". Pareciera ser cuestiones que estuvieran operando en el inconsciente colectivo, y que de cierta manera se manifestaron en esta revuelta popular. De este modo, yo me pregunto, ¿qué puso en juego la revuelta?

MG: Voy a partir diciendo algo que no dije en la primera vuelta. Creo fundamental para lo que quiero argumentar, que en parte lo inédito del estallido tiene que ver con que estamos en medio de una sociedad profundamente transformada, que no es la sociedad que conocimos, no es la sociedad que precede al golpe, es una sociedad transformada radicalmente en dictadura. Por tanto, con prácticas, grupos sociales, e instituciones nuevas, esa modificación es muy importante. Entonces, a propósito de lo que tú decías "no hay una vanguardia revolucionaria", claro, la clase obrera no es lo que fue en los años setenta, que era un sujeto relevante.

Yo tengo algunas hipótesis de por qué fracasa la convención: una es el debilitamiento de actores pedagógicos que se vinculan con el mundo popular, los partidos políticos durante la unidad popular, la iglesia, las universidades cuando tenían departamentos de extensión, nada de eso existe. Por lo tanto, los mecanismos de socialización y aprendizaje son otros, los modos de constituir comunidad política son otros; estamos en medio de una crisis de la comunidad política.

Dicho eso, me parece que la revuelta tuvo dos o tres innovaciones que fueron muy interesantes —que quizás no alcanzaron todas las metas y los deseos que teníamos, pero siguen siendo interesantes. La primera es la movilización propiamente tal, el hecho de ocupar las calles y hacerlo, como dice la sociología de hoy, con repertorios innovadores, rayando, copando, haciendo música; no es la revuelta de mi época de estudiante en la Unidad Popular, con banderas, casco, grillete, no. Es algo completamente distinto. Eso es interesante, porque en esa conducta de "topos" que decía Diamela empieza a emerger algo único, se hace visible aquello que no se conoce o que no se habla, se hace expresión pública.

La segunda innovación tiene que ver con las organizaciones. Lo más productivo de los movimientos sociales es que generan movilizaciones, es decir, movilizan y crean recursos propios. Hay organizaciones previas, estuvieron los mapuches, las mujeres o estudiantes secundarios. Sin embargo, en medio del estallido, la nueva organización fue el cabildo y la asamblea, las cuales se multiplicaron. Si la movilización hace visible al pueblo, la asamblea reconstituye los lazos sociales, reconstituye el tejido social. En ellas, como diría Paulo Freire, precursor de la educación popular, la asamblea permite la palabra, que el propio pueblo exprese lo que está viviendo, lo que desea, sus aspiraciones de cambio, etcétera. Dicho de manera un poco epistémica, el sujeto político se

constituye lingüísticamente, no hay sujetos mudos, no hay sujetos en silencio, los sujetos políticos son sujetos lingüísticos, necesitan expresarse, necesitan decirse. Eso empezó a pasar en las asambleas, unas asambleas espectaculares. En Ñuñoa, una asamblea de 120 vecinos un domingo en la mañana, dos horas discutiendo, con comisiones de economía, derechos humanos, feminismo, mapuche, en fin, armando el programa. Me parecía perfecto, caminen, sigan organizando, pónganle nombre al programa, con técnicas de tendido de ropa, eso de poner papelitos colgados en los cordeles. Ese ejercicio me parece que fue clave.

Hubo una asamblea en Juan Antonio Ríos donde los dirigentes eran básicamente jóvenes antropólogos que les faltaba tiempo para imaginar, porque estaban haciendo cosas diariamente, inventando acciones y actividades. Esas son innovaciones. ¿Cuál es el punto? Ese movimiento crece y se sostiene, ahí viene el problema de cómo llamarlo, pero una vez que se sostiene empieza el tema de las metas que son posibles o no posibles. Aquí aparecen estos conceptos como *destituyente* o *constituyente*. Yo creo que lo que se fue socializando rápidamente fue la idea de cambiar la Constitución. Diría que al principio la idea de cambiarla se imponía, porque se partía del presupuesto de que la Constitución actual bloqueaba el cambio, por el tema de las mayorías, los mecanismos (electorales), etcétera. Por lo tanto, si se querían producir cambios había que romper ese cerco, cambiar la Constitución. El problema es cómo se cambia, y no es tan sencillo porque la tradición en Chile casi recrea la idea de Marx que es muy impresionante y terrible: que las constituciones habitualmente se escriben con las puntas de las bayonetas. Si hay un ejemplo donde las constituciones se han escrito con las puntas de las bayonetas, es Chile. Todas las constituciones han sido escritas con militares, ya sea en el poder o en relación estrecha con el poder. La del 33' fue después de la batalla de Lircay. La del 25' cuando Alessandri llega a acuerdo con el general Navarrete. La del 80' en dictadura. Es decir, no tenemos ni una tradición constituyente popular, ninguna, es una tradición muy débil. Entonces no era sencillo.

Cuando se pone esa meta y se pregunta quién y cómo se hace, la clase política que está de espaldas reacciona, proponiendo el acuerdo del 15 de noviembre, el cual interviene el proceso que se estaba gestando en la base popular, haciéndolo más complejo pues obliga a tomar posiciones. Por consiguiente, el movimiento tiende a dividirse, a fragmentarse, a no saber cómo seguir. Yo a esas alturas me hice la siguiente pregunta: ¿existe o no capacidad de parte de los propios movimientos sociales de convocar una constituyente? Era muy difícil, nos falta justamente esa tradición. Además, convocar una constituyente de manera autónoma supone una acumulación de poder muy relevante. O sea, esa famosa tesis de Lenin el año 17', cuando dice: "Todo el poder a los soviets", pero los soviets estaban constituidos. Las asambleas a mi juicio eran espectaculares, pero no alcanzaban a constituir un poder alternativo, por lo tanto, lo social popular no se ha configurado como una forma de poder.

Por otra parte, tratándose de Chile, va a ser muy difícil que eso ocurra, ya que la tradición chilena más bien indica que cuando hay cambios, hay que hacer una especie de arreglo entre el campo institucional y el popular. Esa es la tragedia de la Unidad Popular, esa es la tragedia que no resuelve la UP en su último año de gobierno, esa es la tragedia que se instala con el Partido Comunista en los años ochenta y la rebelión popular. Es un tema recurrente en la historia de Chile que no logremos admitir que el cambio no va a ser completamente autónomo del poder estatal o institucional. Estamos muy lejos, nunca hemos estado en situación estricta de poder dual, porque incluso en la UP, con formas de poder muy radical de las bases, eran con Allende en la Moneda. Por lo tanto, el problema era cómo se articulaba el poder de bases que surgía con el poder institucional conquistado. Entonces, creo que ahí hay un tema fundamental que no se resuelve bien en esta fase. Después de la pandemia por supuesto que cambió todo. A mi juicio, la convención tuvo grandes logros. Yo tengo el mayor respeto por los convencionales, por lo que hicieron, por el texto que nos propusieron, pero a mí me parece que la convención no resolvió el problema político y de legitimidad fundamental al constituirse en un polo de poder, en un proceso que suponía base popular y apoyo popular.

DE: En realidad, la gente después que han pasado las cosas se transforma en agorera, pero no es mi caso, yo siempre pensé que se iba a perder la primera Constitución, porque no representaba las fuertes dominaciones que tenemos. Por otro lado, los discursos que eran muy positivos, extraordinarios, eso no está en cuestión, sin embargo, no habían sido territorializados lo suficientemente como para que los habitantes a los que se apelaba pudieran impregnarse de eso. Y así vimos lo que pasó con el pueblo mapuche, con el agua en Petorca, porque efectivamente estos discursos también se elitizaron. Los discursos de esta convención que eran muy valiosos iban a hacer un mucho mejor país, sin embargo, el país al que apelaron sencillamente no fue recorrido por este discurso. Personalmente, y tengo testigos, amigos a los cuales dije una y otra vez "esto se pierde", porque bueno, habitamos el país que habitamos, tenemos las hegemonías que tenemos y sufrimos la dominación que nos domina.

De este modo era muy difícil, y sobre todo, estaba desterritorializado.Por ejemplo, pedir espacios para neurodivergentes. ¿Ustedes creen que todo el país sabe lo que es un neurodivergente? Eso no había pasado por los territorios, en los cuales se logra entender perfectamente qué es un neurodivergente. Eso fue a mi juicio: una elitización discursiva, sobre todo en términos de identidades. Recuerden también que el pueblo mapuche, que estaba muy considerado, su bandera fue la que se ondeó en la revuelta, revolución o como se llame. Y perdieron, porque sencillamente no hubo un diálogo real con ellos, porque la gente no es tonta, pero tiene que haber un territorio. Por otro lado, los otros también

se perdieron con este *opus dei* que anda hablando tonteras en el segundo plebiscito, esto no se iba a ganar con esta loquera de la ultraderecha.

Quiero citar aquí un libro que salió hace muchos años, yo diría unos 50 años atrás, que se llamaba "Chicago chico", de un autor que se llama Méndez Carrasco. Este libro ocurría en la noche. Al protagonista le gustaba bailar, salir en la noche, era farrero y se juntaba con otros farreros, entre quienes había prostitutas, el cabrón que las administraba, pequeños delincuentes —no la matanza que hay ahora, no había decapitados—, pero el protagonista pasaba las noches sin problemas. Era hijo único cuya madre ya no sabía qué hacer. Decidió este hijo farrero que quería a la mamá, pero no le importaba hacer una fiesta en honor a la madre a la cual llegaron amigos y la Cáfila Hampona. La madre de clase media está feliz con este festejo, lo pasa muy bien. Ese libro rompió todos los récords de venta, nunca en la historia se ha vendido tanto un libro. Aquí se plantea algo desde abajo, al contener estos personajes muy castigados por la cultura, pero que podían juntarse y podían, por ejemplo, hacerle esta celebración muy emotiva a la madre. Méndez Carrasco fue ídolo popular. Por supuesto la élite literaria lo despreció totalmente. No obstante, lo interesante es que nunca hubo esa venta de miles de ejemplares como las tuvo "Chicago chico". Hay que atender a esto, si no lo hacemos estamos fritos.

Vi una discusión que tuvo (Rodrigo) Karmy con alguien que decía que la revolución no importa cómo la llamemos, había sido neoliberal, era una revolución neoliberal por el consumo. Tenemos que pensar que al habitar un mercado poderosísimo, habitamos también la deuda. Recuerden que deuda viene de *debita* etimológicamente, lo que significa tener sin tener. Recordemos que el pánico, tal como fue a la muerte en pandemia, es que nos roben lo que no tenemos, que creemos que tenemos, pero no tenemos.

¿Qué pasa con el consumo? ya sabemos que el mercado selecciona: esto no lo van a comprar éstos, esto lo van a comprar estos otros. El mercado segmenta sus consumidores. Incluso, hay un mercado del lujo hoy día, no es lo mismo lo que vende un supermercado en Providencia o en Las Condes que en La Pintana, los productos son segmentados. Sin embargo, lo que no se puede segmentar es el deseo. Entonces, ¿por qué un joven no va a querer unas zapatillas Nike?, ¿qué haría que ese joven hijo, formado de frente al mercado no vaya a querer unas zapatillas? Insisto: se puede segmentar el consumo, pero el deseo no se segmenta y ese es uno de los problemas que tenemos hoy. Por esto hay chicos de 15 o 16 años que dan portonazos. Muchos son para grabarse, se graban y lo suben a sus redes, las cuales están completamente intervenidas.

Tenemos que pensar finamente el tipo de sociedad que habitamos. Pensar en esa desigualdad que es apabullante. La diferencia salarial con las mujeres, recuerden que las mujeres son las pobres entre los pobres. Recuerden también que tenemos un decrecimiento de nacimientos muy grande, son 1,1 más o me-

nos, un 22% menos respecto al año pasado. Como rasgo emancipatorio, más que las fantasías emancipatorias de identidades, lo que sí me pareció interesante, es que se acabó el matrimonio como hito obligatorio en las clases medias. Las clases populares siempre han sido más reticentes con esos mandatos, pero las clases medias sí o sí entraban con velo y vestido largo a casarse, hoy día no.

Ahí sí se produjo una emancipación que no ha sido lo suficientemente pensada por los discursos públicos. El matrimonio cayó y cayó la maternidad. Hay que ver qué significa eso. Pero como sea, ya no es la familia de Kast, donde todos los hijos tocan guitarra y cantan con su papá y su mamá. Hoy día las mujeres con suerte están teniendo un hijo, y eso también pasa en los sectores populares. El 10% de esos niños son de padres y madres migrantes, recuerden que cuando salieron los haitianos, se iban derechito a Estados Unidos. Luego los devolvieron a Haití y había algo así como mil niños chilenos que fueron deportados a Haití, que eran chilenos porque habían nacido aquí.

Yo creo que hoy día habitamos una cuestión muy compleja. Yo creo que hay que repensar cómo emancipar más, porque efectivamente lo que mostró Trump es que todo lo identitario se va. Los latinos, que los quiere deportar por millones, votaron por él, porque quieren ser estadounidenses y desprecian a los nuevos llegados. Entonces hay que pensar finamente que la revuelta fue un hito, algo así como un volcán. Los volcanes siempre están ahí abajo ebullendo, algunas veces explotan y la mayor parte de las veces no.

Creo yo que hay que esperar, que estamos pasando por un momento político negativo, con discursos laxos y con una derecha implacable, porque claro, lo tiene todo. Pero eso no significa que nosotros que estamos aquí ahora hicimos una micro comunidad, en la que confío. Estas micro comunidades se desarman, pero lo vivimos, lo pasamos, lo hablamos y aquí estamos. Por supuesto hay que entender que la situación es compleja y la única manera es entender a los otros, entender las dificultades que tiene la gente. Sobre lo delictual, a pesar de la desigualdad tremenda, es cómo agarramos a algunos antes que se vayan a la universidad del delito, la cárcel. Es una tontera que la cárcel va a traer algún beneficio. Pero eso quería comentarles, el mercado, la segmentación y el deseo.

NV: Me llama la atención que cuando nos preguntamos sobre qué puso la revuelta en juego automáticamente la conversación se condujo hacia la cuestión constituyente, para luego terminar con una reflexión sobre las desigualdades, el mercado, la deuda, la familia, cuestiones básicas de la economía política. En ese sentido, quizás una posible respuesta a la pregunta qué pone en juego la revuelta, justamente es el dispositivo Constitución, el dispositivo economía política, resumible en el modelo neoliberal. Me parece interesante cómo se identificaron los límites del proceso constitucional y cómo la Constitución, como dispositivo de representación, se le hacía más o menos imposible repre-

sentar realmente lo que estaba en ese movimiento, porque la gran discusión es sobre el nombre y cómo representar eso que estuvo ahí. Toda representación finalmente es precaria, es momentánea y está en disputa, sin embargo, podemos identificar algunas modificaciones más estructurales que son gérmenes para pensar un nuevo Chile. Yo diría que la última pregunta es respecto al futuro, una por el porvenir. Han pasado cinco años de la revuelta, y sin duda hay muchos límites que se han identificado, pero también hay posibilidades de emancipación y de transformación.

MG: A mí me cuesta el futuro porque me da susto equivocarme con cualquier predicción. Voy a hacer un ejercicio doble, marcar límites de la convención, y a partir de los cuales uno puede pensar temas más positivos. Cuando me he puesto a pensar lo que viene, marqué siete límites de la Convención que uno puede repensar.

El primer límite a mi juicio tiene que ver con el ejercicio de la soberanía: no hay cambio constitucional si no hay ejercicio de soberanía popular. Creo que la convención se equivocó, pues destinó mucho tiempo a reglamentarse internamente, a fijar los contenidos, pero no a generar los modos en que se iba a relacionar con el campo social popular. Hubo iniciativas populares enormes que fueron interesantes, no obstante, no tuvimos nunca un plebiscito dirimente que podría haber sido una manera de estimular la participación. La soberanía popular no puede operar solo por representación, porque la representación hace crisis y tiende a generar culturas endogámicas separadas del resto. La Convención, en ese sentido, empezó a vivir ese síndrome de escisión, de separación que no se lo merecían. Si hubiera que transformar en positivo esa idea, yo creo que el gran desafío es generar diversas formas de comunidad política, porque vivimos sin comunidad política. La escisión del sistema político y de los medios, quizás apropiados por un segmento de la sociedad, nos pone fuera a la mayoría, nuestros temas no son temas, la agenda del delito y la inseguridad es la agenda de los medios y si no bailamos al ritmo de esa música no somos, no estamos. La fragmentación social es muy fuerte en esta etapa.

Otro tema para pensar es cómo la derecha manipuló la convención, porque más allá de todas las *fake news*, la derecha apeló a ciertos sentimientos y percepciones del campo popular que son importantes, no se pueden ignorar, temas relativos a la propiedad, la manipulación del comunismo y de la igualdad. Esto me impresiona mucho, el comunismo dejó de existir, pero fantasmagóricamente existe y es muy poderoso en Chile, configura formas políticas. En sociedades organizadas por el mercado inevitablemente va a surgir algo que escuché a una socióloga argentina hace poco, Maristella Svampa, una suerte de neoliberalismo de abajo, así como desde abajo surgen formas alternativas de organización, también se constituyen formas neoliberales, y esas van a ser importantes.

Un tercer campo complejo tiene que ver con los movimientos sociales, los cuales fueron protagonistas fundamentales en la revuelta y en la Convención. La mayor capacidad de los movimientos es la capacidad de superarse a sí mismos, es decir, de conversar, dialogar con el movimiento vecino. Sin eso no se configura ni consolida el interés general. Gramsci era muy lúcido en este punto "cuando hierve la lucha es el momento de pasar de los fines corporativos a fines comunes", ese es el momento de la hegemonía, ese es el momento que puede emerger un proyecto alternativo. Yo creo que los movimientos quedaron en deuda con esta posibilidad de configurarse junto con los otros.

En cuanto a lo que anuncié antes, sobre la debilidad de los actores pedagógicos, hay que pensar en pedagogías populares, que son las capaces de instalar conversaciones, instalar intercambios, instalar escuchas del otro. En fin, esos procesos hay que activarlos. Ahora tenemos pocos espacios para hacerlo, yo creo que la escuela es un espacio interesante, uno de los pocos espacios comunitarios que resiste. Y bueno, la configuración de instancias como esta, donde nos recreamos como comunidad política y podemos conversar.

Ya derrotado el plebiscito, era probable que retornaran los partidos en gloria y majestad como si aquí no haya pasado nada, y es impresionante que en estos días uno vive y vive una política como si el estallido no hubiese existido, como si fuera el recuerdo de algunos de nosotros. Por supuesto que hay un engaño en esto, y hay un propósito manifiesto de que así sea, pero es interesante porque es la convivencia de Chile con esta esquizofrenia, por decirlo así, político-nacional de que por un lado persisten esas formas y se pueden recrear, y tienen bastantes elementos a su favor para recrearse, y al mismo tiempo persiste el malestar, los grupos que pensamos distinto, las oposiciones.

Creo finalmente que la mayor novedad del estallido provino de los movimientos sociales. Uno podría hacer la secuencia, pero los secundarios, los mapuches, los universitarios fueron preparando el clima. El estallido fue el 2019, el 2018 estuvo marcado por el mayo feminista, la crisis medioambiental Ritoque-Puchuncaví, y el asesinato de Camilo Catrillanca. Es decir, los movimientos más fundamentales se pusieron en escena un año antes del estallido. Lo que me parece más importante de los movimientos sociales, es que producen saberes nuevos, y los saberes en cuanto se logran socializar y prosperan, generan cambio cultural, y el cambio cultural, en esto vuelvo a Gramsci, precede al cambio político. La ilustración es antes que la revolución francesa, por lo tanto, requerimos expandir los cambios culturales. En esto, los movimientos y grupos tienen un papel relevante que cumplir. No es que el cambio político después llegue solo, pero está facilitado, está cimentado cuando lo precede el cambio cultural.

DE: Yo quiero volver atrás, a algo que a lo mejor podría prestarse a malas interpretaciones. A mí me pareció que la gente que integró la constituyente,

la primera constituyente, era muy valiosa. A mí personalmente me gustó la tía Pikachu, yo encontré que era genial que portaba su historia, la de una transportista escolar. No tuve problema, si no que sentía que había una irrealidad, que es otra cosa. Pero no sus personas.

Por otra parte, efectivamente estamos en un momento complejo, pero yo seguiría mirando lo que pasó en Puente Alto. Se produjo algo inesperado, que por supuesto es visto de manera un poquito clasista, porque son gente que vive la *realidad real*, en Bajos de Mena, no sé si han visto ustedes los edificios en Bajos de Mena, los balcones pegados donde la gente no tiene de privacidad. Por ende, es ahí donde dominaba la derecha. Como Gramsci planteaba el tema de la dominación y la hegemonía, las cuales estaban en lo cultural, en la educación, lo que la gente sigue, las cuestiones románticas, las series románticas en las culturas populares, allí se establecía la dominación, mediante todos esos elementos.

En el siglo XIX, donde se prohibió el voto para la mujer, después que un grupo de mujeres se presentaron a votar, en ese mismo siglo se permitió el derecho a entrar a la universidad a las mujeres otorgado por el ministro de esa época. Solo que había un problema fundamental: nunca estuvo prohibido, entonces se necesitó un decreto para permitir aquello que no estuvo prohibido. Entonces también tenemos que pensar, ¿por qué si las mujeres somos la mitad de la población necesitamos permanentemente luchar por espacios? Y yo diría, porque hay imaginarios de mujeres que están cooptados y habitados por cuestiones que les son adversas. Es así, eso es lo que detiene una emancipación más real, porque efectivamente los imaginarios se cooptan, pensemos en los imaginarios populares. Cuando salió Kast, en el barrio, porque recuerden ustedes que Boric perdió en la primera vuelta, la gente tuvo que salir a votar. No es tanto que votaran por Boric, sino que votaron contra Kast, un millón de votos más que no hubo en la primera vuelta. Esa noche, los narcos celebraron cuando salió Kast. Tiraron todo tipo de fuegos artificiales, porque ellos sentían que eso los representaba, por el lujo al que aspiran.

Tenemos que entender mejor los elementos de la dominación, de manera más real. La dominación se ejerce sobre nosotros. Yo pienso sinceramente que la emancipación de las mujeres solo es posible por las mujeres. Yo sé que ustedes a lo mejor quieren que se emancipen, hombres ¿no? pero mí idea es que solo las mujeres van a conseguir esa emancipación. Las mujeres saudíes —recuerden que ahí están sentados sobre pozos petroleros— tienen una cantidad de dinero pocas veces vista, las mujeres saudíes hace no más de cuatro años que pueden manejar. O sea, los autos, la ropa, el dinero que tienen, pero no podían manejar, porque lo impedía su religión. Quienes consiguieron manejar fueron ellas.

Por otra parte, hay una tarea que a mí me parece interesante, entendiendo que estamos ante una hegemonía muy compleja. Como se dijo, la constituyente fue hecha polvo porque recuerden que estaban todos confinados, pero qué iban

a hacer los estudiantes, no iban a salir a la calle si estaban todos confinados. Por eso Piñera fue a la plaza y se sentó, porque la gente estaba confinada, los alumnos pasaron dos o tres años sin ver a sus compañeros, y hoy se están sufriendo las consecuencias. Por lo tanto, creo que la tarea que se nos viene es muy interesante porque hay que entender cómo romper la hegemonía.

La hegemonía es muy amplia, ahora la gente no sale en la noche porque cree que lo van a matar. Restaurantes muertos con eso, porque la gente se dispara a las doce de la noche. Yo misma pensé que tenía que cambiar la puerta de afuera de mi casa, después dije: "para qué estoy pensando que voy a cambiar la puerta". Esa es una invasión, es una forma de tutelaje y de captura porque impide ver la desigualdad, la situación de las mujeres, el 40% de las mujeres son jefas de hogar, siendo las más pobres entre los pobres. Estamos viviendo una situación compleja y especialmente ustedes que son muy jóvenes. Tienen años para trabajar esa cuestión, y por supuesto, tratar de pensar que el otro hasta donde se pueda ojalá no se endeude, porque con eso viven las grandes compañías, con los intereses y sobre todo con los que no pagan, porque después no pueden ni siquiera salir del país sin poner una cuota.

Sobre los/as autores/as:

Diamela Eltit. Ha publicado once novelas y cuatro libros de ensayos. Fue Profesora Titular de la Universidad Tecnológica Metropolitana. Desde 2007 y 2019 Distingueshed Global Professor en New York University. Obtuvo el Premio Nacional de Literatura el año 2018, Premio Carlos Fuentes en 2019 y Premio FIL en 2020.

Mario Garcés. Estudió Antropología en la Universidad de Concepción entre 1971-1973. Licenciado en Historia (1985) y luego Doctor en Historia (1999) por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Fue Director de ECO Educación y Comunicaciones y actualmente es docente del Departamento de Historia de la Universidad de Santiago de Chile. Sus principales líneas de investigación son el estudio de los movimientos sociales, la memoria histórica y la historia de Chile y América Latina. Ha publicado, entre otros trabajos, *La Unidad Popular y la Revolución en Chile* (LOM, 2020); *El despertar de la sociedad. Los movimientos sociales en América Latina y Chile* (LOM, 2012); *El golpe en La Legua.Los caminos de la historia y la memoria, en coautoría con Sebastian Leiva* (LOM, 2005); *Tomando su sitio. El movimiento de pobladores de Santiago, 1957-1970* (LOM, 2002).

Pléyade 37 / enero - junio (2026)
online ISSN 0719-3696 / ISSN 0718-655X
pp. 57 - 66

Chile despertó

Rodrigo Karmy Bolton
Universidad de Chile

A Marco Ensignia

La situación es paradójica: la revuelta concentra todas las tensiones prevalentes del Chile contemporáneo, pero, precisamente por ello, constituye el lugar invisible, línea de fuga a todo análisis que aún suponga el régimen de saber-poder dominante. Nadie habla de la revuelta sino para criticarla, todos parecen estar contra ella, pero ella no deja de asediar al presente, como si un susurro nos fuera donado desde el pasado que aún carcome nuestras vidas, como si nos exigiera estar a la altura de su reclamación. De hecho, tal exigencia irrumpe de manera deforme a través de los términos propiamente reaccionarios que se han utilizado para categorizar la revuelta de 2019. Términos que deberíamos problematizar, lanzarles hacia el límite de su sentido para mostrar que, en último término, la revuelta de 2019 fue tal límite.

Ante todo, resulta decisivo atender un clamor que la imaginación de la revuelta no hizo más que propagar: "Chile despertó". La cuestión de fondo aquí es pensar qué significó el término "despertar" que surgió desde los bajos fondos de la revuelta, aquellos derroteros que yacían a la intemperie bajo un poder político que fue alterado, dislocado en sus formas, destituido si se quiere, en el dispositivo del "sueño" que éste podía traer consigo y que le permitió la sobrevivencia durante décadas. Sin embargo, no se trata de la diferencia entre "sueño" y "vigilia", pues el "despertar" de la expresión "Chile despertó" no designa "vigilia" sino justamente un momento de suspensión que, como vio Walter Benjamin, se halla entre sueño y vigilia (Chitussi, 2020).

"Despertar" no es la experiencia de un simple "sueño" en el que podríamos estar envueltos para siempre, pero tampoco es la de una "vigilia" que todo lo sabe, todo lo contempla y lo domina conscientemente. Justamente "despertar" es la expresión de una irrupción que se arroja a los avatares de la vida sin caer en la ilusión de estar fuera del sueño del cual proviene. "Despertar" designa otro lugar que ya no puede reducirse ni al sueño ni a la vigilia, ni al mito ni a la historia, si se quiere.

Se trata de una experiencia muy "sucia" (los rotos, los delincuentes, los anarquistas), en la que apenas los ojos logran vislumbrar el mundo sobre el que habitamos y la lucidez motora nos vuelve aún torpes por cada movimiento. El "despertar" es un momento suspensivo al interior de una dialéctica en la que todo era imprevisto, y más que algún "programa" o "sujeto claro y distinto", no hubo más que una multitud distendida, abierta, habitando los espacios urbanos

(plazas, muros, calles) frecuentemente muertos al interior de la masa compacta inscrita al interior del régimen de producción y circulación del capital. Si el capitalismo neoliberal chileno fue precisamente un "sueño", habría que mirar cómo la revuelta de 2019 no fue otra cosa que un "despertar".

La expresión "Chile despertó" habría que verla entonces como una experiencia que no fue escuchada ni vista por el régimen de representación prevalente. Tal régimen, por un asunto constitutivo, en cuanto es el régimen que condiciona lo visible y lo no visible, era incapaz de atender la singularidad de una experiencia para él desconocida porque proletaria, ominosa porque popular, extraña porque multitudinaria. Un régimen adherido al gran fantasma de Chile, Diego Portales, Dios usurpador, Dios del capital chileno y su oligarquía donde la máquina portaliana erigida históricamente desde 1833 hasta la actualidad, funciona como una forma precisa de gubernamentalidad que el propio ministro resumía bajo las fórmulas "garrote o bizcochuelo" o, la más célebre, "el peso de la noche".

El régimen chileno se articula, pues, como régimen portaliano en la medida que éste despliega un arte de gobierno que convierte a la masa en compacta y la envuelve enteramente al interior de un sueño. En este sentido, el inductor del sueño chileno es el portalianismo, el lugar propiamente mítico y, por tanto, la violencia suprema sobre la que se apuntala la República (Karmy, 2022). Como máquina mitológica, la portaliana no es más que una performance que no puede detenerse, y que debe subjetivar una y otra vez a la masa bajo la forma del "gobierno fuerte, centralizador" (Méndez, 2020).

En otros términos, el ensamble de un sueño que impide el "despertar" –que opera como su *katechón*– pero cuando este irrumpe, produce una singular experiencia de suspensión de tal máquina, como si esta recibiera una herida y su trabajo solo pudiera continuar si lo hace con un tropiezo tal que se vuelve ineficaz. La forma prevalente del régimen de saber-poder de la máquina portaliana es su fantasma. Este es el dispositivo de ensoñación que produce y que intentó administrar bajo el término "estallido social". Lo interesante es que este fue una producción significante que surgió desde la propia máquina portaliana y sus fauces mediáticas.

¿Qué resonancias tiene el término "estallido social"? Por lo pronto, "estallido" marca el carácter imprevisto, expansivo en sus efectos y una fuerza de corte física en el que la unidad de un cuerpo, en virtud de un problema de presión, simplemente explota. Una cañería estalla, una botella, un combustible, productos químicos. Pero el sintagma agrega un adjetivo: "social". No se trata de un estallido físico, químico o de otra naturaleza, sino un estallido de la sociedad. Es esa esfera –la sociedad civil– la que se mueve por el trabajo y sus formas, la que en un determinado momento estalla. Pero, en cuanto "estallido social", tal experiencia parece decir algo más que el registro económico y político al que

se circunscribe su terminología, pero, al mismo tiempo, algo menos en tanto potencia que permanece retenida en tal nombre. Una potencia queda de rehén, apresada para vestir modos puramente deformes bajo la noción oligárquica de "estallido social" que permite inscribir, inmediata y rígidamente tal potencia dentro de esa esfera.

El asunto se territorializa solo a nivel "social" y no "político", la multitud aún remitiría a un "brote pulsional" pero nada propiamente "político" se desenvolvería ahí. "Estallido social" fue el término que circunscribió una operación de despolitización y, por tanto, de reconstitución del sueño en contra del "despertar"; se trata de instalar la idea de una masa que no actúa propiamente, sino que reacciona, en la medida que está naturalizada y, por tanto, no puede gozar de estatuto político, no puede proyectarse a la historia.

Paradójicamente, "estallido social" sea el término que subraya la más feroz crítica a la política establecida, pero a la vez, su defensa corporativa más profunda. Es una "feroz crítica" porque no se deja gobernar fácilmente por las nociones teóricas que circulan desde la ciencia política, en la medida que no remite al sistema de representación en cuanto es visto como si prescindiera de cualquier agencia y de todo sujeto. No hay sujeto aquí. Tanto así que la propia máquina se dispuso, obsesivamente y en lo inmediato, a buscar "quien está detrás". Su vocación policial resulta sintomática desde la misma noción de "estallido social", en cuanto en ella se juega el carácter anónimo de la irrupción de Octubre, acontecimiento que da cuenta de una implosión del sujeto y, en este sentido, del mismo concepto de lo político que frecuentemente utilizamos.

En este sentido, me importa cómo la noción de "estallido social" condensa dos fuerzas contradictorias entre sí, aquella que remite a una naturaleza y, por tanto, asume la impronta del mito que se dirime en la dinámica del sueño y que logra que el fantasma portaliano pueda capturar a su potencia política y, aquella que designa un impasse de la masa al interior del régimen portaliano y que, bajo otras circunstancias podrían llegar a irrumpir nuevamente.

"Estallido social" es, en efecto, la gran fatalidad y denuncia a la vez, aquello que aún retiene las posibilidades de redención y retruca, otra vez, a la masa al interior del fantasma. A esta luz, el sintagma, quizás, no fue más que un balbuceo de la máquina, exposición de su límite discursivo en un acontecimiento que excedía totalmente su régimen de representación, un momento en que el fantasma solo puede retener al precio de su propio desconcierto. Un término naturalizado que subraya la anonimia del proceso y la falta de agencia del sujeto. En este sentido, "estallido social" es un término aún mítico, plegado al fantasma portaliano que permite que la masa restituya su disciplina al interior de la producción y circulación del capital, pero que, a la vez, anuncia el impasse acontecido que territorializa el orden siniestrado.

Si el fantasma portaliano construye una noción de la naturaleza identificada al mal, diríamos, que "estallido social" es una expresión naturalizada por el propio fantasma o, más aún, si el "estallido social" constituye el momento de "brote pulsional" es precisamente porque es la Naturaleza lo que se habría expresado ahí (Karmy, 2023). Pero, en la medida que la Naturaleza es aún el orden del mito, como bien sabemos a propósito de Hobbes, es el propio orden civil el que la produce, se trata de una Naturaleza díscola, incivilizada, como diría Portales, disruptiva en la forma de "vicios" como forma fundamental de ese orden propiamente natural que sería característico de la "ciudadanía latinoamericana" –según su carta de 1822 (Méndez, 2020). Una Naturaleza que despierta y que, precisamente porque representa al mal como aquello que está dentro-fuera de la pólis, la máquina portaliana debía dejar en su propio nivel mítico, como pura Naturaleza, como "brote pulsional".

Así, la revuelta solo podía volverse visible como Naturaleza que la civilización debía controlar. En otro lugar, hemos analizado cómo la noción portaliana de Naturaleza contrasta con aquella planteada por Mistral en Poema de Chile, o por el propio Luis Emilio Recabarren en *La Materia viva e inteligente*. Porque si para Mistral la Naturaleza coincide con la gracia (no con el mal) y, por tanto, con el devenir juego y danza propia del huemul como gestualidad; para Recabarren ésta prescinde de todo principio formal trascendente a ella. Ambas formas de Naturaleza, impugnan la concepción portaliana que se inscribe al interior de una lógica del orden para el cual la noción de "revuelta" solo puede irrumpir bajo la forma naturalizada –pero igualmente problemática en la medida que porta consigo una potencia desestabilizadora en su interior– de "estallido social" (Karmy, 2023).

Contemplar la revuelta no como "estallido" sino como "despertar" en el sentido que propondría una lectura posibilitada por Walter Benjamin, permite mostrar el lugar de suspensión de la máquina portaliana ahí donde naturaleza y cultura, mito e historia se indistinguen a tal punto que el "despertar" ofrece la intensidad de una imagen en particular que el propio Benjamin –en virtud de sus conversaciones con Horkheimer y Adorno– denominará "imagen dialéctica" (Chitussi, 2020); una imagen que experimenta una contracción singular del tiempo histórico y que, entre el sueño y la vigilia encuentra un lugar que jamás puede tener lugar al interior del régimen de la representación prevalente. Toda imagen mítica (por ejemplo, la imagen de la Naturaleza que porta el portalianismo) lleva consigo su potencial "dialéctica", justamente es la política la que puede acometer el desplazamiento por el cual una imagen adviene propiamente dialéctica, esto es, contradictoria en sí misma, portando, a su vez, elementos naturales que despuntan hacia la redención, donde mito e historia no actúan en base a una simple dicotomía sino en razón a una contradicción constitutiva.

Será en esta noción donde Benjamin podía dirigir los esfuerzos del materialista histórico: "Cuando el pensar se detiene súbitamente en una constelación saturada de tensiones, entonces le propina a esta misma un shock, por el cual, se cristaliza como mónada" (Benjamin, 1995, p. 63). Pensar la revuelta, entonces, implica considerarla una "imagen dialéctica" o, si se quiere, una "constelación saturada de tensiones". Porque, como habrá señalado Benjamin en el Trauerspiel, la cuestión decisiva de la "mónada" es precisamente ser una "imagen del mundo" (Benjamin, 2012).

En cuanto tal, esta imagen expone la tensión, la indistinguibilidad de los opuestos en un solo momento de contracción. En otros términos, con la "imagen dialéctica" que adviene en la forma de una mónada Benjamin libera la imagen del mito y exhorta a todo materialista histórico a la operación de inteligibilidad a la luz de dicha imagen. La famosa exigencia platónica que Benjamin cita en su "Prólogo Epistemocrítico", según la cual habría que "salvar los fenómenos" implica precisamente promover esa liberación de la imagen de su captura mítica gracias a la noción de mónada con la que irrumpe la singularidad de una "imagen del mundo". Es clave esta operación: salvar los fenómenos –en este caso, salvar la imagen en la forma de mónada– significa impedir arrojar dicha imagen a las fauces de la culpabilización que, como perteneciente al ordenamiento mítico, la arroja a la repetición sin fin hacia un trabajo trágico.

En el caso que nos concierne, la revuelta chilena ha sido objeto de culpabilización. Se la culpó de no tener programa, de fomentar la delincuencia, incluso de promover un golpe de Estado contra el presidente Piñera. Todo se convierte en culpa, todo deviene restitución mítica y, por tanto, la revuelta será privada de su "dialéctica", imposibilitada de exponer la contradicción de la propia máquina y de afirmar su singularidad, obturada para ofrecer una crítica del presente y, más bien, arrojada ella misma a la unilateralidad de un pensamiento adialéctico donde la vida vuelve a ser capturada por la violencia para ser reducida a la simple desnudez de un "brote pulsional". Solo así el pensamiento positivista –que está expandido como sentido común del capital– podrá calificar a este fenómeno como "estallido social".

Si, por el contrario, asumimos que la revuelta fue una imagen dialéctica, significa que portó consigo la imagen misma del mundo (en cuanto "mónada"), exhibiendo la tensión inmanente al orden del cual surge. No podía decirse que la revuelta era un simple "brote pulsional" –versión aún caída en el mito– pero tampoco que era la emergencia de un "Pueblo" propiamente soberano que podía dirigir su asalto constituyente –versión inversa a la del mito y, por tanto, coperteneciente a él- a la historia. O bien "brote pulsional" preñado de inconsciencia (Naturaleza) y perteneciente al mito, o bien "Pueblo" (Cultura) profundamente consciente y perteneciente a la historia. En cualquiera de las dos posiciones no hay dialéctica. Solo pensamiento unilateral, homogéneo y vacío que

reproduce la polaridad de la máquina portaliana misma: el polo natural y mítico, y el civilizatorio e institucional. Dos polos de una misma producción, dos polos que son el reverso el uno del otro, pero que ninguno puede comprender la singularidad de la revuelta como imagen dialéctica. Esto significa que, a diferencia de las dos posiciones una y otra vez reproducidas, la revuelta no fue un momento "puro", descontaminado, angélico si se quiere: no hubo simple "brote pulsional" ni "Pueblo" mayor. Ni ángeles (para la izquierda) ni demonios (para la derecha), tan solo imagen dialéctica, materialidad en la que todas las contradicciones del país se condensan en una misma singularidad.

Es en este escenario donde cabe interrogar la aparición del "perro matapacos". En la indistinción entre Naturaleza y Cultura el "perro" irrumpe precisamente como expresión de la potencia de la revuelta. No importa si tal perro falleció antes o después como insiste el discurso positivista. Importa como forma de un animal que convive con los humanos, que los acompaña. Un pequeño dios, acaso como el otrora dios Pan que, según Mónica Ferrando, no proviene ni de las divinidades espartanas ni atenienses sino justamente, de Arcadia, la ciudad en la que el término nómos no remitía a la figura soberana de la apropiación en la que lo humano y lo animal son escindidos, sino a la triple semántica de prado, ley (uso), música (canto): "Pero si el nómos es canto, no puede ser mando", dice Ferrando (2024, p. 93). La revuelta canta, ritma, usa espacios abandonados por la ciudad. Justamente por eso, el "perro matapacos" se convierte así en expresión de la Naturaleza redimida, ya no culpable, no opuesta a la Civilización sino constituyendo un lugar distinto –que la voz de la revuelta dio el nombre de "Plaza Dignidad"– a la polaridad inmanente a la máquina portaliana.

"Plaza Dignidad" ¿qué es? Ante todo, un lugar imaginal que, si bien se apuntalaba en los fríos cementos de Plaza Baquedano, excedía con creces tal nombre y lugar. Imaginal es un lugar en el que la máquina que produce Naturaleza y Cultura se advierte descompuesta y se contrae al punto que el nómos deviene "prado", "uso" y "música". Imaginal no es Naturaleza ni Cultura, ni animal ni humano. Imaginal designa precisamente un lugar monadológico en el que los polos de la máquina se disuelven y con ellos la máquina misma deja de operar. A esta luz, tres asuntos imbricados dan curso en la desactivación de la máquina: la revuelta canta –ese es su nómos; porta consigo al "perro matapacos" como su dios y abre un lugar imaginal que no cabe en el régimen de la representación, una terra incognita, que denominó "Plaza Dignidad".

En cuanto imagen dialéctica, la revuelta no sería más que un "despertar" que solo podía irrumpir si tenía lugar la suspensión de la máquina. Por eso "Chile despertó": el mito portaliano era el que yacía herido por la aparición del perro matapacos como potencia de una Naturaleza redimida. Justamente, el perro, versión chilena del antiguo dios Pan propio de Arcadia y expresión, por tanto,

de que lo que estuvo en juego en la revuelta fue la mutación del nómos desde su lógica apropiadora en la forma portaliana hacia su forma rítmica expresada en el perro matapacos. Una mutación que aparece como tal en la propia revuelta, en la medida que ella es imagen dialéctica y, por tanto, no resuelve, pero si exhibe, el potencial crítico de una nueva época histórica.

Por esto, la máquina portaliana podía haber sido suspendida pero no aniquilada. Es lo que se produjo post-festum: el dios Pan que irrumpía con el perro matapacos devino en la experiencia del pán-ico. Niño cuya deformidad irrumpe en un "intercambio incesante que no admite rigidez alguna entre el ser divino y el ser humano, entre la verdad y la mentira, entre la poesía y la política […]" (Ferrando, 2024, p. 325); el dios Pan porta una violencia expresiva que genera júbilo en los dioses y horror en los seres humanos, intensidad de una potencia que no cabe del todo en la ciudad, que la metrópolis expele, refractaria, como si fuera una peste. Una vez la máquina es interrumpida, el pánico la inunda y la ciudad clama por la restitución del mito.

En otros términos, la multitud chilena –por siglos docilizada por el "peso de la noche" y su talante inercial– se apanicó. No fue miedo, sino pánico. Pánico que sobrevino gracias a la irrupción de la pandemia en plena revuelta. Si la revuelta portaba a Pan en la forma del perro matapacos que implicaba una erótica política que potenciaba los lazos (los abría a su común), la pan-demia será su reverso donde el mito vuelve a cubrirnos y los lazos que se habían abierto como en una gran respiración popular, se cerraban al devenir signo del nuevo peligro: contagio (Eltit, 2024).

Subrayemos el punto: cuando la multitud dio curso a su potencia irrumpió en la forma de una destitución, pero, en lo profundo, eso implicó experimentar su impropia pasividad o, lo que es igual, un proceso de erotización de los lazos, de los cuerpos y de las palabras. Momento erótico en el que sobreviene el "despertar". Por eso, la revuelta desactiva la cesura civilizatoria entre Naturaleza y Cultura constituyéndose en el lugar imaginal en el que se dirime el común de los mundos, abrazados por Eros.

Recordemos: engendrado por Penia y Poros –cuenta Platón en *El Banquete*– la pobreza y abundancia a la vez, la falta y el exceso, singular y plural, mundana e ideal: elemento femenino clave (Eros es traído en *El Banquete* por Diotima, repara Ferrando), en cuanto pone en juego una "erótica política" que habría que leer aquí como pasión entre los mundos, abrazo de mundos entre sí, mixturas que jamás la división del trabajo chilena habría permitido.

Las tres esferas del orden se desestabilizan con la irrupción de Eros: la patriarcal con la irrupción sexo-genérica del feminismo ("sexo"); la colonial con la impugnación de los pueblos originarios ("raza"); y la del capital ("economía") con el proletariado masificado y precarizado. Tres esferas neoliberalizadas que afirman su singular contestación en la calle. Si la revuelta fue Eros y, por tanto,

una mínima afección de los mundos, la pan-demia convirtió esos afectos en amenazas, el calor erótico en la frialdad del virus, justamente, cuando la revuelta podía soportar la destitución de la autoridad (Piñera) gracias a la erótica política de lo común que prevalecía. No pudo soportar, sin embargo, la irrigación pan-démica sobre sus lazos en tanto los lazos se habían constituido en el soporte de la nueva República ("Plaza Dignidad").

El afecto mismo se convirtió en amenaza existencial, porque lo que los dispositivos jurídico-políticos no pudieron neutralizar del todo, si lo hicieron los dispositivos biomédicos que penetraron quirúrgicamente en el campo de los cuerpos para aislarlos haciendo del contacto un peligro. Y así como había irrumpido la revuelta, también lo hizo el pán-ico, el dios Pan que danzaba en la forma del perro matapacos deviene virus y los lazos que enamoraban a los mundos intersectados, se quebraron. Las masas vuelven a su carácter compacto. Los individuos se refugian en sí mismos, las casas, las mascarillas, los detergentes, los jabones, lavan, sacan las huellas del contacto, la memoria de los lazos.

No fue miedo fue pánico. El miedo es normal, pertenece a la época de la cual la revuelta se despide. Es moderno, contractual. El pánico es estructuralmente capitalista, del momento más crítico del capital, donde las masas son exigidas a sacrificarse por nada y donde su devenir compacto las dociliza para separar de ellas todo erotismo posible. Si la revuelta planteó un despertar, la pandemia restituyó el sueño, aferrándose al mito. Y ¿qué fuerza era la única que podía politizar el mito? Justamente, el fascismo. El fascismo es la única política basada en la destrucción de los afectos, el único dispositivo capaz de hacer del pánico una ideología. Así, frente a la posibilidad de la destrucción interna que planteaba el virus –la stásis– el fascismo ofreció una guerra contra otro: la seguridad. Leyó toda la crisis sobrevenida como crisis de seguridad, obturando así las condiciones sobre las que erigió el "despertar". El pánico atrinchera, hace difuminar a la masa salvo cuando ésta es convocada a la guerra securitaria. Y así controla a la masa, expropia su erotismo potencial y la escinde de sí misma –incluso contra sí misma.

La masa huye de sí, la muestra frente al espejo y contempla su otrora felicidad bajo un rostro deformado que nunca más quisiera volver a ver. La erótica política –esa potencia arcádica, para decirlo con Ferrando– desaparece violentamente y el otrora "despertar" sucumbe a la nueva sugestión: la hipnosis de la que el fascismo desempeña la función de ser el mago fundamental. La multitud abrazada a la impersonalidad de su potencia durante la revuelta termina en pánico aferrada a la búsqueda de un líder –un individuo– que pudiera salvarla de su propio peligro, de la amenaza que la masa misma portaba -su ser-lazo, su constitutivo ser-común.

El ser-común es asediado por el dispositivo jurídico-político de la excepción donde policías y militares salen a la calle a contener la revuelta, a lo cual,

se yuxtapondrá la gestión biomédica cuando adviene la pandemia. El quiebre de los lazos producido por ambos dispositivos conduce al pánico. Y así, todos terminan en sus casas, para siempre. Juristas y médicos fueron sacerdotes que expiaban la monstruosidad del ser-común (la revuelta y el virus) y la Naturaleza volvió a envolvernos. La irrupción del Chile "despierto" restituyó el "peso de la noche". Con ello, la culpable violencia y su tortuoso mito nos ofrecerán, nada más, que la misma vida de siempre: sacrificio y orden, sangre y obediencia.

Referencias bibliográficas

Benjamin, W. (1995). *Dialéctica en suspenso. Fragmentos de Historia*. Traducción, introducción y notas de Pablo Oyarzún. LOM.

---. (2012). *Trauerspiel. El drama del barroco alemán*. Traducción de Alfredo Brotons. Abada.

Chitussi, B. (2020). *Imagen y mito. Un intercambio epistolar entre Benjamin y Adorno precedido por Filosofía del sueño.* Traducción de Mercedes Ruvituso y Constanza Serratore. UNIPE.

Eltit, D. (2024). *Laberintos. Escritos sobre literatura, feminismo y política*. Seix Barral.

Ferrando, M. (2024). *El reino errante. La Arcadia como paradigma político.* Adriana Hidalgo.

Karmy, R. (2022). *El fantasma portaliano. Arte de gobierno y república de los cuerpos.* UFRO University Press.

---. (2023). *Nuestra confianza en Nosotros. La Unidad Popular y la herencia de lo porvenir.* UFRO University Press.

Méndez, A. (2020). *Cartas personales de Diego Portales. Estudio y antología.* Editorial Universidad Diego Portales.

Sobre el autor:

Rodrigo Karmy Bolton. Profesor Asociado del Centro de Estudios Árabes y el Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. Publica frecuentemente columnas en diversos medios nacionales e internacionales y ha impartido seminarios internacionales (Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Nacional de Rosario, entre otras) y ha publicado artículos en revistas especializadas y libros en editoriales nacionales como internacionales. Entre 2021 y 2022 fue Director de Investigación de la Facultad de Filosofía y Humanidades, y actualmente se desempeña como director de la Revista de Estudios Árabes. Entre otros, ha publicado los libros *Políticas de la excarnación. Una genealogía teológica de la biopolítica* (2014), *Escritos Bárbaros. Ensayos sobre razón imperial y mundo árabe contemporáneo* (2016), *Intifada. Una topología de la imaginación popular* (2020), y *Palestina sitiada. Ensayos sobre el devenir nakba del mundo* (2025).

Pléyade 37 / enero - junio (2026)
online ISSN 0719-3696 / ISSN 0718-655X
pp. 67 - 74

Piedra Papel Tijera

Begoña Ugalde
Poeta

Ya no sé quién soy
ni qué significa en realidad mi nombre
pero despierto de golpe de ese sueño frágil
como libélula o papel de arroz
que se interrumpe por risas estridentes o peleas
de gaviotas y el camión de la basura
que no puede llevarse todo lo consumido
lo que ya no sirve o no sabemos dónde poner
como por ejemplo un mueble roto
o la inquietud alojada en ese músculo insondable
que llamamos por azar corazón
pero podría también ser piedra papel tijera
serpiente escarabajo lombriz ave del paraíso
que guarda silencio las estaciones frías
pero con la primavera estalla como molotov
flor de ortiga dedal de oro de plata
u otro metal precioso, sobreexplotado
se manifiesta el pulso, se desboca adentro
del pecho un zapateo, mi cuerpo puro temblor
organismo inestable que se extraña y agradece
cada mañana respirar el oxígeno que regalan
las plantas de interior el mar Pacífico
sus moluscos y demás flores de agua
y se calma al estar cerca de otros cuerpos
que conozco y amo y a veces también desconozco
pero me recuerdan que aún soy dueña de mí misma
o al menos una persona capaz de comprender
un poco el ruido ambiente el ruido blanco el ruido
interno, que nos confunde y a la vez ampara
como los primeros rayos
como si fuera obvio que la vida se reanuda
cada vez que amanece
hago el desayuno y abro la ventana de la cocina
para que entre la brisa salada
pongo a calentar los panes el café
y pico las mismas frutas

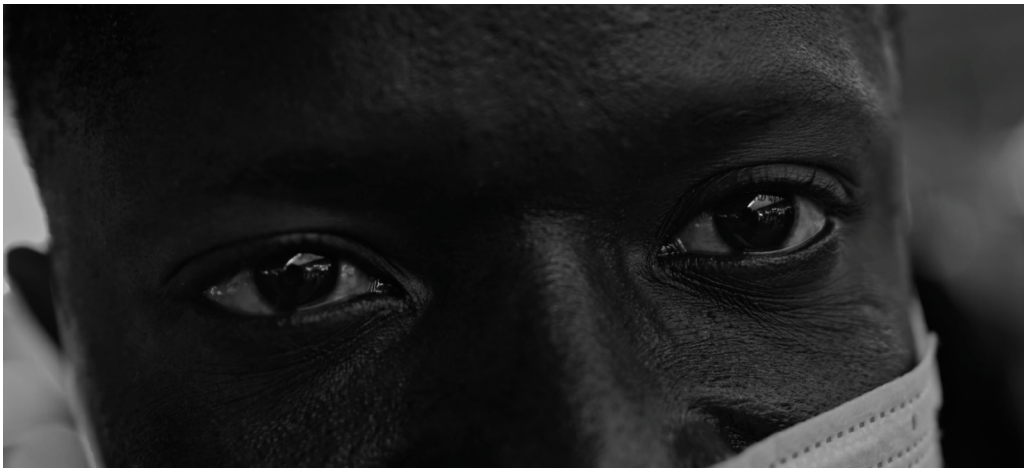
que son en realidad siempre distintas
como cada mañana es distinto el cielo
pero debo recordarme que siempre soy
una madre que confía en esta arquitectura intuitiva
que desafía las leyes y por sobre todo la gravedad

Se abre así otra jornada de pedagogías improvisadas
de horas que se empujan unas a otras
igual que en la fila del concierto
lleno de fanáticos enloquecidos
que arrastran todo a su paso
como los buques de colores primarios
industrias flotantes que avanzan implacables
de un lado al otro del mundo
transportando armas de destrucción masiva
y otros objetos de uso diario
con esa velocidad y fuerza que mata el plancton
y a las ballenas azules que viajan miles de kilómetros
orientándose a través de un canto que no oímos
como la información a la velocidad de la luz
transita a través de cables gruesos por el fondo marino
violando la oscuridad abismal
y sus habitantes monstruosos que posee brillo propio
como nubes transformistas de maquillaje fabuloso
humedad suspendida, fantasmas de agua
más antiguos que las primeras escrituras
que se elevan en silencio gracias al calor que emanan
los demás seres que aún respiran
bajo los cuerpos celestes y sus destellos pálidos

Entonces aprecio las superficies que sostienen mis pasos
me refiero sobre todo al suelo que trapeo usando *Poet*
hasta que refleja el sol y su lenguaje claro
quiero hablar de la luz que entra indecisa por la ventana
y por suerte deshace la bruma (mental) en la atmósfera enrarecida
por los combustibles fósiles, las malas noticias de la radio
la publicidad engañosa, sentencias que clausuran el porvenir
porque dibujan en nosotras y nuestros paisajes internos
fantasías que no nos pertenecen
temores que nos hacen perder fuerza

Cuando empiezan a bailar las sábanas
de algodón y poliéster y otras fibras sintéticas
salgo de casa siempre un poco atrasada
para buscar sustento
y me veo al pasar en el reflejo de una construcción
mitad vidrio mitad ruina cubierta parcialmente
por enredaderas de pasifloras salvajes
que resisten entre las grietas del mural
que dice una consigna que no deja leerse del todo
porque hay otra consigna que se superpone urgente:

PALESTINA LIBRE
ISRAEL GENOCIDA
BOICOT A LAS TRANSNACIONALES
PATRIARCADO Y CAPITAL ALIANZA CRIMINAL
LA MEMORIA ES ESTE MOMENTO
PROHIBIDO OLVIDAR
LO PERSONAL ES POLÍTICO
CUESTIONA TUS PRIVILEGIOS
LA TELE MIENTE
TE QUIERO LIBRE
FUERA LAS FORESTALES DE WALLMAPU
¿DÓNDE ESTÁ JULIA CHUÑIL Y SU PERRO CHOLITO?
RÍOS LIBRES
LIBERTAD A LXS PRESXS POR LUCHAR
LIBERA EL PEZÓN
PELEA COMO NIÑA
PEDALEA COMO NIÑA
ABORTA POR SI SALE PACO
FEMINISMO O BARBARIE
EL FASCISMO MATA
LAS VIDAS TRANS IMPORTAN
RECONÓCETE EN LOS OJOS DEL OTRO
CULTIVA TU MUNDO INTERIOR
CUIDA TU MENTE



Fotografía de Felipe Contreras-Calderón

La voz se quiebra de tanto repetir las mismas lecciones
la mano se cansa de corregir
tareas escolares llenas de faltas de ortografía
entonces me entra el insistente deseo de fuga
contemplo la posibilidad de una fiesta secreta
que nunca encuentro o a la que nunca llego
a la hora porque en realidad no se sabe
dónde empieza y en qué momento
acaba la ceremonia secreta donde nos olfateamos
y bailamos no del todo cerca
PORQUE RECUERDA MANTENER DISTANCIA

Me propongo anotar frases sueltas
que traduzcan la náusea o al menos su advertencia
pero se me olvidan los nombres de las cosas
es que nació muerta nuestra lengua
que se impuso como un templo
sobre los cerros sagrados que ya son templos
que esconden un ritmo originario de mareas
contenido en nuestro léxico huérfano
que permite una comunicación a pura sílaba
aullido risa arcada gemido silbido
y se me olvidan de nuevo los nombres de las cosas
qué debo comprar conseguir a toda costa
cuando me lleno de las mismas preguntas existenciales
como qué vine a hacer aquí

si es que hay algo aún por hacer para salvarnos
o acaso todo esto no es más que un sueño ajeno
donde participo como extra de película independiente
hasta que leo de nuevo consignas asertivas en los muros

MAR PARA QUILPUÉ
AUTOGESTIÓN O MUERTE
TOY XATO DE ESTE CIS TEMA
NECESITO 20 LUCAS
ME CUIDAN MIS AMIGAS
ENAMÓRATE SIN MIEDO
NO TENGO AMIGOS TENGO AMORES
NO TENGO AMORES TENGO AMIGUES
SATÁN ES LA CUMBIA
DIOS ES AMOR
DIOS NO EXISTE
DIOS ESTÁ EN TI
SI NO TE CUIDA EL ESTADO TE CUIDO YO QUE TE AMO
RECONÓCETE EN LOS OJOS DEL OTRO
¿DÓNDE ESTÁ JULIA CHUÑIL Y SU PERRO CHOLITO?
PROTECCIÓN A LAS GUARDIANAS DEL BOSQUE
SEMILLAS LIBRES

BOICOTEA LA TRANSNACIONAL
EVADE EVADE EVADE

Y surgen una vez más las ganas de levantar el pavimento
transformarlo en piedra, papel tijera
que corte el flujo de pensamientos
intrusivos y a la vez luminosos
como un viento inesperado que levanta los vestidos
distingo en una vitrina mi silueta
que parece que se escapa de esta ciudad que me confunde
y se confunde porque en realidad no sabemos
dónde empieza ni acaba la urbanización
que se ramifica hacia los campos como un cáncer terminal
es que nunca es en realidad la misma esta ciudad
cada día cambia como nosotras con las mareas
sus consejos certeros y las barricadas, las encomiendas
de amigas que envían cartas de amor escritas a mano

Tiene pequeñas fronteras internas la ciudad
¿O ya se acabó y no nos dimos cuenta?
porque nunca dice su nombre verdadero
ofrece distintos rostros como las dunas
y los humedales habitados por garzas o pelícanos
que se asoman entre las rocas o por los cerros
indiferentes a nuestra aceleración

Nace el temor cuando no nos reconocemos
parte de un mismo linaje de pájaros antiguos
que han sobrevivido a mandamientos y condenas
en esta zona de sacrificio
aparece el miedo apenas se esconde el sol en el mar
aquello absoluto que entendemos como océano
que susurra en un idioma anterior a esto que llamamos la ciudad
que es también una telaraña luminosa y al mismo tiempo oscura
entramado de cables y ropa tendida y mensajes que vienen
y van volando entre nuestra respiración entrecortada por el humo
y ladridos y esas cosas que se dicen sin pensar tanto
viajando por no sé qué fibra óptica o cables pelados que
nos alertan sobre la posibilidad de un nuevo incendio
porque sobre todas las cosas es inflamable la ciudad
tentada de fuego

¿Es una misma la ciudad?
¿acaso no la multiplica el horizonte que es también abismo?
¿no ofrece en todas las esquinas nuevos agujeros negros?
¿líneas blancas que aparecen y desaparecen dentro de los cuerpos como por arte de magia?
¿mesas y sillas que se reubican para evitar la cachetada del viento en la cara que despeina y enloquece?
¿pasadizos que conducen a otros pasadizos o escaleras?
¿galerías llenas de vitrinas y objetos imposibles en su interior?
¿zonas donde sentarse y zonas donde no puedes detenerte sin ser devorada por otros?
¿o engullida por las quebradas llenas de suculentas mágicas y hierbas fluorescentes que son los poros de esta ciudad que es también una boca enorme que habla dialectos que se inventan y duran solo un día como las mariposas nocturnas?

Me duele el peso de las compras en la espalda brazos espina dorsal
suelto un rato las bolsas y descanso la mirada en pequeñas charcas
de agua estancada vómito o condensación de agua de mar
donde beben las gaviotas
las palomas atemporales
los perros que nadie reconoce como suyos
los insectos oscuros y brillantes
que aún sobreviven en esta ciudad
que es como toda ciudad al fin
y al cabo un puñado de ampolletas
que encandila con sus fuentes
iluminadas por dentro y las columnas
que imitan imperios en decadencia
torres pretenciosas construidas sobre la arena
o veredas irregulares donde transitan personas
que me clavan la mirada
sonríen o siguen de largo

Sostengo toda esa luz difusa
la multiplico en mi interior
porque formo parte de esta ciudad
que me interpela y me agota
pero me ofrece sus alimentos refinados
sus alcoholes insondables
sus frutos impresionantes
de semillas que resisten la sequía
y las mutaciones genéticas

Al final del día intento desprender
una fábula que desmienta
que esta secuencia de acciones
no es más que una simple rutina
cuando subo las escaleras infinitas
irregulares como la jornada laboral
que decido terminar abruptamente
porque los niños y la gata esperan en casa
me dispongo a esperar la micro
siempre saturada de obreros y obreras
y sus canciones de altos y bajos
En el paradero saco con cuidado el teléfono
para chequear la hora, si hay algún mensaje urgente

si acaso va a llover mañana
y aprovecho de sacarme una foto
que cuando voy camino a casa subo a una red social
otra telaraña de luces aún más ruidosa y agotadora

Apenas cruzo el umbral que me devuelve a casa
suelto todo el peso y aparece la gata que exige
explicaciones alimento húmedo y caricias que reparto
entre ella y los hijos que reclaman también atención
y hambre hambre hambre, comida calentita que preparo
mientras reviso tareas escolares llenas de faltas de ortografía
después viene ponerse el pijama, lavarse los dientes
para acostarnos a leer en voz alta un cuento que alimente
alguna ficción que induce al mismo sueño frágil
como libélulas o papel de arroz

Sobre la autora:

Begoña Ugalde Pascual. Es Licenciada en Literatura Hispánica en la Universidad de Chile y Máster en Creación Literaria en la Universitat Pompeu Fabra, Barcelona. Es autora de numerosas obras teatrales, estrenadas en Chile y España. También publicó los poemarios *El cielo de los animales* (2010, Calle Passy), *La virgen de las Antenas* (2011, Cuneta), *Lunares* (2016, Pez Espiral), *Poemas sobre mi normalidad* (2018, Ril), *La Fiesta Vacía* (2019, Tege), *Zahorí* (2020, Lomón), *Marejada* (2025, Piedra Molle) y los conjuntos de cuentos *Es lo que hay* (2021, Alfaguara) y *Economía de Guerra* (2023, Pez Espiral). Su trabajo de escritora se ha complementado con la performance, la docencia y la organización de Festivales de Poesía. Actualmente vive en Valparaíso.

Artículos

Pléyade 37 / enero - junio (2026)
online ISSN 0719-3696 / ISSN 0718-655X
pp. 77 - 86

Para imaginar un mundo después de este, la democracia necesita las humanidades[1]

To Imagine a World After This, Democracy Needs the Humanities

Para imaginar um mundo para além deste, a democracia precisa das ciências humanas

Judith Butler
University of California, Berkeley

Resumen

El presente artículo corresponde a la traducción de una transcripción editada de la conferencia *Democracy and the Future of the Humanities*, dictada por Judith Butler el 4 de diciembre de 2024 en Seúl, coincidentemente un día después de que el presidente Yoon Suk-yeol declarara la ley marcial en Corea del Sur. En esta exposición, Butler aborda las formas de imaginar y temer el futuro, así como también las tensiones de la democracia y los imaginarios contemporáneos asociados al fin del mundo. En relación con la configuración del mundo tal como lo conocemos, subraya el papel central de las artes y las humanidades en el esbozo de parámetros alternativos al orden social dado. Desde esta perspectiva, Butler propone una interrogación crítica de los límites de lo imaginable y de los límites naturalizados como imaginario democrático. Asimismo, analiza la parábola *Zur Frage der Gesetze* de Kafka para profundizar en la cuestión de las leyes, y cuándo y quiénes configuran "el pueblo".

Palabras clave: Imaginar, fin del mundo, humanidades, democracia radical, pueblo.

Abstract

This translated article is an edited transcript of the lecture *Democracy and the Future of the Humanities* that Judith Butler delivered on December 4, 2024, in Seoul, South Korea—coincidentally, one day after President Yoon Suk-yeol declared martial law. In the talk, Butler addresses the frames and forms of imagining and fearing the future, both of democracy and of the end of the

[1] Traducción del inglés al español por Irina Karamanos. Publicación en inglés: Judith Butler: "To Imagine a World After This, Democracy Needs the Humanities" (20 de febrero de 2025). Disponible en: https://lithub.com/judith-butler-to-imagine-a-world-after-this-democracy-needs-the-humanities/. La conferencia completa dictada en Seúl, disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=W7HMmZol3NM&t=32s

world. Regarding the contours of the world as we know it, the role of the arts and humanities is fundamental in suggesting, through imaginative experiments, that the parameters of this world are not the limits of all possible worlds. Butler proposes a critical interrogation of the limits of the imaginable and of the limits naturalized as the democratic imaginary. She explores how those who imagine, fear, or are already living beyond the end of the world—as a threshold/point of reference/vanishing point—depend on the mediation that informs and forms such imagining or fearing. She also analyzes Kafka's parable *Zur Frage der Gesetze* to delve deeper into the question of the law, and into when and who are "the people."

Keywords: Imagine, end of the world, humanities, radical democracy, the people.

Resumo

O presente artigo corresponde à tradução de uma transcrição editada da palestra *Democracy and the Future of the Humanities*, proferida por Judith Butler a 4 de dezembro de 2024 em Seul, coincidentemente um dia depois de o presidente Yoon Suk-yeol ter declarado a lei marcial na Coreia do Sul. Nesta exposição, Butler aborda as formas de imaginar e temer o futuro, bem como as tensões da democracia e os imaginários contemporâneos associados ao fim do mundo. Em relação à configuração do mundo tal como o conhecemos, ela sublinha o papel central das artes e das humanidades em alternativas à ordem social dada. A partir desta perspetiva, Butler propõe um questionamento crítico dos limites do imaginável e dos limites naturalizados como imaginário democrático. Da mesma forma, analisa a parábola *Zur Frage der Gesetze*, de Kafka, para aprofundar a questão das leis, e quando e quem configura "o povo".

Palavras-chave: Imaginar, fim do mundo, ciências humanas, democracia radical, povo.

Recibido: 09 de junio de 2026
Aceptado: 15 de junio de 2026

El comienzo de la democracia
requiere un traslado hacia una ficción necesaria.

Muchas personas jóvenes me dicen que temen que no haya futuro. Cuando preguntan por el futuro, también están preguntando: ¿qué sigue siendo imaginable o qué podemos todavía esperar? Al decir que no hay futuro, o que el futuro solo avanza en la dirección de una destrucción cada vez mayor, seguimos imaginando algo, aunque sea una imagen sombría, una que no muestra señal alguna de esperanza. Si nos estamos imaginando un desenlace fatal, aún estamos imaginando.

Cuando decimos, por ejemplo, que estamos imaginando el fin del mundo, o el fin del mundo tal como lo hemos conocido, estamos imaginando el fin de la imaginación misma. Aquello es sin duda difícil, sino imposible de hacer para la imaginación. Porque una cosa es imaginar un proceso continuo de destrucción y otra bien distinta es sentir que el propio poder de imaginar llega a detenerse, potencialmente destruido por los procesos destructivos que uno está siguiendo. Rastrear la fatalidad sigue siendo anticipar, y eso asume una forma, ya sea una imagen, una secuencia de asociaciones, un conjunto de imágenes, un relato aún por narrar acerca del despliegue de la historia o los nuevos paisajes que ahora tenemos ante nosotros.

Si tenemos una imagen o una historia que comunicar o encontramos una forma, o descubrimos que la imagen o historia ya está tomando forma y que la historia se configuró en uno de los idiomas que hablamos, nadie está prediciendo el futuro en momentos como ese, ya que es la dimensión incognoscible del futuro la que nos tiene más inquietos.

Y así, advertimos que lo que imaginamos está enmarcado y configurado de maneras que respaldan un tipo de interpretación de lo que va a pasar por sobre otra. El marco y forma son centrales para una manera cotidiana de conjetura, una que informa el miedo que sentimos y el imaginar que hacemos. Todo esto ocurre no solo dentro de la mente, sino en las modalidades y objetos a través de los cuales tienen lugar el temer y el imaginar: modos sensitivos de presentación específicos, medios específicos. Estos no son simplemente vehículos para el pensamiento preformado, sino poderes formativos en sí mismos.

Los medios aportan algo al objeto que representan, ya sea el lenguaje de narración, los sonidos perdidos de la historia natural o, en efecto, el futuro de la democracia. El fin del mundo es, como ha argumentado Denise Ferreira da Silva[2], un punto de partida para un nuevo tipo o modo de imaginar, uno que complementa la labor tradicional de la crítica con la de la imaginación. Ella señala[3]:

[2] N. de la T., véase: Ferreira da Silva, D. (2007). *Toward a Global Idea of Race*. University of Minnesota Press.
[3] Ferreira da Silva, D. (2019). *An End to "this" World* (K. Stakemeier y L. Cobangbang, Entrevistadoras). Texte zur Kunst. https://www.textezurkunst.de/articles/interview-ferreira-da-silva/

Me preocupa mucho que quizá no podamos detener el fin de este mundo en el que existimos; me preocupa la demolición de las estructuras democráticas que, aunque limitadas y perversas, proporcionaban al menos un ancla a demandas por justicia social y global (de poblaciones indígenas, migrantes, LGBTI*, no-blancas, de todas partes) y podían (a veces) limitar la violencia total; me preocupa que los insectos y otras especies se estén extinguiendo, que los ríos se estén secando, que los océanos estén siendo asfixiados por el plástico, que el *fracking* esté destruyendo y amenazando con contaminar grandes zonas de agua subterránea. La lista es larga. Sin embargo, estoy comprometida –porque no veo cómo podremos existir de otra manera– con el fin del mundo tal y como lo *conocemos*. Continúa: "Este nuevo mundo tendrá que ser reconstruido y recuperado de la destrucción causada por las herramientas y mecanismos extractivos del capital global".

Por lo tanto, no es solo que imaginar el fin del mundo sigue siendo una forma de imaginar, una señal de su supervivencia o persistencia, sino que una nueva forma de imaginar comienza precisamente en ese fin, considerado como un umbral para un nuevo punto de partida. El mundo que hemos conocido, es el mundo ligado al movimiento hacia una mayor destrucción. ¿Qué hay de un mundo aún por conocer?

Las interrogantes fundamentales de las humanidades sobre qué y cómo expresamos un punto de vista, o creamos una visión del mundo ya están operando cuando nos preguntamos por el futuro e intentamos comprender sus posibles formas. De este modo, las preguntas existenciales más convocantes y urgentes requieren de las artes y las humanidades. No estoy segura de que la democracia y las humanidades se deban algo—no es exactamente una relación de deuda—pero sí se requieren la una a la otra. De hecho, la democracia no puede ponerse en marcha sin el tipo de experimento imaginativo que proporciona la literatura, una perspectiva que surge de la reorganización de coordenadas temporales y espaciales y que sugiere que los parámetros de este mundo no son los límites de todos los mundos posibles.

Imaginar el futuro más allá del fin de este mundo es parte de lo que significa vivir la vida ahora. Esto no implica, a mi modo de ver, una negación de este mundo, sino solo una interrogación crítica de los límites de lo imaginable a la luz de demandas democráticas radicales. Puede ser que el fin que tememos ya esté con nosotros, o que muchos, especialmente aquellos a quienes el mundo nunca perteneció, han estado viviendo más allá del fin del mundo desde hace algún tiempo. Eso es lo que nos dice Ferrera da Silva. Entonces, si ese fin es un límite o un umbral desde el cual imaginar el futuro, es también uno que se mueve más allá de los límites naturalizados como el imaginario democrático para estos tiempos.

Permítanme elaborar brevemente este punto de otra manera. La democracia es aquella forma de gobierno que existe por y para el pueblo. ¿Es el pueblo el que se reúne y decide cómo convivir de la mejor manera, el que hace las leyes bajo las cuales acuerda vivir y el que busca, a través del debate, producir un entendimiento duradero de lo que significa vivir juntos?

Como saben, existen diversas libertades ejercidas bajo condiciones de autogobierno democrático. Las personas son libres de reunirse y desplazarse, de expresar sus opiniones y de afiliarse a grupos políticos. Pero el pueblo no es, por así decirlo, tal o cual grupo político, ni una organización o partido específico. El pueblo tiene varias afiliaciones y se reúne en diferentes lugares con diferentes propósitos, sosteniendo puntos de vista contrapuestos, buscando obtener apoyo para su visión del mundo, incluso para su interpretación de lo que implica la democracia. Pero ¿quiénes son el pueblo?

Es invariablemente diverso, pero bajo condiciones políticas fascistas, nos dice Enzo Traverso[4], esa multiplicidad es negada. Se desarrollan formas de sujeción y exclusión destinadas a restringir la amplitud y la multiplicidad del pueblo. Por ejemplo, en condiciones en las que la ciudadanía se distribuye de manera desigual, es suspendida o queda clausurada, no todo el pueblo es "el pueblo", ya que no todas las personas pueden ejercer aquellas libertades que se supone deben compartirse por igual, incluyendo a quienes se les niega la ciudadanía, o viven bajo estructuras de apartheid, o quienes ven suspendidas sus vidas y libertades políticas en la frontera militarizada o en prisión. Quienes pidieron la destitución del presidente Yoon afirman representar al "pueblo", pero así también lo hacen quienes se reunieron para impedir que la policía los desalojara. ¿Eligió el pueblo a Donald Trump? De ser así, ¿quiénes son el pueblo?

El problema no es solo que el pueblo está dividido en grupos que a menudo afirman ser el pueblo a expensas de otros grupos. "El pueblo" no existe simplemente como grupos constituidos, puesto que es la base misma de la constitución de la comunidad política democrática. En las democracias, el pueblo establece las leyes por las que es regido. De ser así, parece existir y estar haciendo leyes antes de ser gobernado o definido por dichas leyes. Esta "prioridad" parece ser secuencial en las historias que contamos sobre cómo surge la democracia: el pueblo, se dice, que se junta para fundar un Estado o para pedir acceso legal al Estado, y, en este sentido, está separado de la ley y "antes" de ella, ya sea temporalmente previo o espacialmente anterior. De ser así, entonces el pueblo que hace la ley –el *demos* del cual emergen órdenes democráticos– está al margen de la ley en el momento en que elabora la ley por primera vez.

Pero ¿dónde está exactamente y en qué momento de la historia? ¿Qué coordenadas temporales y espaciales lo delimitan? ¿Podemos situarlo en tiempo y

[4] N. de la T., véase: Traverso, E. (2018*). Las nuevas caras de la derecha. Potencia y contradicciones de la etapa posfascista*. (H. Pons, Trad.). Siglo XXI.

espacio? ¿O es esta suspensión de coordenadas temporales y espaciales necesaria para la emergencia de la democracia misma? Tal vez podemos hablar sobre una fábula, como lo ha hecho Thomas Keenan, o quizás una parábola, que reside en el corazón del proceso democrático.

La democracia es el gobierno del pueblo, pero si solo algunas personas están haciendo las leyes o debatiendo cuáles leyes deberían ser, entonces el pueblo no es parte de la democracia, los *sans part* en la perspectiva de Rancière, la parte que no tiene parte. El pueblo fundó el Estado y elabora sus leyes y el Estado y esas leyes se dice que representan la voluntad (Rousseau) o la libertad (Arendt) del pueblo. Ha determinado su orden político como suyo propio, o así dice la historia.

Pero si la autodeterminación política es un poder que pertenece únicamente a un grupo y no es compartido por igual, entonces el resultado no es la democracia, sino la oligarquía o el apartheid. La democracia tiene sentido sólo si todo el pueblo participa por igual en el democrático derecho colectivo de autodeterminación, lo que significa que una democracia digna de su nombre rechazará abandonar a algunas personas a una condición de no participación o a excluirlas de la práctica de construir un gobierno y las leyes según las cuales viven. El ejercicio de la libertad colectiva sigue siendo legítimo si, y solo si, es compartido por igual.

Esta libertad fundacional es postulada como exterior y anterior a la ley, caracterizada tanto por su indeterminación como por su universalidad radical. Esa libertad, en sus formas más iniciales o fundamentales, no está regida por la ley. Crea ley y, así, se determina a sí misma como ley para vencer esa indisciplinada libertad que conocemos principalmente a través de la disidencia y la revolución, donde las personas declaran el fin de ese mundo jurídico, desprendiéndose de sus cadenas, viviendo sin un régimen legal o demandando uno nuevo. Esta fundación de la ley, inubicable y an-árquica, no puede ser correctamente identificada en el espacio y tiempo sin perder su transponibilidad, su potencial de universalización.

Se trata, más bien, según Arendt[5], pero también para Denise Ferreira da Silva, de *un experimento* en el tiempo y el espacio, no de un período histórico que cualquiera pueda realmente ubicar en los mapas preestablecidos. Es una escena hipotética, una postulación imaginaria, a veces presentada como un estado de naturaleza o un "otro lugar" imposible o una ficción necesaria, que no es lo mismo que una mentira.

No hace falta decir que imaginar por fuera de las leyes por las que fuimos formados o descartados, exige una cierta de-construcción de quienes somos

[5] N. de la T., véase: Arendt, H. (2006). *Los orígenes del totalitarismo* (G. Conesa, Trad.). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1951) y Arendt, H. (2018), "La decadencia del Estado-nación y el final de los derechos del hombre", en *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal* (C. Ribalta, Trad.). Lumen. (Obra original publicada en 1963), especialmente para el concepto de la "ficción necesaria".

dentro de la letra y de la cultura de la ley, una forma de pensar por fuera, o en contra, de las leyes por las que fuimos formados y/o borrados, lo cual significa pensar contra nuestra propia formación para formar algo nuevo. Este desdoblamiento de crítica e imaginación nos transporta fuera de la ley hacia un conjunto desconocido de coordenadas temporales y espaciales o nos posiciona ante la ley cara a cara para interrogar su legitimidad.

El comienzo de la democracia requiere un traslado hacia una ficción necesaria. Aquí vemos de nuevo cómo la democracia, y la cuestión de la legitimidad, se basa en un tipo de imaginar. Y si hemos de imaginar de otro modo, esto es, pensar en nuevas maneras en las que podrían formarse comunidades políticas que realizaran más plenamente los ideales de la democracia, requerimos la imaginación. Transformación, disenso y revolución son imposibles sin imaginación colectiva. Y la democracia requiere precisamente esto: una forma de reunión colectiva en tiempo y espacio imposibles.

"El problema de nuestras leyes" es una parábola escrita por Kafka en 1920 y su título en alemán es *Zur Frage der Gesetze*: sobre o hacia la cuestión de las leyes[6]. En esta parábola, un narrador trata de describir la situación en que vive, donde el acceso a las leyes que rigen al pueblo está restringido para unos pocos. Los nobles (*die Adelsgruppe*) son los únicos que tienen acceso a la ley y el narrador se esfuerza por explicar por qué esto debe ser así. Es correcto, e incluso justo, que solo los nobles tengan acceso a la ley porque son quienes saben cómo preservar y cuidar la ley. El narrador pertenece al pueblo y así, no tiene acceso a las leyes. Aun así ofrece un metacomentario sobre las leyes, tomando una forma parabólica.

Algunas personas, nos dice, cuestionan la jerarquía y exclusión social de este sistema legal. Para ellos es injusto que las personas estén gobernadas por leyes a las que no tienen acceso, leyes que tienen prohibido conocer. Y mientras algunos se contentan con esta situación, confiando en las funciones de cuidado de la nobleza, otros han comenzado a desarrollar lo que podríamos llamar más adecuadamente: posiciones críticas, incluso motivos de protesta. La voz narrativa vacila entre defender el *statu quo* y adoptar el punto de vista que cuestiona el *statu quo*. Vacila a lo largo de todo el texto.

Esta narración sucede en ningún lugar o tiempo particular que podamos reconocer. No se nos entrega ninguna pista sobre en qué siglo estamos o qué país podría ser. Que suceda en ninguna parte significa que su forma está abierta a un sinnúmero de interpretaciones y adaptaciones históricas. Una forma transponible o, más bien: la transponibilidad está integrada en su forma. En este sentido, la forma es anti-contexto, pero abierta a una contextualización indefinida.

[6] N. de la T. Para otra lectura donde Judith Butler analiza en específico este texto de Kafka, véase: Butler, J. (2011). *The problem of our laws. European Graduate School*. Para otras publicaciones de Butler sobre Kafka, véase: (2014) *¿A quién le pertenece Kafka?* Palinodia. Para revisar algunos escritos donde Kafka aborda el problema de la ley, véase *Vor dem Gesetz* (Ante la ley) o el cuento *Das Urteil* (La condena).

Quienquiera que sea el pueblo, tienen, en su mayoría, una relación de desconocimiento respecto de la ley que los mantiene unidos. No tener acceso a la ley es lo que lo define como pueblo, el claro anverso del imaginario democrático que han ofrecido Rousseau y Arendt. El narrador comenta que es tortuoso para nosotros, el pueblo (*Qual fuer uns*) no conocer las leyes por las que se nos gobierna o las deliberaciones que conducen a que se nos gobierne de una u otra manera. En tal forma o bajo tales condiciones, la estructura de la comunidad política es tal que el pueblo se define como aquellos que no tienen acceso a la ley.

La situación no es de democracia y sin embargo, hay algo llamado el pueblo, fuera de la ley, una parte del cual está planeando algunas protestas, exigiendo que les de acceso, exigiendo, un tanto extravagantemente, que las leyes pertenezcan al pueblo. De este modo, desafían la ley de exclusión sobre la cual está construida la comunidad política. Y algunos llegan a comprender que los nobles tienen este poder solo porque se lo otorgan a sí mismos. No hay ley aparte de la afirmación de la ley por parte de los propios nobles: "Lo que hacen los nobles es ley" (*Was der Adel tut, ist Gesetz*). ¡Esa es la ley!

Un grupo pequeño concluye que la ley es simplemente lo que los poderosos dicen que es. O más bien, algunos obtienen poder al afirmar que ellos son la ley. No hay una ley superveniente a la que uno puede recurrir para corregir o revisar esa afirmación performativa (ilocucionaria) de la ley. De ello podrían derivarse múltiples conclusiones, como revolución, anarquismo, democracia radical.

En el párrafo final, se formula una contradicción (*Widerspruch*): cualquier grupo que repudiara (*verwerfen*) toda creencia en las leyes y en la nobleza, contaría con el apoyo de todo el pueblo; sin embargo, semejante grupo no podría llegar a existir porque nadie se atrevería a repudiar a la nobleza. En otras palabras, el pueblo cuenta con el conocimiento necesario para repudiar o derrocar esta operación de poder, pero no se atreve a actuar conforme a lo que sabe, porque teme una vida sin la nobleza, porque los nobles son la ley que conoce. La pérdida de los nobles sería el fin del mundo, ese mundo, el mundo que se ha conocido. Cabe preguntarse: ¿qué es la vida sin la nobleza? No se nos da ninguna imagen de tal vida, salvo por la figura que nos da Kafka de *un espacio para respirar*, sugiriendo que esta versión de la ley siempre ha sido una soga al cuello.

El narrador de Kafka resume la situación afirmando: "Vivimos sobre el filo de este cuchillo" (*Auf dieses Messers Schneide leben wir*). Sería difícil, bajo las mejores condiciones, vivir sobre el filo de un cuchillo y sin duda aún más difícil lo sería para una pluralidad. Desde el comienzo de la parábola no hemos tenido idea de donde vive el pueblo, y resulta ser ciertamente, un topos tortuoso.

Hay un cuchillo particular sobre cuyo filo vive el "nosotros", y este parece, sin duda, un lugar invivible, un lugar de riesgo y amenaza perpetuos. Vivimos, en otras palabras, en un lugar que no es lugar, sino más bien, un instrumento

cortante, perpetuamente expuestos a un potencial desmembramiento o aniquilación, y a un imaginar que requerirá coraje y que, sin duda, parece al principio aterrador y absurdo. Permanecemos dentro de la parábola que brinda las condiciones formales de su propia lectura, pero la parábola parece tratar sobre una ley que pretende hacer lo mismo. ¿Es la parábola la que captura la ley o es la parábola capturada por la ley?

Consideren, entonces, que nuestro liderazgo [de la MLA[7]], el que está justo aquí, nos dice que está obligado a suprimir derechos democráticos al debate por razones –financieras– que lamentablemente no pueden ser compartidas, y que no puede revocar su acto de censura porque existen leyes que prohíben tal reversión, incluso si se justifica. Y, sin embargo, no se nos entregan esas leyes; no se exponen, se ocultan y simplemente se imponen.

Así, aquellos privados de conocimiento de la deliberación, de la evidencia, incluso de la transparencia de la ley, son ahora "el pueblo[8]" —o quizás los miembros—, como quienes viven sin conocimiento de las leyes que los privan de libertad y del conocimiento a la vez. Tenemos entonces, una razón inmediata para preguntarnos cómo la parábola informa a la democracia, y cómo la democracia depende de parábolas como estas. Las humanidades y la democracia. Ciertamente.

[7] N. de la T. La sigla MLA significa *Modern Language Association* y el debate al que se hace referencia puede encontrarse en: https://lithub.com/8-former-modern-language-association-presidents-call-for-bds-vote/

[8] N. de la T., véase: Badiou, A., Butler, J., Didi-Huberman., Khiari, S., y Rancière. (2014). *¿Qué es el pueblo?* LOM Ediciones.

Sobre la autora:

Judith Butler. Es Distinguished Professor de la Escuela de Posgrado de la Universidad de California, Berkeley, donde también ocupó la Cátedra Maxine Elliot en el Departamento de Literatura Comparada y el Programa de Teoría Crítica. Obtuvo su doctorado en Filosofía por la Universidad de Yale en 1984. Ha publicado más de veinte libros, con traducciones a más de veintisiete idiomas, entre los que se incluyen: *El género en disputa*: *El feminismo y la subversión de la identidad* (1990), *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"* (1993), *Mecanismos psíquicos del poder: Teorías sobre la sujeción* (1997); *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia* (2004); *Deshacer el género* (2004); *¿Quién le canta al estado-nación?: Lenguaje, política, pertenencia* (con Gayatri Chakravorty Spivak, 2008); *Marcos de guerra: Las vidas lloradas* (2009); *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism* (2012); *Desposesión: Lo performativo en lo político* (en coautoría con Athena Athanasiou, 2013); *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea* (2015) y *¿Qué mundo es este? Fenomenología y pandemia* (2022). El libro más reciente es *¿Quién teme al género?* (2024).

Pléyade 37 / enero - junio (2026)
online ISSN 0719-3696 / ISSN 0718-655X
pp. 87 - 115

The Rule of Law as Concrete Order: From Neoliberal Capture to Postliberal Weaponization of Constitutionalism

El Estado de derecho como orden concreto: de la apropiación neoliberal a la instrumentalización posliberal del constitucionalismo

O Estado de Direito como ordem concreta: da apropriação neoliberal à instrumentalização pós-liberal do constitucionalismo

Miguel Vatter
Deakin University

Abstract

This article puts forward a hypothesis as to what links neoliberalism to postliberalism, despite the apparent opposition between liberalism and illiberalism, globalism and nationalism, free market and homeland security that these ideologies mobilize. The hypothesis is that they both share a conception of the law as "nomos" or "concrete order," opposed to democratic legislation, as well as an imperial interpretation of the "law of nations." The article discusses the idea of law as "nomos" in relation to Carl Schmitt and traces its deployment in Friedrich von Hayek's neoliberal conception of jurisprudence and in Adrian Vermeule's recent, postliberal "common good constitutionalism".

Keywords: Neoliberalism, postliberalism, nomos, imperial presidency, Schmitt, Vermeule.

Resumen

Este artículo plantea una hipótesis sobre qué vincula al neoliberalismo con el posliberalismo, a pesar de la aparente oposición entre liberalismo e iliberalismo, globalismo y nacionalismo, libre mercado y seguridad nacional que estas ideologías mobilizan. La hipótesis es que ambas comparten una concepción del derecho como "nomos" u "orden concreto", en contraposición a la legislación democrática, así como una interpretación imperial del "derecho de gentes". El artículo analiza la idea de la ley como "nomos" en relación con Carl Schmitt y rastrea sus aplicaciones en la concepción neoliberal de la jurisprudencia de Friedrich von Hayek y en el reciente "constitucionalismo del bien común" posliberal de Adrian Vermeule.

Palabras clave: Neoliberalismo, posliberalismo, nomos, presidencia imperial, Schmitt, Vermeule.

Resumo

Este artigo apresenta uma hipótese sobre o que liga o neoliberalismo ao pós-liberalismo, apesar da aparente oposição entre liberalismo e iliberalismo, globalismo e nacionalismo, mercado livre e segurança interna que estas ideologias mobilizam. A hipótese é que ambas partilham uma conceção do direito como "nomos" ou "ordem concreta", em oposição à legislação democrática, bem como uma interpretação imperial do "direito das nações". O artigo discute a ideia de lei como "nomos" em relação a Carl Schmitt e traça os seus usos na concepção neoliberal da jurisprudência de Friedrich von Hayek e no recente "constitucionalismo do bem comum" pós-liberal de Adrian Vermeule.

Palavras chave: Neoliberalismo, pós-liberalismo, nomos, presidência imperial, Schmitt, Vermeule.

Recibido: 19 de marzo de 2026
Aceptado: 09 de mayo de 2026

Introduction: the jurisprudence of nomos from neoliberalism to postliberalism

If the history of the history of neoliberalism is written one day, then the question of the "rule of law" will likely be seen to mark a caesura in the kinds of discourse written about this movement.[1] Before World War II many of the thinkers who would be later classified as "neoliberals" understood themselves to be reacting against socialist-inspired "command" or "planned" economies and advocated a conservative return to the classical principles of "laissez-faire" economics. But during the war and after the foundation of the Mont Pélérin Society in 1947 they began to understand themselves as revolutionary thinkers intent on bringing about an entirely new "liberal social order" (Hayek) to replace the social-democratic form of capitalism adopted by welfare states. The key shift from conservative to revolutionary mindset, so I argue, is to be located with the renewed attention to the *normative* conception of order that underlies formal and positive law and is presupposed by any system of political economy. Normative order refers to a "rule of law" that is established prior to written constitutions and positive legislation, and is genealogically to be traced back to the ancient Greek conception of law as *nomos*. The *nomos* denotes the appropriation, distribution and cultivation of a territory that lies at the basis of any legitimate use of violence and makes possible a political community.[2]

The *nomos*-based approach to understanding institutions was re-introduced into 20th century legal thought in the 1930s by Carl Schmitt and Leo Strauss, who translated it as "concrete order."[3] After World War II, the "nomothetic" understanding of law became central to Friedrich Hayek's influential formulation of neoliberal thought.[4] If, as Wendy Brown puts it, neoliberalism is "a peculiar form of reason that configures all aspects of existence in economic terms," (Brown, 2015, p. 17) this is ultimately possible only because with Hayek and others, political economy took an "institutionalist" turn based on the conception of law as *nomos* and concrete order, whose immediate origins are to be found in Schmitt's critique of legal formalism and liberal democracy. Michel Foucault was among the first to register the shift from an economic to a juridical logic within neoliberal discourse, an insight that was possible thanks

[1] See (Mirowski & Plehwe, 2009), (Slobodian, 2018) and (Cooper, 2026) on neoliberalism as a movement of global reach.

[2] On this conception of nomos, see (Schmitt, 1995) and (Schmitt, 2003). For discussion, see (Vatter, 2014) and (Meierhenrich & Simons, 2016).

[3] See (Schmitt, 2004) and (Strauss, 1995). For Hayek's late reconstruction of his theory in terms of "nomos" see (Hayek, 1973). Recent discussions of the rule of law in neoliberalism like (Biebricher, 2018, pp. 49 and 104) quickly mention *nomos* but do not delve into its significance for the functioning of law and political economy in neoliberalism.

[4] I refer to my previous study (Vatter, 2018) from which I draw here.

to his interpretation of governmentality as *nomos*-based, i.e., derivative from a "pastoral" logic of power (Foucault, 2009). In the 1979 course on "the birth of biopolitics" Foucault establishes the hypothesis that neoliberalism reconceived neo-classical political economy based on the idea of "the principle of the rule of law in the economic order [*État de droit économique*]" (Foucault, 2008, p. 171),[5] where the Austrian, German and North American variants of neoliberal doctrine could be distinguished, among other things, as a function of their distinct understandings of the *nomos*.[6]

With the current crisis of neoliberalism and the rise of "illiberalism" and "alt-right" discourses, coalescing in the Trump administrations, interpreters have asked whether there exists a connection between neoliberal and postliberal ideologies.[7] In this article I argue that the connection lies in the continued reliance on the "planetary" or "globalist" reach of the idea of *nomos*.[8] That neoliberal experiments began in earnest in the "global South" was not only a consequence of the failure to successfully implement the anti- and de-colonial principles of "development economics." It also revealed that neoliberal constitutionalism rested on a Schmittian narrative of globalization as the imposition of an imperial and colonial "nomos of the Earth."[9] The link between an imperial understanding of *nomos* and the neoliberal "world order" has recently been revisited by historians of international law like Martti Koskenniemi in relation to the juridico-economical dynamics first worked out by Francisco de Vitoria in his justification of the Conquest of the Americas on the basis of *ius gentium* (the law of nations).[10]

By claiming that "tariffs" is the "most beautiful word in the dictionary," the Trump administrations have set out to destroy the neoliberal confidence in catallaxy, viz. the belief that peace can be brought through international commerce, and in the process they have called into question the "rules-based" interna-

[5] Foucault clearly states that *neoliberalism* contains two dynamics, one that introjects legal discourse into economics, and the other that projects economics into other social spheres. As he says, on the one hand, neoliberalism tests the hypothesis that "the overall exercise of political power can be modelled on the principles of market economy" (Foucault, 2008, p. 131); on the other hand, neoliberalism works from the beginning by denying the "naturalness" of economic relations, and instead posits the principle that the juridical "informs" the economic: "the economy must be a game: a set of regulated activities… but in which the rules are not decisions which someone takes for others. It is a set of rules which determine the way in which each must play a game whose outcomes is not known by anyone. The economy is a game and the legal institution which frames the economy should be thought of as the rules of the game" (Foucault, 2008, p. 173).

[6] For Hayek as a thinker of the rule of law, see (Dyzenhaus & Poole, 2015), which however fails to recognize the priority of Foucault's analysis. Neither Foucault nor the idea of nomos are mentioned in (Slobodian, 2018).

[7] See for example (Slobodian, 2025), which focuses on the recovery of a socio-biological conception of "nature" to bridge Hayek with the alt-right movement. Slobodian, however, does not acknowledge the role played by a conception of nature drawn from "classical natural right," which is directly related to the notion of *nomos*, and is found in (Deneen, 2019), one of the manifestos of postliberalism.

[8] On the failure of development economics and the rise of neoliberalism, see the prescient analyses found in (Hirschman, 1981). On the "global" character of neoliberalism, see (Hardt & Negri, 2000).

[9] On Schmitt and postcolonial thought, see (Kalyvas, 2018).

[10] See (Koskenniemi, 2021).

tional order" that rested on Vitoria's "liberal" interpretation of the *ius gentium*. By focussing on the recent work of the Harvard law professor Adrian Vermeule and drawing links to Trump's recasting of the Monroe Doctrine, I show that "postliberal" attacks on "globalists" do not signal a retreat from empire to nation but rather reflect an equally "global" extension of *nomos*-thinking at the heart of the illiberal or alt-right understanding of constitutionalism. Vermeule's thought is symptomatic of the new postliberal conception of *nomos* that was developed in order to support Trump's culture war against "globalists." But postliberalism is no less "globalist" than neoliberalism was: postliberalism is the form taken by neoliberalism when it becomes self-conscious, that is, when it sets as its highest good the protection of the imperial *nomos* that made its political economy possible in the first place.

On the priority of normative order over legislation in Schmitt and Neoliberalism

Hayek distinguishes between two senses of social order: one that is imposed deliberately and through hierarchical organization, the other which he calls "spontaneous order" or "catallaxy", a Greek term which means a "peaceful" way of "connecting" people by making possible uncoerced "exchanges" between them (Hayek, 1984). The "spontaneous order" of free markets is one example of catallaxy. "The central concept of liberalism is that a spontaneous order of human activities, much more complex than any order which could be made by a deliberate action, shall form by itself under recognized universal rules of just conduct that protect the private domain of individuals" (Hayek, 1984, p. 365). The salient point here is that the "spontaneity" of order is generated in and through one kind of law, which Hayek calls *nomos*, and stands in tension with another kind of law, which he calls *thesis*, and is identified with "legislation".[11] The former is "nomothetic" – it seeks to conduct the way in which individual actors choose to pursue their own interests without imposing any ends; the latter is "teleocratic" – it imposes substantive, collective purposes to which individuals must subject their self-guided pursuits. For Hayek the "rule of law" is conducive to "liberty" only when law is understood as *nomos*: this allows for "spontaneous order" as "an effective co-ordination of human activities without deliberate organization from a commanding intelligence" (Hayek, 2011, p. 229). By contrast, "legislation" – even one generated by a democratic government – always "requires that some should give orders and others obey" (Hayek, 2011, p. 229). It follows that for Hayek, an

[11] Hayek also formulates this distinction as that between a "nomothetic" and a "teleocratic" conception of the law (Hayek, 1973, p. 188).

authentic "liberal social order" will be one in which legislation transmutes itself into the "regulation" of conditions that allow for the self-generation and preservation of spontaneous orders: "the task of the lawgiver is not to set up a particular order [legislation/MV] but merely to create the conditions in which an orderly arrangement can establish and ever renew itself…. All that is required is a limited regularity in its behaviour; and the purpose of human laws we enforce is to secure such limited regularity as it will make the formation of an order [nomos/MV] possible" (Hayek, 2011, p. 230).[12]

Foucault's lectures on neoliberalism were among the first to direct attention to the essential and internal connection between "free" markets and law as *nomos*. Previously, neoliberalism was understood as a species of libertarianism characterized by a "negative" conception of liberty as freedom from law.[13] After Foucault's analysis, neoliberalism shows itself as a theory of governmentality, viz., a series of tactics and dispositives designed to "conduct the conduct" of individuals as actors in a civil society characterized by "free markets". Hayek in fact calls *nomos* the "rules of conduct." For neoliberalism "liberty" becomes a consequence, rather than a presupposition, of a way of being governed by law as *nomos* prior to and outside of positive democratic legislation.[14]

Hayek credits thinkers of the Scottish Enlightenment like James Steuart, Adam Ferguson, Adam Smith and David Hume for "the discovery that there exist orderly structures which are the product of the action of many men but are not the result of human design" (Hayek, 1973, p. 37). What distinguishes "neoliberalism" from these classical "liberal" thinkers is the additional hypothesis that "the formation of spontaneous orders [free market/MV] is the result of their elements following certain rules [*nomos*/MV] in their responses to their immediate environment" (Hayek, 1973, p. 37).[15] Hayek's doctrine stands or falls on the nomothetic foundation of economic action.[16] In this sense, Hayek's neoliberalism is closely related with the "Ordoliberal" school and its polemic against classical "laissez-faire" doctrine which believes in the independence of free markets from regulation.[17] Classical liberalism becomes "neo-liberalism" when the meaning of jurisprudence no longer depends on a system of "natural" rights but is understood as the search for those rules or principles of law/*nomos* that underpin the "natural system of interests."

[12] As Biebricher puts it: "the neoliberal problematic concerns the political and social conditions of possibility for functioning markets" (Biebricher, 2018, p. 35). But notice that the legal aspect is here not emphasised in this last formulation. Biebricher's account of the "political theory" of neoliberalism takes up its conceptions of "the state, democracy, science and politics" but not of law per se.

[13] For examples, see (Kukathas, 1989) and (Caldwell, 2005), among others.

[14] On governmentality, pastoral power and neoliberalism, see also (Dean, 2013) and (Lemke, 2019).

[15] I draw here from my more extensive analysis in (Vatter, 2018).

[16] See Hayek's critiques of other economic and legal discourses that do not recognize the importance of law as nomos (Hayek, 1973, pp. 65ff, 135ff).

[17] The rejection of classical "laissez-faire" economics in neoliberalism is the main point repeated by Slobodian and Biebricher in their recent books.

These rules or principles derive from a "pastoral" conception of power in which the economic "disposition" of a "population" over a "territory" was designed to provide "security" to the reproduction of its form of life. Hence Foucault's definition of this form of power: "power that has populations as its target, political economy as its major form of knowledge, and apparatuses of security as its essential technical instrument" (Foucault, 2009, p. 108). In *The Birth of Politics* it becomes clear that the meaning of "security" in neoliberalism entails establishing the conditions of control of conduct that make it possible for the individual to be "free and responsible," that is, to be "sovereign," in a capitalist civil society or "system of natural interests" characterized by the workings of "free markets" that turn everyone into a means of everyone else's self-preservation. The conditions by which the workings of free markets are "securitized" for the population take the paradoxical form of non-interventionist state regulations, for which Foucault coins oxymoronic neologisms like "la politique sociale privatisé," "un gouvernement de société," "une politique de société" (Foucault, 2004, p. 150-151). Foucault refers in this context to one of the key thinkers of German Ordoliberalism, Alexander Rüstow, who employs the term *Vitalpolitik* to describe the kind of biopolitical controls of society required by a free market economy (Foucault, 2004, p. 152).[18]

This biopolitical conception of security does not contradict Hayek's claim that a "free market" works because of competition, and competition is not premised on the givenness of equilibrium but on the role of "unpredictable" factors related to the "freedom," "creativity" and "responsibility" of the economic actor understood as an entrepreneur. The entrepreneur's conduct is normative because they are routinely placed in the situation of having to decide where to invest their energies and capital and where not to, what to select, strengthen, and help live, and what to ignore, cast aside and let die. In this sense, the neoliberal ideal of entrepreneurship remains bio-political.

Roughly at the same time that Foucault was lecturing on neoliberal governmentality, Albert Hirschman offered his own genealogy of neoliberalism as an answer to Max Weber's problem of the "legitimacy" of capitalist accumulation (viz. the problem of the "ethics" of capitalism). Like Foucault, Hirschman also identified the rule of law as the crucial element in the neoliberal deployment of "free markets" (Hirschman, 2013).[19] For Hirschman, capitalism originated as an answer to a political question: how could one guide the conduct of human beings and restrain their "destructive passions" when both Christian religion and Greek philosophy had failed to do so? (Hirschman, 2013, p. 15). Hirschman's hypothesis is that the solution consisted in adopting the "principle of counter-

[18] See now the discussion of *Vitalpolitik* in (Biebricher, 2018: 41-46) but without any reference to the biopolitical context of these proposals. For a different understanding of how this "vital politics" is focussed on the family and joins together with neoconservative "family values", see (Cooper, 2017).

[19] This "ethical" motif in the discourse of neoliberalism is now picked up in (Whyte, 2019).

vailing passion" where government disposes one set of "innocuous" passions against another set of "dangerous and destructive" passions (Hirschman, 2013, p. 20). The "good" passion was reinterpreted in terms of the pursuit of one's "interests." Finally, it became possible for republican governments to establish the revolutionary "constitutional engineering" in terms of "checks and balances".[20]

The analysis of interests had two great advantages for the art of government. First, it allowed for the "predictability" of human behaviour and so for governing the conducts of individuals. As Hirschman cites James Steuart: "were a people to become quite disinterested: there would be no possibility of governing them" (Hirschman, 2013, p. 50). For Hirschman, the concept of "interest" rendered people "transparent" to each other. In turn, this allowed for the outcomes of interactions to be calculable, making it possible for "the possibility of a mutual gain" to emerge "from the expected working of interest in politics". (Hirschman, 2013, p. 50). This principle of "mutual gain" would later be transposed into economic transactions by 19th century political economy and become the foundation for the justification of "free markets" as an essential component of human freedom, all the way to Friedrich Hayek and Milton Friedman.[21]

The second advantage of the introduction of interest into governmental reason is closely related to the above point: it allowed the pursuit of gain to be re-valued as a "harmless" pursuit compared with conquest and war-making (Hirschman, 2013, p. 56). From here derived the central idea, found in both Montesquieu and Kant, that money-making and commerce were "innocent and doux" and that the free commerce (of commodities but also of opinions) not only "polishes" the conduct of citizens and permits for a "civil society" but is also the basis of international peace. Montesquieu joins together the advocacy of the apparatus of "doux commerce" with the apparatus of "checks and balances" in order to bring about a definitive limitation of the sovereign power of the state, and so a "constitution of liberty".

It is no surprise that Hayek in particular advances the neoliberal agenda by a complex reappropriation of republican ideals of constitutionalism and rule of law that is ultimately employed against democratic legislation. Republican political independence is reframed as the independence of markets from state interference. Thus, Hayek's central argument is that the American colonies embarked on their revolution as a reaction to the "principle of parliamentary sovereignty unlimited and unlimitable" (Hayek, 2011, p. 261). It is against this sovereignty that they set up the ideal of a "limited constitution" i.e., "the idea of a constitution limiting the powers of government" (Hayek, 2011, pp. 264, fn.211).

[20] "The comparatively novel thought of checks and balances gained in persuasiveness by being presented as an application of the widely accepted and thoroughly familiar principle of countervailing passions" (Hirschman, 2013, p. 30).

[21] See now the discussion in (Whyte, 2019).

Hence Hayek's general avoidance of the idea of a people's constituent power or popular sovereignty. Only in one place in *The Constitution of Liberty* does Hayek mention the fundamental idea of "power of the people": "The formula that all power derives from the people referred not so much to the recurrent election of representatives as to the fact that the people, organized as a constitution-making body, had the exclusive right to determine the powers of the representative legislature. The constitution was thus conceived as a protection of the people against all arbitrary action, on the part of the legislative as well as the other branches of government" (Hayek, 2011, p. 266). When interpreted as *nomos*, the republican constitution is employed by neoliberalism as a device to supplant the will of the people and its legislative activity in favor of judge-made laws that "secure" the distribution of property effected by the "free market". Returning to an old debate between Smith, Hume and Rousseau as to whether laws came before judges or judges before laws,[22] Hayek argues that judges are instruments of the *nomos*, rather than of the legislative will of a people: the judge "is called in to correct disturbances of an order that has not been made by anyone and does not rest on the individuals having been told what they must do [by legislation/MV]…. The judge is an institution of a spontaneous order" (Hayek, 1973, p. 95). Conversely, "the 'law' that is a specific command, an order that is called a 'law' merely because it emanates from the legislative authority, is the chief instrument of oppression" (Hayek, 2011, p. 224).

The "order" or *nomos* that judges are meant to re-establish even against the democratic will of the people is ultimately an order of appropriation. Law as *nomos* "make it possible at each moment to ascertain the boundary of the protected domain of each and thus to distinguish between the *meum* and the *tuum*" (Hayek, 1973, p. 107). Referring to the Roman law maxims of Ulpian, Hayek recognizes the connection between the protection of property and "the aim of rules of just conduct [which] is to assign to each his due [*suum cuique tribuere*]." But Hayek denies that Ulpian's maxim warrants the redistribution of property for the sake of social justice or for attaining the common good (Hayek, 1973, p. 377). For the point of law as *nomos* is to establish what (already) belongs to each, rather than to determine what everyone ought to share in common. For Hayek, only the action of an individual can be just or unjust, depending on whether the act is in accordance or not with the judge-made law. But since the way in which a free market distributes goods obeys no one's intention, then there is no sense in saying that the market is either just or unjust. The preoccupation with distributive justice, and thus the desire to unduly interfere in the workings of the market, is for Hayek exclusively to be placed on the shoulders of a teleocratic conception of the law as organization of the state, that is, on the public law understood as a political constitution. For Hayek, the neoliberal rejection of sta-

[22] On the history of this debate, see (Hont, 2015).

te intervention into markets pushes back against "the progressive penetration into private law by public law during the course of the last eighty or hundred years…. [which] has meant a progressive substitution of rules of conduct by rules of organization" (Hayek, 1973, p. 190). I shall discuss below how postliberalism is decisively oriented by the rejection of the neoliberal capture of public law for private ends.

On neoliberal rule of law and dictatorship

Montesquieu's formula for the rule of law is this: "so that there may be no abuse of power, it is necessary that, through the disposition of things (*par la disposition des choses*) power be stopped by power" (Hirschman, 2013, p. 78).[23] Both Foucault and Hirschman point out that law as *nomos* refers to this idea of a "disposition of things" that generates order and security for a given population. I have been arguing that Hayek's understanding of neoliberal rule of law adopts this conception of *nomos*. However, in Hayek's idea that a constitutional order must preserve a more primordial appropriation and division of property into "mine" and "thine" there appears the debt to Schmitt's reading of the archaic sense of *nomos* as characterized by a primordial violent appropriation.

More or less in the same years that Foucault put forward his hypothesis, Renato Cristi – perhaps the first political theorist to attempt a theoretical understanding of Augusto Pinochet's 1973 coup in Chile and its establishment of the first neoliberal regime/constitution in the world – uncovered the affinity between the ideas of Carl Schmitt and Friedrich Hayek with regard to the legal order as *nomos* (Cristi, 1984).[24] At stake in the Chilean experiment (arguably anticipated by the Suharto coup in Indonesia, minus the neoliberal constitutional framework) was the development of a "model" designed to end the emerging consensus during the 1960s and 70s on the necessity of a "democratic" transition from capitalism to socialism by reactivating ideas about "constitutional dictatorship" that had been worked out, in all essentials, by Schmitt's Weimar discourse on dictatorship and were later applied to the imposition of neoliberal constitutionalism.[25]

Despite Hayek's explicit intention to place Schmitt's idea of *nomos* on the side of teleocratic rather than nomothetic law,[26] Cristi shows that Hayek was here

[23] Citing *Esprit des Lois* XI, 4.

[24] (Biebricher, 2018, pp. 76-77) adopts Cristi's idea that neoliberalism takes up Schmitt's notion of "authoritarian liberalism," viz., the idea that a "strong" state is needed to protect the "free market" from democratic and socialist interventions.

[25] For the history, see (Streeck, 2013) and (Klein, 2007). For the necessity of this transition to socialism, see (Schumpeter, 2008). For "constitutional dictatorship" see (Rossiter, 1948) and (Agamben, 2005); for the rehabilitation of dictatorship, see (Schmitt, 2014) and (Colón-Ríos, 2020).

[26] (Hayek, 1973, p. 71) where (Schmitt, 2004) is cited.

misrepresenting Schmitt. Hayek overlooks both the decisionistic elements in neoliberalism and the underlying coincidence with Schmitt with regard to the priority of *nomos* over legislation (Cristi, 1984, p. 531).[27] Both elements serve to explain the seemingly paradoxical unity of Hayekian civil society and Schmittian state as realized by the Pinochet regime, which is generally recognized as the first full-blown neoliberal takeover of a republic.

What is significant about the Schmittian conception of *nomos* is the reference to a violent "original act of appropriation and division" that unites a system of formal law with the sovereign authority of the state.[28] The idea of *nomos* refers to "'the full immediacy of a legal power not mediated by laws'; it is a constitutive historical event –an act of legitimacy, whereby the legality of a mere law first is made meaningful".[29] In other words, behind the establishment of *nomos* there always hides the potentiality of a "constituent" form of dictatorship theorized by Schmitt, which was exactly what drew the attention of Cristi in relation to the Chilean experiment with neoliberalism.

The second crucial feature of law as *nomos* reveals the primordial connection of law to the appropriation, distribution (division), and pasture (production) of land. Schmitt's fundamental point is that "law is founded on land appropriation…. This primeval act of land appropriation is the basis of all law. It is the 'terrestrial fundament' in which 'all law is rooted.' Land appropriation precedes the distinction between private and public law, it precedes the distinction between *dominium* and *imperium*, and in fact it establishes the conditions in which such distinctions can evolve" (Loughlin, 2015, p. 74). In the last instance, *nomos* becomes the condition of possibility of the legitimate exercise of power because it establishes a "boundary which divides internal from external…. From this division between inside and outside, a people is formed. That is, a people is created not by blood ties but by virtue of being situated in a concrete order or *nomos*" (Loughlin, 2015, p. 75). Against the Marxist approach to political economy, Schmitt argued that the boundary established by *nomos* preceded and made possible the "production boundary" of political economy.[30] Of crucial importance here is the colonial and imperial context in which Schmitt expressly framed the origins of the western public law or *ius commune* as deriving from the conception of the rule of law as *nomos*. This context offers a way to understand how the aspirations of neoliberalism to constitute a new "global" or "world order" stand in continuity with the idea of a "nomos of the Earth." This imperial context is essential to both neoliberal and postliberal jurisprudence, although they give expression to it in opposite ways.

[27] Hayek follows Schmitt's conception of law more closely in (Hayek, 2011, p. 313).
[28] (Loughlin, 2015, p. 72). For a general statement on this "political" understanding of jurisprudence, see now (Loughlin, 2018).
[29] Citing from (Schmitt, 2003) in (Loughlin, 2015, p. 83).
[30] On the "production boundary" as constitutive concept of political economy, see now (Mazzucato, 2018).

Neoliberalism, Christian empire and the commercial nomos

In *The Nomos of the Earth* Schmitt argued that "international" law first emerges with the Spanish Catholic philosopher Francisco Vitoria when he was faced with the task of legitimating the Conquest of the "New World." For Schmitt, Vitoria rejected all arguments based on a purported moral or racial superiority of westerners in relation to the indigenous nations they encountered. Rather, he defended the legitimacy of the Spanish Conquista based on the claim that the *nomos* of the Christian Republic clearly divided the terrestrial globe into spaces (under spiritual control of the Christian church) where property had already been legally divided among nations and individuals and unlimited appropriation was banned, and other spaces that were considered to be lawless, and whose conquest on orders of the Pope as spiritual *dominus mundi*, "owner of the world," was legitimate in light of the Christian spiritual mission to evangelize pagans and embark on crusades against "infidels".[31]

Koskenniemi has re-interpreted Schmitt's thesis in order to propose an account of the globalization of neoliberalism. Koskenniemi understands there to exist a continuity between the Catholic Vitoria and the Protestant Grotius in the sense that for both, international law responds to an "international need" for globalization that was congenital to emergent capitalism. Koskenniemi interprets Vitoria as setting the basis for an idea of *nomos* as an "informal imperial domination that is achieved through a worldwide pattern of acquisition and exchange of private property": a global empire of *private* law underpinning capitalist expansion (Koskenniemi, 2011, p. 32).[32]

Koskenniemi ascribes to Vitoria the doctrine that all nations are "free and equal" because each is characterized by their own *nomos*, viz., by (ancestral) legal narratives that account for why each nation has received its part of the Earth that (by natural law) was originally given in common to humankind. This nomo-thetic assumption is then employed by Vitoria as basis to re-interpret in "private law" terms the *dominium* at stake in his idea of the *ius gentium*, so that the latter becomes a "nomos of the Earth" that sets limits to whatever states or empires would otherwise wish to do to other nations, for instance, wage war on them for purposes of increasing the glory or prestige of their leaders, or force them to convert to the religion of their priests.

Koskenniemi's thesis is that the discovery of the New World gave Vitoria the occasion to repurpose three concepts from Roman Law - *dominium, ius gentium*, and *bellum iustum* – that would subsume the ancestral *nomos* of the Earth to the modern, global *nomos* of the Earth. On his interpretation, Vitoria is the first to give a "global" articulation to Roman law by offering a "subjective right" inter-

[31] For discussion of this point and the pertinent literature, see (Vatter, 2026) on which I draw in what follows.
[32] For another reading of Vitoria in relation to the justification of global capitalism, see (Fonseca, 2018).

pretation of categories of Roman natural and private law. In short, Vitoria creatively misinterpreted Roman law in order to set up the positive legal order (based on *ius gentium*) as a system of individual "natural" rights. The recognition and enactment of these rights is what legitimates the limited use of coercive power by political institutions.

The results of Vitoria's globalization of Roman law as *ius gentium* defined the political imaginary of western modernity: they established the legal sovereignty of the modern territorial state on grounds that are independent from the "universalist" pretensions of Church and Empire; they helped to frame a "global economic system based on private ownership and profit"; last but not least, they gave a new purpose to the Roman, then Christian practice of continuous warfare between states as a containment mechanism for wars of aggression, viz., a prototype of the European "balance of power" mechanism that was more or less observed until the development of European imperialism unravelled into World War I.

Koskenniemi argues that Vitoria re-interpreted *dominium* and *ius gentium* as functions of commutative justice, the justice involved in the exchange of things and services, rather than distributive justice, the division and allocation of powers and offices. Traditionally, *dominium* covers the sense of jurisdiction in public law – basically, who rules – and the sense of ownership in private law. By making *dominium* a matter of commutative justice, Vitoria is saying that because all human beings have a power of ownership over their actions and things, the exchange of things and services between people ought to be the basis of their public law relationship. That means, on this reading, that global justice is first to be achieved on a free market basis, and market-based justice is the only one that can be truly globalized. Koskenniemi's interpretation of Vitoria, thus, turns him into the first thinker of "*nomos* of the Earth" as a function of what Hayek will call *catallaxy*, a normative order in which the unrestricted but rule-bound system of exchanges leads to the overcoming of the distinction between friends and enemies in public law. "To disrupt commercial relations… is a violation of *ius gentium* that is punishable by war" (Koskenniemi, 2011, p. 29). Thus, the new regulation of war as "just war" that follows from Vitoria's *ius gentium*, on this interpretation, is a consequence of the belief that the enforcement of a universal system of private freedom-rights based on global free exchange is the only legitimation for war, while, as a matter of legal principle, wars that seek to "rob" or "extort" nations of their wealth are to be condemned and punished by economic embargoes and sanctions.

However, Koskenniemi's interpretation of Vitoria and the *ius gentium* is not the only possible reading. In the early 20th century, Brown Scott wrote *The Spanish Origin of International Law* in which he derived three basic 'principles of the law of nations' from Vitoria, principles that to date underpin the so-called

"rules-based" liberal international order: nations are to be recognized in so far as they conform modern territorial states; all states are of equal status, whether they belong to Christendom or not; states are 'artificial' legal persons through which groups of individuals exercise jurisdiction over a given territory by imposing a rule of law and representative forms of government on themselves (Scott, 1934, p. 281). For Brown Scott, international law extends the normative order found *within* these kinds of states to the *inter*-state condition. Since on this model principles of justice that apply within states also apply between states, 'it follows that force between states could only justly be used to redress a wrong, and a resort to force was only to be tolerated because there was no court of the States' (Scott, 1934, p. 282). The right to go to war (*ius belli*) was a marker of sovereignty in the *ius publicum europaeum*. It follows that wars of aggression could be made illegal only by internationalizing the constitutional order that emerged with the American Revolution and its Declaration of Independence. Thus, Brown Scott advocated for 'the creation of an international court of justice by the States and for the States, in which their controversies would be decided in the same manner as within the State, [and] would render war both unnecessary and unlawful' (Scott, 1934, p. 282). Only a few years later, in *The Nomos of the Earth* Schmitt will argue that the outlawing of wars of aggression was itself an aggression on the part of the Anglo-American empire against the Germanic empire. Schmitt considered the latter empire (*Reich*) to be covered under the European or Continental conception of the *ius gentium*.

Brown Scott's derivation of a "rules-based" international order from Vitoria's *ius gentium* depends on the assumption that the Anglo-American conception of the state can be universalized to all peoples and nations of the world. It is one possible interpretation of the Monroe Doctrine. However, before Schmitt contested this reading of the Doctrine, it had already been questioned by the Spanish jurist Barcía Trelles in his *Doctrina de Monroe y cooperación internacional* (1931), whose remote origins the Spanish jurist traces back to Vitoria.[33] Barcía Trelles accepts that Vitoria's *ius gentium* sets forward a conception of global justice based on the equality of sovereign states, the existence of an international community with authority to enforce moral rules that apply to these states, and the orientation toward prevention of war between them (Beneyto, 2021, p. 1487). But he argues that the Monroe Doctrine of 'America for Americans' adopted an Iberian ideal of empire based on the division of the 'whole world' into great spaces that *excluded* intervention from other imperial powers. It was only with the American intervention in World War I that the Monroe Doctrine received a new interpretation that positioned the United States, 'thanks to the domination of

[33] On Barcía Trelles, see (Beneyto, 2021). See also (Hohendahl, 2018, p. 62ff) for the claim that Schmitt and Hitler both employed distorted readings of the Monroe Doctrine that justify aggressive wars of occupation to fashion their conceptions of *Grossraum* and *Lebensraum*, respectively. See (Schmitt, 2011) on the Monroe Doctrine.

the sea', to pivot 'into the global reach of a world police order' along the liberal internationalist lines conceived by Brown Scott (Beneyto, 2021, p. 1490). On this reading, the United States adopted the British imperial vision only after World War I. This point becomes essential in understanding the most recent "postliberal" derivation of international law out of *ius gentium* as I discuss below.

The Postliberal Nomos and the Return of Classical Constitutionalism

Vermeule's *Common Good Constitutionalism* auspicates the recovery of the *ius publicum europaeum* as a "*nomos* of the Earth" by showing that the main tradition of constitutional interpretation in the United States derives from this jurisprudence rather than from legal positivism or originalism (Vermeule, 2022, p. 106). Schmitt is cited once in the book, but in setting out the tenets of this "common good" constitutionalism, Vermeule adopts the technical term of "concrete order" introduced by Schmitt in the 1930s. Vermeule wants to show "the very nature of the United States as a concrete order, an embodied, living sovereignty that exists apart from and prior to the written larger-C Constitution" (Vermeule, 2022, p. 106). Vermeule also avoids the term *nomos* but instead adopts the Roman term *ius* ("overall body of law generally"), which he understands as "lower-c constitution" or "concrete order" and opposes it to the term *lex* ("enacted positive law") (Vermeule, 2022, p. 16). This way of understanding the distinction between *ius* and *lex* matches the distinction that Hayek makes between law/*nomos* and legislation. Like Hayek, Vermeule also identifies the principles of law-as-*nomos* with Ulpian's maxims: "the basic principles of right [*ius*] are: to live honestly [*honeste vivere*], not to harm any other person [*alterum non laedere*], to render to each his own [*suum cuique tribuere*]" (Vermeule, 2022, p. 66). But Vermeule assigns an entirely different purpose to these Ulpian maxims than Hayek does. He will employ them to underpin a *teleocratic* conception of the *nomos* oriented around the priority of the "common good" over the adjudication of individual rights. But the crucial point, as I shall demonstrate, is that this teleocratic understanding of the rule of law (*ius*, concrete order) is no less rooted in modern governmentality and pastoral power than neoliberalism's conception of the rule of law.

By the "common good" Vermeule understands "the structural political, economic and social conditions that allow communities to live in accordance with the [Ulpian] precepts of legal justice" (Vermeule, 2022, p. 66). These conditions make up the "concrete order," which is normative because it realizes, or gives "determination," to Ulpian's abstract maxims of legal justice. By "legal justice" one is not to understand the rulings of courts in reference to written legislation, but what the Aristotelian tradition calls *to dikaion*, the objective appropriation,

partition, and cultivation of a land or territory, which is synonymous with the *nomos* or "small-c constitution" of a polis, what Vermeule also calls "a larger objective order of legal principles" (Vermeule, 2022, p. 16).[34] This is the subject matter of what Vermeule calls "classical constitutionalism" or "classical law" and which Strauss renders simply as "classical natural right."

The set-up of Vermeule's argument is Thomist only in appearance, not in reality. Vermeule takes the definition of law as *ius* straight out of Aquinas's *Treatise on Law* in the *Summa Theologica*: law is "a reasoned ordering to the common good," "an act of purposive and reasoned rulership that promotes the good of the law's subjects as members of a flourishing political community and ultimately as members of a community of peoples and nations" (Vermeule, 2022, p. 13).[35] I shall first analyse what Vermeule has to say about the "common good" of the political community and then pass on to discuss it in relation to the community of nations, the *ius gentium*.

The crucial idea is that law as *ius* orders life in common in view of the highest individual good, which in the Aristotelian tradition is happiness as a result of acting virtuously. The ordering of *ius* is teleological and rational, and it is to be determined by "rulership": in other words, individuals can attain their highest good only under the direction of *ius*. This is a presentation of *ius* that is entirely within the scope of what Foucault calls a "pastoral" conception of government. The purpose of the community is set by the "living sovereignty" – a reference to the *lex animata* of the law-giver that initially imposes the *nomos* on a population and encloses it within a "political community" and its concrete order. Vermeule refers to a passage where Aquinas discusses why it is preferable for a "few wise men" to establish "law" (viz. *nomos*) since they are "animated justice" (*lex animata*: this is the Aristotelian idea that the *phronimos* is a "living law"), than for questions of justice (*to dikaion*, *ius*) to be decided, case by case, by positive law judges who necessarily lack perspective on what is required by the good of the community as a whole and over the long range (Vermeule, 2022, p. 135).[36]

The *ius* is a "rational" ordering of the community in two fundamental, but distinct senses of reason. The first refers to an "ancient" conception of reason: the ordering realizes "principles" of law that are ultimately derived or connected with the orders of Nature and of God, that is, with the mind of God. The *ius* is also "rational" in the sense that each concrete ordering (what above I spoke of as "disposition") is a matter of application (or what Vermeule calls "determination") of principles of law in accordance to what is needed in a given situation:

[34] On this Aristotelian sense of legal justice, see (Villey, 1983).

[35] Citing from Aquinas, *Summa Theologica* parts I-II, q.90, art. 4 (Aquinas, 2000).

[36] Vermeule does not refer here to the Platonic tradition of the "statesman" who rules without laws because they are in possession of the true "political science". On this topos of the rationally superior *nomothetes*, see now (Lane, 2023). For the history of the *lex animata* in western jurisprudence, I refer to (Vatter, 2020).

the orderings are the products of "regnative" prudence or *phronesis* (Vermeule, 2022, p. 24).[37] The point of this account of "determination" is that classical natural right does not require merely the "interpretation" by judges of standing law, but it needs political stipulations that cannot be directly derived from the principles of law but are at the discretion of the persons in authority. In *Natural Right and History* Strauss explains the decisionistic outcomes of "rational" *ius*: "there is no principle [of classical natural right] which defines clearly in what type of cases the public safety, and in what type of cases the [particular] precise rules of justice, have priority. For it is not possible to define precisely what constitutes an extreme situation in contradistinction to a normal situation. Every dangerous external or internal enemy is inventive to the extent that he is capable of transforming what, on the basis of previous experience, could reasonably be regarded as a normal situation into an extreme situation. Natural right must be mutable in order to be able to cope with the inventiveness of wickedness" (Strauss, 1953, p. 161, emphasis mine). The mutability of *ius* corresponds to the decision on who is friend and who is enemy which belongs to the authoritative holders of sovereignty.

The crucial distinction between Hayek and Vermeule is that whereas in Hayek the normative "ordering" is a "spontaneous" result of the free exchange of information and goods by individuals pursuing their interests in the "correct" manner (that is, in accordance with Ulpian's principles), for Vermeule the normative "ordering" is the result of governmental action by the authoritative officers of the community. As Vermeule says, the upshot of "common good constitutionalism" is not the legitimacy of the market but of the state: "the common good, on this view, is a type of justification for public action" of officials who conduct, through various institutions, the private morals, or conduct, of individuals. "The largest point of the [*ius commune*] tradition is that public authority is both natural and legitimate rather than intrinsically suspect" (Vermeule, 2022, p. 21).[38] At issue for Vermeule is to establish the intrinsic "goodness" of the state and its powers of coercion; this can be achieved by reading classical natural right as a theory of legitimacy rather than legality. In other words, "the central aim of the constitutional order is to promote good rule not to 'protect liberty' as an end in itself." (Vermeule, 2022, p. 76). "Common good constitutionalism" is the repudiation of "*constitutio libertatis*," the legal constitution of freedom, which Arendt took to be the central lesson drawn by American revolutionaries from the tradition of natural classical right.

[37] Referring to ST pt II-II, q.50, art 1.

[38] Since authoritative decisions are needed to determine the common good, the essential principle of government becomes that of deference to established authorities for the provision of the "safety" of the community (Vermeule, 2022: 88). For Vermeule, it follows that common good constitutionalism has no internal relation to democracy (Vermeule, 2022, p. 89) since the institutions that may best achieve the common good at any given moment may not be democratic ones. What authoritative deciders need, at most, is the "representation and consultation" of their subjects, but not their voting.

The governmental (in a Foucaultian sense of the term) character of "common good constitutionalism" is clearly stated by Vermeule when, immediately after recalling the centrality of the Ulpian principles of right, he claims that it is early modern *ragione di stato* (he mentions Botero) that "articulates the central goods at which constitutionalism should aim… a famous trinity, peace, justice and abundance, which I extrapolate to modern conditions to include various forms of health, safety and economic security" (Vermeule, 2022, p. 21). Vermeule understands "justice, peace and abundance" as provided by "police powers" defined as "the power to legislate for the protection of the health, morals and safety of the people" (Vermeule, 2022, p. 68). This is very much the same content that Foucault, in his lecture *Omnes et singulatim: Toward a Critique of Political Reason*, assigns to the "police": "the police… is what enables the state to increase its power… [and] to keep the citizens happy – happiness being understood as survival, life and improved living." Indeed, for Vermeule police powers are "powers to regulate the conduct of its citizens" and Foucault defines "police" as the "conduct of conduct."[39] Vermeule's tryptich of peace, justice and abundance matches exactly with Foucault's nomothetic tryptich of territory, security and population.

The rational ordering of the "police" is the second, modern sense of "reason" that Vermeule ascribes to the *ius commune*: it concerns the inner "rationality" of the state which places the "security" of the state above the respect of private morality and individual rights under the devise *salus populi suprema lex esto*.[40] It is striking that Vermeule does not attempt to derive Botero's *ragion di stato* from Ulpian's maxims of legal justice, nor does he try to bridge the evident tension between Thomism and Machiavellism. He simply assumes that there exists a jurisprudential continuum between the highest value of "salus populi" in Roman republicanism and the "safety and security" that is provided by modern governmentality in an entirely biopolitical sense.[41] For Vermeule the continuum between Aquinas and Botero is provided by a narrative about police powers: the sum of governmental actions required to order a population into a form of life that allows for their "happiness" or "flourishing". What is striking here is the total absence of the idea of "freedom" as *sui iuris* status, viz. freedom as independence or non-domination that underpins the Roman republican sense of *ius*. Vermeule's reading of Ulpian's maxims is entirely opposed to Kant's interpretation of the same that opens his *Metaphysics of Right*. The bio-political health and safety of the community, not the "external freedom" of the individual, is the absolute value for Vermeule's *ius commune*.

[39] Police powers "care for the morals and welfare of the community" (ibid. 126). It is in the context of discussing police powers that Vermeule mentions Schmitt for the only time, referring to *Catholicism and Political Form* (fn 180).

[40] See the discussion of "reason of state" in (Meinecke, 1997).

[41] For the connection between *ragion di stato* and biopolitics, see (Foucault, 2009).

The imperial presidency and ius gentium: From Monroe to "Donroe" Doctrine

Despite the best efforts by Koskenniemi, the relation between neoliberalism and *ius gentium* remains an interpretative hypothesis among many others. Hayek's employment of *nomos* is studiously silent about its relation to the domain of international law, the *ius gentium*. This is not the case with Vermeule's postliberal adoption of *nomos* which follows Schmitt, without mentioning him explicitly, in his post-World War effort to situate the *ius publicum europeaum* in a global, or perhaps better, "planetary" perspective of the "*nomos* of the Earth." If in the 1930s Schmitt introduced the idea of concrete order to make sense of the *ius civile* and internal politics, during the Cold War his main preoccupation was with concrete order in relation to the *ius gentium* and foreign politics. His focus shifted from legitimating the exercise of sovereignty within the polity to that of justifying the European imperial and colonial enterprise, at least as long as it retained its internal relation to the *respublica Christiana*. Similarly, the most innovative and bold move made by Vermeule is to place in continuity the Thomist conception of *ius* with the constitutional justification of the United States imperial presidency.[42]

Vermeule's audacious hypothesis is that the *nomos* of the United States is not best expressed by its Constitution but by "an *embodied, living sovereignty* that exists apart from and prior to the written large-C Constitution" (Vermeule, 2022, p. 106). This sovereignty is 'awakened' in and through the exercise of foreign policy by the President and Commander-in-Chief of the nascent federation. "In this context, then, one finds at the very foundation of the American polity, the *ius gentium*, not the positive will of We the People embodied in the constitutional text enacted in 1788" (Vermeule, 2022, p. 106). For Vermeule, it is not the self-legislating, constituent power of the American "People" that "makes" for the Unity of the States of America. This "unity" – in the shape of a Nation with its proper *ius* (i.e., the *ius gentium*) – pre-exists the constituent/constituted People generated in and through the act of giving itself a Constitution. Vermeule's anti-federalist conception of the United States provides a "national" rather than a "republican" interpretation of the American Revolution. As a republic, the United States might need a constituent power of the people, but as a nation it does not. This is not because, like in Sieyes, the nation is a priori subsumed into the constituent power, but rather for exactly the opposite reason: according

[42] The extension of Thomistic natural law into the sphere of the *ius gentium*, setting aside the discussion in the 20th century over Vitoria, was most famously carried out by Jacques Maritain in the context of establishing the Charter of the United Nations and the Universal Declaration of Human Rights. Maritain makes Thomist natural law a pillar of the "rules-based international order". Vermeule, on the contrary, will mobilize Thomism to undermine the principles of an international order centered around the respect of human rights. On Maritain and international law, I refer to (Vatter, 2013).

to Vermeule's reading of *ius gentium*, by the natural order of things, nations become what they are not in relation to their capacity to bear law (to be *sui iuris*, to give themselves a written legal constitution) but in virtue of finding themselves under the *ius* of nations, or international law/nomos of the Earth.

Surprisingly, for a text that purports to derive its conception of *ius* from Thomist philosophy and apply it to the constitutional order of the "New World", Vermeule does not mention at all Vitoria's Thomist conception of *ius gentium* and its derivation from natural law. Instead Vermeule bases his case on a reading of the *Curtiss-Wright* 1936 ruling of the Supreme Court which recognized the "plenary powers" of the President as commander-in-chief, which in this case Franklin Delano Roosevelt employed in order to impose an embargo on U.S companies from selling arms to both Bolivia and Paraguay during the Chaco War. What is important here is the rhetoric of the imperial presidency: the assumption of plenary powers (placing the President above any controls of Congress) occurs for the sake of "peace," that is, the first of three substantive goals of any legitimate state according to Vermeule's reading of Ulpian and Botero. The reference is clearly to the Roman imperial conceit that only the emperor (as *imperator mundis*) of the Romans can assure "world peace," the *pax romana*, according to Virgil's famous injunction: *parcere subiectis, et debellare superbos*.[43]

But this is not the only subtext of *Curtiss-Wright*: equally if not more pertinent was the shadow cast by the Monroe Doctrine, in its post-World War I interpretation, as an expression of the belief that Central and South American nations (as well as Canada to the north) were part of the "Grossraum" of the United States.[44] Vermeule does not mention the Monroe Doctrine in his reading of *Curtiss-Wright* but there is little doubt that it frames the Court's discussion of the "plenary powers" of the American Presidency in a neo-imperial key.

Vermeule interprets the Court's ruling as recognizing that "the American constitutional order [*nomos*] rests, not upon positive written law, but upon the *ius gentium*" (Vermeule, 2022, p. 149). The significance of this claim is dual: first, it means that the rights of "We, the People" are secondary with respect to the rights of the "United" nations and peoples, *nationes et gentes* (viz. the British colonies in North America that "united" and declared "independence"). Second, the superior rights of the true representative of these "United" states (viz., the President, not Congress) receive an imperial construal by Vermeule because if according to his argument the United States come under *ius gentium* for the sake of generating this Unity between its several states (ex-British colonies), the reference of the *gentes* does not extend equally to other peoples and nations of the

[43] "tu regere imperio populos, Romane, memento; hae tibi erunt artes; pacisque imponere morem, parcere subiectis, et debellare superbos." *You, O Roman, govern the nations with your power- remember this! These will be your arts – to impose the ways of peace, To show mercy to the conquered and to subdue the proud.* (*Aeneid* 6.847-853).

[44] For this understanding of the Monroe Doctrine, see (Schmitt, 2011).

Americas. On the contrary, the independence and sovereignty of the latter can in principle be trumped by the rights of the imperial presidency of the United States, as put in practice later by the Monroe Doctrine which designates "America for Americans" as a space "free" from "foreign" (European) intervention. In reality, starting after the Spanish-American War, the United States will continuously take exception to the right of self-determination of the other republics in Latin America in the name of "preventing foreign interventions," especially during the Cold War struggle against "communism." These interventions contradict, de facto, the Wilsonian and Leninist interpretation of the Monroe Doctrine (which turns around the primacy of national self-determination) but they are invariably couched in terms of bringing "peace" to warring and "indigenous" *gentes* and denying the legitimacy of their *ius bellum*. This is ultimately the background reasoning of *Curtiss-Wright*'s recognition of Roosevelt's "plenary powers" as "peace-maker" between Bolivia and Paraguay on Vermeule's reading. For Schmitt, as well, the most important result of the *ius publicum* or *ius commune* was that of regulating war and enmity within Europe, and exporting it "beyond the amity lines" to the rest of the world. For Schmitt, the *ius publicum europaeum* accepts two justifications for imperial (foreign) wars: there is the war against "perpetual enemies" of the Christian religion, namely, Jews and Muslims; and there is the war against "heathens" – Indigenous peoples – who are not considered "perpetual enemies" because they can "voluntarily" take up the Christian faith with sufficient "communication" and "commerce" established between Europeans and Indigenous peoples. The Monroe Doctrine is a secularized extension of this second justification of empire.

Vermeule's claim that *Curtiss-Wright* turns foreign policy into the eminent domain for unchecked presidential powers, which the President holds in virtue of being the "guardian" of the *nomos* or concrete order of the United States, should be contextualized along with the roughly simultaneous debate in Weimar Germany between Kelsen and Schmitt about the question of who was the legitimate "guardian" of the Constitution, with Schmitt siding for the Reichs President over the constitutional court.[45]

The winning arguments of the Court in *Curtiss-Wright* essentially asserted that, in foreign affairs and only in foreign affairs, the President enjoys "special powers to act as 'sole organ of the federal government in the field of foreign relations'" (Vermeule, 2022, p. 100). What this means is that, in the field of foreign relations, the United States has only one representative of its singular or unitary sovereignty, namely, the President: the separation of powers and the presumptive superiority of judicial review after *Marbury vs Madison* does not apply in regards to foreign relations. But this is *exactly the opposite* conclusion that Brown Scott had arrived through his internationalist reading of Vitoria

[45] For the debate, see (Vinx, 2015).

and the Monroe Doctrine: for Brown Scott, the *ius gentium* was premised on the idea of a community of nations considered as one, global federal republic, within which disagreements between states were not to be settled through violent wars of aggression but in relation to an international law to be adjudicated by an international "supreme" court of justice. Vermeule justifies ante-litteram Trump's most recent "excursions" and wars of aggression, and the breakdown of the international rules-based order, by opposing the national destiny of the "United States" to that of the world federation of "United Nations." In this logic, the *salus* (safety, health) of the "United States" is inversely proportional to the capacity of nations to federate around the *ius gentium* of the United Nations and the Universal Charter of Human Rights. For Vermeule, it is not the case that the United States is a product of the modern *ius gentium* established after Vitoria: rather, the United States is a product of an imperial *nomos* that is set against the *ius gentium* of a community of equal nations.

On what is Vermeule's imperial interpretation of *Curtiss-Wright* based? "*Curtiss-Wright* says squarely that the sovereignty of the United States and the foreign relations powers that flow from sovereignty was not created by the written Constitution of 1789, but arose even before the enactment of the Constitution through *translatio imperii*— by transfer of sovereignty from the British Crown according to preexisting general principles of international law, the *ius gentium*" (Vermeule, 2022, p. 150). This claim seems to refer to the *Preliminary Peace Articles* of 1782 and then to the *Treaty of Paris* of 1783, but it is misleading: the modern *ius gentium* as formulated for the first time by Vitoria *rejected* the mechanism of *translatio imperii* that (supposedly) bequeathed the task of world empire from the Roman emperor to the Catholic Pope and its "sword," the Holy Roman emperor. Subsequently, this imperial function of the Christian republic, which receives the theological name of the *katechon*, is transmitted from the Holy See to the Catholic monarchs, in this case the Spanish and Portuguese kings, who between themselves "divided up" the world in the Treatise of Tordesillas. In this context one could perhaps even say, with only a small exaggeration, that the modern conception of the "sovereign nation" began in the Renaissance, before Bodin or Hobbes, with the repudiation by Valla of the myth of a *translatio imperii* between Roman Empire and Catholic Church in the Donation of Constantine. Vitoria and Grotius share at least their repudiation of this myth.

So why does Vermeule want to re-introduce the *translatio imperii* dispositive which was unheard of in the times of Ulpian? The reason for doing so seems to be that it allows him to adopt surreptitiously Schmitt's claim about the *nomos* as an act of violent appropriation of territory. As Schmitt argues in *The Nomos of the Earth*, the fundamental conception of the *nomos* is most perfectly captured by the British Crown's claim to have a "radical title" over its plantations and colonies. What Vermeule means by saying that the "United States" is born thanks

to the transmission of "empire" from the British Crown to the North American colonies is that the "United States" is constituted *ab initio* not as a republic but as an empire which claims "radical title" to the lands that it expropriates from the Indigenous *gentes*, whose belonging to the *ius gentium* is radically ignored in the genocidal expansion West and by the setting up of chattel slavery in the South. For Vermeule, the sovereignty of the United States is a priori an imperial sovereignty, not a republican one. Vermeule's interpretation of the *ius gentium* is not a reading of Roman law as such, but of imperial Roman law, exactly in the same way as Schmitt reinterpreted the modern *ius publicum europaeum* as the secularization of the *respublica Christiana*. For Vermeule, the constitutional order of the United States, its *nomos*, considers the President from its inception as functionally analogous to the emperor, not to the consul (when it comes to foreign affairs).

By turning to a Schmittian understanding of the *ius commune* Vermeule can interpret the Constitution of the United States from out of a context in which the foreign policy friend/enemy distinction is primary, as much as the distinction between the "homeland" and the "shithole countries" (Trump) that lie beyond the American *Grossraum*. This is another way of saying that the individual protections specified by the Constitution are trumped by the goal of "homeland security": appealing to "common good constitutionalism" is simply a way to make foreign policy primary over internal politics. As Machiavelli teaches, this is exactly the situation that was responsible for the end of the Roman Republic and the advent of Julius Caesar and led to the disastrous evolution of Republic to Empire.

The claim that *Curtiss-Wright* turns on the question of *translatio imperii* is emphasized by Vermeule by reference to the actual ruling of the Court: "the broad statement that the federal government can exercise no powers except those specifically encountered in the Constitution… is categorically true only in respect of our internal affairs… [S]ince the states severally never possessed international powers, such powers would not have been carved from the mass of state powers but obviously were transmitted to the United States from some other source…. Rulers come and go; governments end and forms of government change, but sovereignty survives. A political society cannot endure without a supreme will somewhere. Sovereignty is never held in suspense. When, therefore, the external sovereignty of Great Britain in respect of the colonies ceased, it immediately passed to the Union…. The Union existed before the Constitution (Vermeule, 2022, p. 151)".[46] Vermeule reads this text as indicating that, even up to 1936, the Supreme Court adopted Bodin's idea that every republic is characterized by an indivisible, "supreme" and immortal "will" viz., a sovereignty that survives beyond all changes of government and constitutional forms. Ac-

[46] Citing *Curtiss-Wright*.

cording to this reading of the ruling, such sovereignty is required in the context of a "war of independence" in which the decision between friend and enemy is foremost, and that is why Vermeule speaks of "preconstitutional powers," like the "powers to declare and wage war, to conclude peace, to make treatises, to maintain diplomatic relations with others sovereignties," which the Supreme Court determined to be "necessary concomitants of nationality" derived from the "law of nations" and not from "the provisions of the Constitution."[47]

Indeed, Vermeule's claim is that the President of the "United States" is the true representative of the Union "prior to" the 1789 Constitution that legally generates the office of the President. This claim ends up identifying the office of the President with that of the Partisan, in the technical sense given to this figure by Schmitt.[48] This could explain why Trump – as sitting President – incited and celebrated the January 6 Capitol insurrection against the United States Constitution and the electoral transition of power in the name of preserving an imperial conception of the United States Presidency. According to Vermeule, the term "United" in the "United States" refers to this mystical sovereignty which is antecedent to the power of the People and its Constitution, but is somehow always already represented by the President, as if the President of the United States, just like medieval sacral kingship, possessed a dual body: one mortal and sinful, and one immortal and always in the right (in this case, "right" refers to Vermeule's peculiar reading of *ius gentium*).

Vermeule concludes his reading of *Curtiss-Wright* by stating that "the shockingly anti-originalist idea that the Union existed before the Constitution" exemplifies "the difference between our small-c constitution and the written text of the Constitution," which is nothing but the Schmittian difference between constitution as *nomos* and constitution as positive law. It is not surprising that Vermeule employs, without attribution, Schmitt's idea of concrete order: "our constitutional order is and always has been a concrete set of real, extratextual political institutions, arrangements and ever changing norms – a *concrete order never fully captured by positive law*" (Vermeule, 2022, p. 113).

Vermeule's interpretation does not become any less Schmittian when he adds that Bodin's "supreme will," although it stands *over* the *ius civile* nonetheless also stands *under* the "the law of nations, the natural law, and the divine law" (Vermeule, 2022, p. 113). According to Vermeule, the appeal to the *ius gentium* in establishing the "plenary powers" of the President "is both enabling and constraining simultaneously; it both empowers [an imperial presidency/MV] and controls public authority in our constitutional order. As Henri de Bracton put it, 'law makes the king'" (Vermeule, 2022, p. 113). Vermeule does not acknowledge that precisely this medieval legal formula

[47] *Curtiss-Wright* 299 U.S. at 318, cited on (Vermeule, 2022, p. 152).
[48] (Schmitt, 2007).

of the king being, simultaneously, *under and over* the law was first employed by Frederick II (to whom the legend of the "sleeping sovereign" is ascribed) to bring constitutionalism under the aegis of governmentality, as explained by Kantorowicz.[49] What we have with Vermeule is the replacement of the neoliberal use of nomos-constitutionalism to justify the unchecked power of capitalism by the postliberal use of nomos-constitutionalism to justify the unchecked power of an aspirationally fascist leadership.[50]

[49] For the argument, I refer to (Vatter, 2019).
[50] (Connolly, 2017).

References

Agamben, G. (2005). *State of Exception*. University of Chicago Press.

Aquinas. (2000). *Treatise on Law*. Hackett.

Beneyto, J. M. (2021). Camilo Barcia Trelles on Francisco de Vitoria: At the Crossroads of Carl Schmitt's Grossraum and James Brown Scott's 'Modern International Law'. *European Journal of International Law*, 31(4), 1477–1492.

Biebricher, T. (2018). *The Political Theory of Neoliberalism*. Stanford University Press.

Boltanski, L., & Chiapello, E. (1999). *Le nouvel esprit du capitalisme*. Gallimard.

Brown, W. (2015). *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. Zone Books.

Brunkhorst, H. (2014). *Critical Theory of Legal Revolutions: Evolutionary Perspectives*. Bloomsbury.

Caldwell, B. (2005). *Hayek's Challenge*. University of Chicago Press.

Colón-Ríos, J. (2020). *Constituent Power and the Law*. Oxford University Press.

Connolly, W. (2017). *Aspirational Fascism. The Struggle for Multifaceted Democracy under Trumpism*. University of Minnesota Press.

Cooper, M. (2017). *Family Values. Between Neoliberalism and the New Social Conservatism*. Zone Books.

---. (2026). *Counterrevolution: Extravagance and Austerity in Public Finance*. Zone Books.

Cristi, R. (1984). Hayek and Schmitt on the Rule of Law. *Canadian Journal of Political Science*, XVII(3), 521–535.

Dean, M. (2013). *The signature of power: sovereignty, governmentality and biopolitics*. Sage.

Deneen, P. (2019). *Why Liberalism Died*. Yale University Press.

Dyzenhaus, D., & Poole, T. (Eds.). (2015*). Law, liberty and state: Oakeshott, Hayek and Schmitt on the Rule of Law*. Cambridge University Press.

Fonseca, M. J. (2018). Jus gentium and the Transformation of Latin American Nature: One More Reading of Vitoria? In M. K. e. al. (Ed.), *International Law and Empire: Historical Explorations* (pp. 123–148). Oxford University Press.

Foucault, M. (1981). "Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of Political Reason." In *The Tanner Lectures on Human Values*, by S. McMurrin, Vol. II, 225-254. University of Utah Press.

---. (2004). *Naissance de la biopolitique*. Gallimard Seuil.

---. (2008). *The Birth of Biopolitics. Lectures at the Collège de France, 1978-1979* (G. Burchell, Trans.). Palgrave Macmillan.

---. (2009). *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France 1977-1978*. Picador.

Hardt, M., & Negri, A. (2000). *Empire*. Harvard University Press.

Hayek, F. A. (1973). *Law, Legislation and Liberty. Volume I. Rules and Order*. Routledge & Kegan Paul.

---. (1984). The Principles of a Liberal Social Order. In C. Nishiyama & K. Leube (Eds.), *The Essence of Hayek*. Hoover Institution Press.

---. (2011). *The Constitution of Liberty. The Definitive Edition*. The University of Chicago Press.

Hirschman, A. O. (1981). *Essays in Trespassing: Economics to Politics and Beyond*. Cambridge University Press.

---. (2013). *The Passions and the Interests. Arguments for Capitalism before Its Triumph*. Princeton University Press.

Hohendahl, P. U. (2018). *Perilous futures: on Carl Schmitt's late writings*. Cornell University Press.

Hont, I. (2015). *Politics in Commercial Society: Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith*. Harvard University Press.

Kalyvas, A. (2018). Carl Schmitt's Postcolonial Imagination. *Constellations*, 25(1), 35–53.

Klein, N. (2007). *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*. Metropolitan Books.

Koskenniemi, M. (2011). Empire and International Law. The Real Spanish Contribution. *University of Toronto Law Journal*, 61, 1–36.

---. (2021). *To the Uttermost Parts of the Earth: Legal Imagination and International Power, 1300-1870*. Cambridge University Press.

Kukathas, C. (1989). *Hayek and Modern Liberalism*. Oxford University Press.

Lane, M. (2023). *Of Rule and Office. Plato's Ideas of the Political*. Princeton University Press.

Lemke, T. (2019). *Foucault's Analysis of Modern Governmentality: A Critique of Political Reason*. Verso.

Loughlin, M. (2015). Nomos. In D. D. a. T. Poole (Ed.), *Law, liberty and state: Oakeshott, Hayek, and Schmitt on the Rule of Law* (pp. 65–95). Cambridge University Press.

---. (2018). *Political Jurisprudence*. Oxford University Press.

Mazzucato, M. (2018). *The Value of Everything*: *Making and Taking in the Global Economy*. PublicAffairs.

Meierhenrich, J., & Simons, O. (Eds.). (2016). *The Oxford Handbook on Carl Schmitt*. Oxford University Press.

Meinecke, F. (1997). *Machiavellism. The Doctrine of Raison d'État and Its Place in Modern History.* Routledge.

Mirowski, P., & Plehwe, D. (Eds.). (2009). *The Mont Pelerin Society: The Making of the Neoliberal Thought Collective*. Harvard University Press.

Rossiter, C. (1948). *Constitutional Dictatorship: Crisis Government in the Modern Democracies.*

Schmitt, C. (1995). *Staat, Grossraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969. Duncker&Humblot.*

---. (2003). *The Nomos of the Earth in the International Law of Jus Publicum Europaeum. Telos Press*.

---. (2004). *On the Three Types of Juristic Thought* (J. Bendersky, Trans.). Praeger.

---. (2007). *Theory of the Partisan: Intermediate Commentary on the Concept of the Political*. Telos Press.

---. (2011). Grossraum versus universalism. The international legal struggle over the Monroe Doctrine. In S. Legg (Ed.), Spatiality, *Sovereignty and Carl Schmitt: Geographies of the Nomos* (pp. 46–54). Routledge.

---. (2014). *Dictatorship. From the origin of modern concept of sovereignty to proletarian class struggle* (M. Hoelzl & G. Ward, Trans.). Polity.

Schumpeter, J. (2008). *Capitalism, Socialism, and Democracy* (Third Edition ed.). Harper.

Scott, J. B. (1934). *Spanish Origin of International Law*. Clarendon Press.

Slobodian, Q. (2018). *Globalists: The End of Empire and the Birth of Neoliberalism*. Harvard University Press.

---. (2025). *Hayek's Bastards: Race, Gold, IQ, and the Capitalism of the Far Right*. Zone Books.

Strauss, L. (1953). *Natural Right and History*. University of Chicago Press.

---. (1995). *Philosophy and Law. Contributions to the Understanding of Maimonides and His Predecessors.* State University of New York Press.

Streeck, W. (2013). *Gekaufte Zeit. Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus*. Suhrkamp.

Teubner, G. (2012). *Constitutional Fragments: Societal Constitutionalism and Globalization*. Oxford University Press.

Vatter, M. (2013). Politico-Theological Foundations of Universal Human Rights: The Case of Maritain. *Social Research. An International Quarterly*, 80(1), 233–260.

---. (2014). *The Republic of the Living. Biopolitics and the Critique of Civil Society*. Fordham.

---. (2018). Neoliberalism and Republicanism: Economic Rule of Law and Law as Concrete Order (nomos). In M. C. Damien Cahill, Martijn Konings and David Primrose (Ed.), *The SAGE Handbook of Neoliberalism* (pp. 370–383). Sage.

---. (2019). Liberal Governmentality and the Political Theology of Constitutionalism. In N. Walker & B. Leijssenaar (Eds.), *Sovereignty in Motion* (pp. 115–143). Cambridge University Press.

---. (2020). *Divine Democracy. Political Theology After Carl Schmitt*. Oxford University Press.

---. (2026). Planetary Enmity and International Law: The Case of Vitoria and the Spanish Conquista. In J. M. B. Pérez & I. d. l. R. d. Moral. (Eds.), Francisco de Vitoria and Carl Schmitt. *Crossroads in History and Political Theology* (pp. 111–151). Brill.

Vermeule, A. (2022). *Common Good Constitutionalism*. Polity Press.

Villey, M. (1983). *Le droit et les droits de l'homme*. PUF.

Vinx, L. (Ed.). (2015). *The Guardian of the Constitution: Hans Kelsen and Carl Schmitt on the Limits of Constitutional Law*. Cambridge University Press.

Whyte, J. (2019). *The Morals of the Market. Human Rights and the Rise of Neoliberalism*. Verso.

About the autor.

Miguel Vatter. Is professor of politics at Deakin University, Australia. His most recent books are: *Living Law. Jewish Political Theology from Hermann Cohen to Hannah Arendt* (Oxford University Press, paperback edition 2026) and *Machiavelli and the Religion of the Ancients* (forthcoming 2026, Edinburgh University Press).

Pléyade 37 / enero - junio (2026)
online ISSN 0719-3696 / ISSN 0718-655X
pp. 117 - 141

Insuficiencia[1]

Insufficiency

Insuficiência

Jacques Lezra
University of California, Riverside

Resumen

El ensayo busca definir y mostrar qué se logra al construir un principio de razón insuficiente para pensar (en relación con situaciones actuales, crisis, cuestiones sociales, ambientales y políticas que parecen escandalosamente excesivas; así como con el pensar "abstracto", si es que tal cosa es concebible). ¿Cuál es la estructura de este "principio"? ¿Cuál es su genealogía filosófica? ¿Qué tipo de juicios hace posible? ¿Qué tipo de juicios excluye? En particular, ¿qué relación tendrá el principio de insuficiencia de la razón con la mediación indeterminada? La cuestión se aborda mediante un análisis del cambio en el argumento de Heidegger, desde los años de *Ser y Tiempo*, entre 1927 y 1928, hasta la conferencia *Der Satz vom Grund* de 1956, en relación con el primero de los tres grandes principios —el principio de razón suficiente— , que se une al principio de contradicción o identidad y al principio del tercero excluido para formar el fundamento lógico de la metafísica occidental.

Palabras clave: Razón, (in)suficiencia, mediación, (in)determinación, Heidegger.

Abstract

The essay seeks to define, and to show what is to be achieved by constructing, a principle of insufficient reason for thinking (concerning current states of affairs, crises, matters social, environmental, and political that seem outrageously excessive; as well as thinking "abstractly," if such is conceivable). What is the structure of this "principle," what is its philosophical genealogy, what sorts of judgments does it make possible, what sorts does it exclude? In particular, what relation will the principle of reason's insufficiency have to indeterminate mediation? The matter is approached through an analysis of the shift in Heidegger's argument from the years of *Being and Time*, between

[1] Traducción del inglés al español por Gonzalo Díaz-Letelier (University of California Riverside, Department of Hispanic Studies / Department of Sociology). Publicación en inglés: Jacques Lezra, "Insufficiency", en *Interfere Journal*, vol. 1 (noviembre 2020), dossier "Violence and Orders", pp. 21-40.

1927-8, to the lectures on *Satz vom Grund* of 1956, concerning the first of the three great principles —the principle of sufficient reason— which joins the principle of contradiction or identity, the principle of the excluded middle to form the logical ground of Western metaphysics.

Keywords: Reason, (in)sufficiency, mediation, (in)determination, Heidegger.

Resumo

Este ensaio busca definir e demonstrar o que se alcança ao construir um princípio de razão insuficiente para o pensamento (em relação a situações atuais, crises e questões sociais, ambientais e políticas que parecem extremamente excessivas, bem como com o pensamento "abstrato", se é que tal coisa é concebível). Qual é a estrutura desse "princípio"? Qual é a sua genealogia filosófica? Que tipos de juízos ele possibilita? Que tipos de juízos ele exclui? Em particular, qual a relação do princípio da razão insuficiente com a mediação indeterminada? Essa questão é abordada por meio de uma análise da evolução do argumento de Heidegger, desde os anos de *Ser e Tempo* (1927-1928) até a palestra de 1956 *O Enunciado do Fundamento*, em relação ao primeiro dos três grandes princípios —o princípio da razão suficiente— que, juntamente com o princípio da contradição ou identidade e o princípio do terceiro excluído, forma o fundamento lógico da metafísica ocidental.

Palavras-chave: Razão, (in)suficiência, mediação, (in)determinação, Heidegger.

Recibido: 28 de enero de 2026
Aceptado: 27 de mayo de 2026

> La escritura es fácil cuando cuenta historias; narrar es fácil, y la filosofía, a pesar de las apariencias, nunca se ha visto privada de ella. Se trata de romper con la novela filosófica, y hacerlo radicalmente, y no para dar lugar a una nueva novela. La novela filosófica, la narración filosófica, es sin duda algo, pero no es sólo la historia de la filosofía como doxografía, que relata, informa, recopila y despliega la serie de sistemas filosóficos. "Contar historias", en filosofía, es, para Heidegger, algo aún más profundo y que no se deja enunciar tan fácilmente como la doxografía. El elemento novelesco del que debemos despertar es la filosofía misma como metafísica y ontoteología. ¿Qué quiere decir eso?
>
> Jacques Derrida[2]

Un cuento breve asedia a la historia de la filosofía occidental. Narra lo que le sucedió al primer hombre que hizo públicos los límites de la razón, y proporciona una definición duradera, aunque esquemática y sintomáticamente enrevesada, de la razón. De la mano de un hombre anónimo, quizás mítico, y en las alas de la recién descubierta relación entre lo que puede y lo que no puede ser pensado, lo que cabría y no cabría pensar, y lo que cabría o no expresar en público sobre el pensamiento y el pensar, el logos comienza la lenta deriva hacia el olvido que se convierte en el principio de razón. En la traducción de Heidegger, el cuento en cuestión establece el fundamento para la metafísica moderna: este es el camino hacia el llamado "principio de razón suficiente". Pero no es del todo correcto llamar a esta historia —ni a ninguna otra— simplemente el medio, o el medio técnico, en virtud del cual se establece ese principio o cualquiera de los grandes principios metafísicos. En *Ser y Tiempo* (1927), Heidegger distingue entre una cosa y otra: por una parte, escribir y pensar narrativamente sobre los entes (*to report narratively about beings*, en la traducción de Stambaugh), y, por otra, pensar y escribir para aprehender a los entes en su ser, *ein anderes ist es, über Seiendes erzählend zu berichten, ein anderes, Seiendes in seinem Sein zu fassen*.[3] ¿Qué se requerirá para romper "radicalmente" con ese cuento, sin simplemente contar en su lugar otro cuento filosófico? ¿Qué tendrá que suceder para que se rompa con el principio de que la filosofía no puede ocuparse sino de contar historias sobre los entes, y la historia de la filosofía de contar historias sobre entes como lo son les filósofes y sobre cosas tales como sus filosofías? Heidegger suspende estas preguntas en 1927. La fórmula paralela, *ein anderes ist… erzählend zu be-*

[2] Mi epígrafe proviene de Derrida (2013, p. 57). Para el decisivo tratamiento de Derrida del principio de razón suficiente, véase especialmente Derrida (1983, p. 2-20), y en su seminario sobre la pena de muerte, sesión 6 (Derrida, 2017, p. 136-160).

[3] "Una cosa es dar cuenta de los entes a través de la narrativa, y otra es captar a los entes en su ser" (Heidegger, 2010, p. 36; 1967, p. 39).

richten ["Una cosa es (…) contar una historia"], por un lado, y ein anderes (…) zu fassen ["otra cosa es (…) captar"] por otro, no nos proporciona gramática, argumento ni forma de pensamiento para pasar de la una a la otra. ¿Cómo deberíamos entonces imaginar el paso del razonamiento desde la era de los cuentos hasta la era de la comprensión del ser de los entes? (En mi pregunta, dos facultades ya están incómoda y agramaticalmente tropezando la una con la otra: la imaginación, la razón).

Hago esta pregunta en un momento en que las circunstancias —ambientales, biológicas, políticas, económicas— exceden tanto el alcance de la razón que la crisis, esa ultima ratio de la mente ilustrada, está en boca de todos y miente en todas las lenguas [*lies on every tongue*]. Es el último cuento, el último relato; y una crisis, como una historia, siempre anuncia la siguiente; es genérica. Mi vocabulario está anticuado; la jerga de la razón, del ser y de los entes, agotada. Plantear las cosas de esta manera inmediatamente invita a las paradojas. Sigámoslas y exacerbémoslas: busquemos en estas paradojas principios para imaginar cómo la razón podría funcionar más allá de la crisis de su suficiencia, o para razonar sobre la imagen de la crisis de la suficiencia de la razón. Lo que queda y apremia hoy más que nunca es la cuestión del principio de suficiencia de la razón que la escritura y el pensamiento diegético instalan.

Cabe destacar que el tema de nuestro cuento es la insuficiencia de la razón. Nos llega por fuente indirecta. Encontramos la historia en griego, narrada por el filósofo y escoliasta neoplatónico Proclo, quien está trabajando probablemente a partir de una versión ligeramente diferente de la historia que se encuentra en el *De vita pythagorica* de Jámblico; y también aparece en una traducción árabe realizada por el gran traductor del siglo X, Abu Uthman al-Dimishqi, de una obra griega perdida de Pappus de Alejandría.[4] El relato trata sobre la escuela de Pitágoras. Aquí está la versión de Proclo:

> Es bien sabido que el hombre que divulgó por primera vez la teoría de lo irracional (alogon, ana logon) pereció en un naufragio para que lo inexpresable e inimaginable permaneciera debidamente velado. Y así, el culpable, que fortuitamente se tocó con este aspecto de los seres vivientes y lo reveló, fue llevado al lugar donde comenzó y allí es azotado, para siempre, por las olas (Heath, 1928; Proclo, 1970).

Y aquí está la versión que encontramos en la interpretación de al-Dimishqi de la obra perdida de Pappus:

> (…) [un] decir se volvió corriente [en la escuela de Pitágoras], a saber, que quien primero reveló el conocimiento de aquello que no oye ni

[4] Ver Burkert (1972, p. 409 y ss.).

> habla, y lo difundió entre el común rebaño, pereció ahogado: con esto querían decir, a modo de acertijo (lughz), que, dentro de la totalidad de lo que es, todo lo que es sordo o no habla o no puede ser imaginado visualmente debería ser velado (sitr); y que toda alma que por error o descuido descubre (takshaf) o revela (tazhar) algo de este tipo que está en ella [en el alma] o en este mundo, vagará [después] de aquí para allá en el mar de la no-identidad [más literalmente: un mar de no-similitud], inmersa en la corriente del venir-a-ser que no tiene orden (Pappus, 1997, p. 64).[5]

El cuento no ha atravesado los siglos sin alteraciones. El descubrimiento de manuscritos adicionales y los cambios en las convenciones editoriales relativas a la lectura de estas nuevas atestaciones, así como de las fuentes anteriores, han alterado considerablemente las líneas generales de la historia. Su sentido y el patetismo que la impregna; lo que se entiende que cuenta la historia y con qué efecto —todo esto también ha cambiado, tanto a tiempo como a destiempo con estos cambios en la práctica editorial. En gran medida, la bibliografía sobre esta fábula se enfoca —cuando los académicos no se preocupan por especular sobre la identidad de los autores de sus diferentes atestaciones—, en los diferentes puzles históricos que plantea. ¿Qué fue lo que el desafortunado pitagórico reveló? ¿Fue la construcción del dodecaedro? ¿La irracionalidad de la raíz cuadrada del número 2 (la diagonal del cuadrado)? ¿O fue más bien un principio más amplio de irracionalidad matemática que acabaría con el orden mundial pitagórico en términos generales? ¿Habría sacrificado la Escuela Pitagórica a uno de sus miembros de esta manera, incluso si traicionara un secreto? ¿Acaso la Escuela atesoró tales secretos, en primer lugar? ¿Ha de leerse el relato como alegoría o parábola, como historia, o como algo completamente distinto?

En este relato, algo hasta ahora llamado logos capta la primera luz de la razón matemática y encuentra por primera vez lo que lo limitará de una manera que puede ser pensada como tal: un límite interno. A partir de este punto, la razón se expresará como el límite del logos. La razón como el límite pensable

[5] Agradezco la ayuda de Jeannie Miller en la corrección de la traducción. Aquí está la traducción de Thomas Taylor de la *Vida de Pitágoras* de Jámblico (Watkins, 1818), pp. 126-127: "Se dice, por lo tanto, que quien divulgó por primera vez la teoría de las cantidades conmensurables e inconmensurables a quienes no eran dignos de recibirla, fue tan odiado por los pitagóricos que no sólo lo expulsaron de su asociación común y de vivir con ellos, sino que también le construyeron una tumba, como a alguien que había emigrado de lo humano y pasado a otra vida. Otros también dicen que el Poder Divino se indignó con quienes divulgaron los dogmas de Pitágoras: por eso pereció en el mar, como una persona impía, quien manifestó la composición del *icostagonus*, es decir, quien hizo público el método de inscribir en una esfera el *dodecahedron*, que es una de las llamadas cinco figuras sólidas. Pero según otros, esto le sucedió a quien desarrolló la doctrina de las cantidades irracionales e inconmensurables. Además, toda la disciplina pitagórica era simbólica y se asemejaba a enigmas y acertijos, consistentes en apotegmas, debido a su imitación de la antigüedad; así como los oráculos verdaderamente divinos y píticos parecen, en cierto sentido, difíciles de entender y explicar para quienes reciben descuidadamente las respuestas que dan. Tales, pues, son las indicaciones sobre Pitágoras y los pitagóricos que pueden obtenerse de lo que se difunde sobre ellos".

del logos surgirá, complejamente, desde dentro del logos (la razón es la expresión de la extensión inmanente del logos), pero la razón también se dará fuera del logos, en la medida en que designará un afuera para el logos. Hay cosas, tipos de cosas en el mundo y en el pensamiento, que no pueden ser pensadas razonablemente; pero el hecho que logos como razón tiene un límite, esto puede ser pensado por la razón, y cuando no pueda ser pensado racionalmente, será imaginado o representado alegóricamente por otras facultades acompañantes. Al mismo tiempo, sin embargo, los límites que la razón marca para el logos no están establecidos en cuanto a cómo existen, en cuanto a su manera de ser. ¿Están entonces sujetos a la razón, cuando su no-estar-sujeto-a-la-razón no cae, precisamente por estas razones, dentro de los límites de la razón que son inmanentes a la razón, o fuera de la razón, como el hecho bruto de la contingencia que no es susceptible de razón?

El misterio que el traicionero pitagórico revela depende de un accidente. ¿Qué es este dato, este secreto mortal? La tradición editorial ha transmitido dos respuestas. La lectura preferida de la historia de Proclo —preferida desde el primer cuarto del siglo XIX— no se refiere a lo inexpresable o irracional en general, sino mucho más específicamente a la inconmensurabilidad de las medidas de la diagonal y el lado del cuadrado, es decir: la irracionalidad de la raíz cuadrada de dos, $\sqrt{2}$, revelada por la construcción proporcional [ana-logon] de la figura geométrica. Por esta razón —reforzada por la observación de que la forma alogon estaría fuera de lugar, gramaticalmente, en el texto de Proclo— lo que naufrague en la historia será simplemente una subrama particular de las matemáticas tempranas.

Sin embargo, según la interpretación más metafísica que tanto Proclo como Pappus parecen respaldar, lo que está en juego en el cuento es la exposición de lo impensable, lo impensado, lo inexpresable o inconcebible: ton alogon. Según esta lectura, el traidor de mi relato (quien podría ser Hípaso de Metaponto) amenaza con provocar lo que un crítico llama, quizás hiperbólicamente, "el repentino colapso" de la "visión racional y ordenada del mundo establecida por Pitágoras".[6] Pues la cosmología pitagórica, en las versiones definitivas que encontramos en Jámblico, Porfirio y Proclo, tiende al "racionalismo" numérico. Aquí está Proclo: "Pitágoras, al ser preguntado cuál era la más sabia de las cosas, dijo que era el número (…). Pero por número, él oscuramente significaba el orden inteligible, que comprende la multitud de las formas inteligibles: pues, allí, aquello que es el primer número propiamente tal subsiste después del uno supraesencial".[7] La versión metafísica del relato produce una paradoja. Los números propiamente irracionales, si es que eso es lo que son los alogoi en esta historia, y si los textos realmente se remiten al alogon en esta coyuntura, per-

[6] Cito la explicación más perspicaz que he encontrado de este relato, ver Jean-Luc Périllié (2002, p. 15).
[7] Proclo, escolio sobre el *Crátilo* de Platón; ver Maarten Van den Berg (2008, p. 104).

tenecen y no pertenecen al mismo tiempo al "orden inteligible", en la medida en que ocurren dentro de él, pero no son parte o miembros de este orden; son y no son inteligibles. Si "número" "significa el orden inteligible", por muy obscuramente que sea, entonces nuestro desafortunado filósofo pitagórico nos trae noticias de algo que es y no es un número, y que es ininteligible tanto por estar fuera del orden de lo inteligible como por violar los principios lógicos gemelos sobre los que se sostiene la inteligibilidad en general: los principios de identidad y de no contradicción. Condenar a los portadores de tales noticias a un sufrimiento eterno y prometeico, una y otra vez, en diferentes coyunturas históricas y bajo aspectos que difieren según cómo se marquen, definan o valoren la "inteligibilidad" o la racionalidad, parece no sólo justo, sino filosóficamente constitutivo, constitutivo de la disciplina filosófica en su larga historia. La filosofía —entendida en parte como el estudio de la extensión de la razón, de sus principios de coherencia y aplicación, de sus límites y mundos posibles— nace donde los límites del logos son ofrecidos al pensamiento por la razón como objetos del pensar que, de un modo peculiar, se resisten a ser comprendidos.

Nacimientos milagrosos de esta suerte son recurrentes en los registros de la historia y la mitología nacionales, donde adquieren plusvalía, cautivan los placeres de públicos vestidos con cuerpos sublimes de diversos tipos, mueren y renacen espléndidamente. En el registro de la investigación filosófica, puede decirse que ocurre algo similar. Mucho sucede, por supuesto, entre 1927 y 1955-1956: mucho en el largo eclipse de la hegemonía global europea, mucho en las historias nacionales de Europa central y en la historia de los pueblos: el pueblo judío, los alemanes, los polacos, los españoles. También hay mucho en la historia de la filosofía moderna, donde pequeñas legiones de figuras heréticas desafían a la Escuela en diversos frentes, exponiendo las insuficiencias de una u otra ortodoxia, a menudo con un alto coste: aquí somos testigos del surgimiento y el eclipse del psicologismo en la fenomenología, una momentánea consolidación del hegelianismo, y el eclipsamiento del proyecto de lógica matemática iniciado por Frege. Estas pequeñas legiones de filósofos traidores incluyen figuras como Russell y Whitehead, Husserl, Wittgenstein, Gödel y, por supuesto, Heidegger. Las fechas de publicación a las que remito, 1927 y 1955-56, son las de *Sein und Zeit* y de la colección de conferencias que Heidegger dedica al llamado "principio de razón suficiente" de Leibniz, publicada como *Der Satz vom Grund*.[8] Les recordaré que el "principio" de razón suficiente —generalmente atribuido a Leibniz, pero que se encuentra en Spinoza y, de forma incipiente, antes y fuera de la historia de la filosofía— estipula que "Nada es sin razón" o, de forma ampliada, "No existe nada cuya razón suficiente para existir no pueda ser representada". Las controvertidas y bellamente argumentadas conferencias

[8] Para una muy útil explicación de la *fundamentación* en la lectura que hace Heidegger de Leibniz, ver Livingston (2017, p. 30-32).

de Heidegger muestran cómo el "principio" de razón suficiente, después de un largo período de "incubación", llega con Leibniz a designar el animal humano como animal rationale y, en consecuencia, como lo que en 1956 Heidegger llama "la criatura que requiere cuentas y da cuentas" (129). El pensamiento propio y definitorio de esta criatura "calculante", dice Heidegger, "trajo al mundo a la era contemporánea, la era atómica". Pero, ¿acaso la "determinación [*Bestimmung*] de que los humanos son el animal rationale agota la esencia de la humanidad", pregunta Heidegger? Y si no, "¿estamos obligados a encontrar caminos en los que el pensamiento sea capaz de corresponder [entsprechen] a lo digno de ser pensado en lugar de, fascinados, encantados o embrujados [behext] por el pensamiento calculante, pasar por alto sin demorar en lo que es digno de ser pensado? Esa —escribe— es la cosmopregunta [*Weltfrage, world-question*] del pensamiento. Responder a esta pregunta decide qué será de la tierra y de la existencia humana en ella".

Como pueden ver, lo que está en juego es inmenso. Nuestro tiempo y nuestro mundo pueden haber perdido el angustiante espanto que informa la expresión —de los tiempos de la Guerra Fría— "la era atómica", pero no porque la pregunta que plantea Heidegger haya sido respondida ni porque haya sido olvidada. La era contemporánea ya no es la "era atómica". Es la era del catastrófico calentamiento global, de las pandemias, de la manifiesta injusticia racial, de la depredación ambiental, de la masiva y creciente desigualdad social y económica, estrecha y complejamente vinculada a todo esto. La cuestión del "agotamiento" [*Erschöpfung*] de la "esencia humana" no está particular ni necesariamente ligada a una amenaza existencial concreta a la "existencia humana en esta tierra", ya sea esta amenaza en particular una guerra nuclear entre superpotencias, un desastre ambiental o una pandemia propagada en las alas de esos aviones que tanto encantaron a Heidegger. Está ligada a la manera en que el pensamiento imagina, o piensa, "la esencia de la humanidad". Si la "esencia humana" se encuentra entre esas cosas que son realmente "dignas de ser pensadas", dice Heidegger, entonces, como todas esas cosas, "la esencia de la humanidad" no ha de ser tenida en cuenta como objeto de cálculo. Lo que es digno de ser pensado toma forma poéticamente, en la forma de la expresión poética, como un *Sprechen*, al que el *Dasein* responde entonces, sin cálculos. El principio de razón suficiente es encantador, hechiza, no porque sea erróneo —esta es la forma errónea de imaginar el principio de razón suficiente—, sino porque "establece o determina": *Bestimmung* es la palabra en uso constante, porque el principio de razón suficiente determina como principio del pensamiento, como su fundamento, lo que el principio revela: que el ser y la razón tienen una relación, que pueden ser pensados como una unidad o copertenencia. Cuando esta copertenencia entre ser y razón se piensa como un principio, entonces "la esencia de la humanidad" sólo puede ser tenida en cuenta como objeto de cálculo. Sin

embargo, cuando aprendemos a atender una vez más a lo digno de ser pensado, entonces habremos repensado, o, mejor dicho, habremos desocultado que "la razón limita internamente al logos", más que al pensamiento. A las limitaciones de la formulación leibniziana del principio de razón suficiente, Heidegger opone la suficiencia arcaica del logos.

Si hay un "principio" de razón in-suficiente, o simplemente de insuficiencia, será útil como alternativa a la suficiencia de la razón y del logos. Un principio de razón insuficiente reavivará un aspecto ahora latente de nuestro viejo relato, al enfatizar nuevamente que los límites de la extensión de la razón no están suficientemente establecidos dentro del campo de la razón —y que el campo de la razón nunca es, por esta y otras razones, idéntico a sí mismo. (La razón tiene dimensiones violentamente axiológicas). Un corolario: los límites de la extensión de la disciplina de la filosofía no pueden establecerse filosóficamente.

La filosofía también tiene axiologías que condicionan violentamente. Sin embargo, lo más interesante es que un principio de razón insuficiente nos ayudará a plantear las preguntas que Heidegger quiere que nos planteemos, es decir, las "cosmopreguntas", preguntas que inciden en el modo cómo el "mundo" puede pensarse como tal. Si hay tal cosa, el principio de razón insuficiente nos permitirá plantear "cosmopreguntas" evitando dos tipos de resultados. Por un lado, me gustaría pensar que un principio de razón insuficiente evitará las trampas en las que, en mi opinión, cae el Heidegger posterior: un naturalismo ctónico, esencialismo lingüístico y diferentes formas de quietismo. Esta faceta del pensamiento de Heidegger permite demasiado rápidamente que sus "cosmopreguntas" se conviertan en preguntas globales, preguntas sobre el alcance de los imperios y los mercados, el flujo de mercancías, lenguas y productos. Estas son preguntas urgentes, pero, al basarse en una noción no examinada de "mundo", limitan su alcance y rápidamente se convierten en sustitutos y mecanismos para instalar las mismas desigualdades de poder y recursos que buscan diagnosticar y cambiar. Por otro lado, quisiera evitar el deflacionismo de gran parte de la filosofía angloamericana contemporánea, que descarta ciertos tipos de preguntas por parecer malformadas, en el sentido de que se extralimitan: según esta descripción, las "cosmopreguntas" se visten de sublimidad cuando, y porque, se aventuran fuera de los ámbitos convencionales, más bien reducidos, en los que se puede evaluar la pertinencia de las preguntas, y calcular sus afirmaciones y consecuencias —es decir, cuando abandonan el "realismo" filosófico. La tradición angloamericana plantea preguntas que se refieren a estados de cosas en "mundos" en los cuales esas preguntas específicas pueden plantearse y en los que, y para los cuales, pueden responderse: el "mundo" en cuestión se define reflexivamente por las preguntas que nos permite plantear y responder concernientes a los estados de cosas en ese mundo. Pero tal "mundo" no es un estado de cosas "en" el "mundo", y, por lo tanto, plantear "preguntas sobre el

mundo" debe significar plantear preguntas sobre, y dentro de, un "mundo" en el que los "mundos" particulares se convierten en estados-de-cosas entre sí y con respecto a ese "mundo" de orden superior. Una regresión venenosa amenaza —y algo peor. Sustituyamos "estado de cosas" por "individuos", sustituyamos "mundo" por la palabra "conjunto", y no habremos descrito nada más que la paradoja insoluble que Russell planteó en sus esfuerzos por matematizar el campo de la lógica filosófica a principios del siglo XX.

Ambos resultados me parecen indeseables. El "principio" de razón insuficiente, tal como lo imagino y como lo esbozaré brevemente, guarda una ominosa similitud con un término descartado por la mala compañía que ha tenido históricamente: el concepto de mediación, siempre hallable donde se practican los oficios más rudos, el materialismo dialéctico, la crítica, el psicoanálisis. Por supuesto, para mis propósitos, y con la esperanza de su indulgencia, me gustaría desvirtuar aún más el término combinándolo con un par de mis modificadores favoritos, cuya importancia sugeriré brevemente. Las "cosmopreguntas" son y deberían seguir siendo ingobernables e incalculablemente sobredeterminadas e infradeterminadas, y lo son y siguen siendo así porque siempre están mediadas de forma salvaje e indeterminada. En qué consisten este "salvajismo" e "indeterminación" son preguntas a las que volveré al final.

Pero, ¿por qué querríamos plantearnos, en primer lugar, cosmopreguntas o preguntas sobre el mundo, ya sean salvajes o domesticadas, determinadas o indeterminadas? ¿Acaso no es posible para los animales humanos abordar la desigualdad económica, el cambio climático, las pandemias y otras amenazas existenciales de otras maneras? ¿Abordarlas de forma más restringida, con mayor enfoque y de forma más realista? Nuestro léxico incluiría términos como "saber hacer" [*know how*], "empresa" y "oficio"; hablaríamos el lenguaje, terriblemente familiar, de la "precisión", "objetivos" y "resultados". Nuestra ética sería consecuencial en lugar de deontológica; nuestra estética, utilitaria. Aquí Heidegger me parece indispensable, ya que nos permite ver que este "estrechamiento" del enfoque, este mayor "realismo", el enfoque más "práctico" o técnico de estas preguntas, plantea la cuestión de una manera sumamente inquietante, pero predecible. Resultará que estas maneras de abordar la catástrofe, y todo el léxico que empleamos en este campo así restringido, son en sí mismas, y por sobre todo, el desastre. En la medida en que abordemos las amenazas circunstanciales desde la perspectiva de la razón calculadora, como amenazas a nosotros mismos, imaginados como "animales racionales", como sugerirá Heidegger, ya habremos relegado lo que él llama "la esencia de la humanidad" al dominio exclusivo de la razón y, por ende, al desastre de las eficiencias del campo de concentración.

Por otro lado, no me interesa la "esencia de la humanidad", ni debería interesarle a ningún otro animal humano. Mi objetivo no es recuperarla, ni descubrir-

la, ni siquiera inventarla si no hay nada que recuperar. De hecho, creo que es un concepto sorprendentemente tonto, incluso peligrosamente tonto en Heidegger, en muchos sentidos. En muchos sentidos, pero no —y esto es a lo que voy— como operador lógico. Lo que Heidegger llama "la esencia de la humanidad" es lo que yo propongo llamar el "principio" de razón insuficiente, o de mediación salvaje o indeterminada —siempre que entendamos un poco más claramente de qué estamos hablando.

Así que permítanme comenzar de nuevo. El principio de razón suficiente, recordarán, se une a los otros grandes principios —el principio de contradicción o identidad y el principio del tercero excluido— en el corazón de la lógica occidental, un trípode estable sobre el que se yergue la tradición metafísica.[9] Son los dos primeros —los principios de identidad o de contradicción y la ley o principio del tercero excluido— los que son, en cierta medida, el objetivo inicial de Heidegger en *Sein und Zeit*. Lo que puede decirse mínima y vacíamente de cualquier otra cosa u objeto, ya sea o no un objeto realmente existente en nuestro mundo, a saber, que es él mismo, esto no puede decirse del ser. Y lo que puede afirmarse mínimamente de cada enunciado, a saber, que debe ser verdadero o falso, esto no puede afirmarse de los enunciados relativos al ser. Aristóteles plantea el primero de estos principios, el principio de identidad ("el más firme de todos los principios"), de esta manera, en el Libro Gamma (1005b, 18-22) de la Metafísica: "Que una misma cosa sea válida y no sea válida simultáneamente de la misma cosa y en el mismo respecto es imposible (dadas cualesquiera especificaciones adicionales que pudieran añadirse contra las dificultades dialécticas)" (Aristóteles, 1993). La imprecisión de la expresión de Aristóteles puede aclararse si decimos en cambio que ninguna cosa puede tener un atributo y no tenerlo, incluyendo (o quizás, como argumenta el Parménides de Platón, empezando por) tener o participar en el atributo de ser uno, una cosa; de ser determinable como una cosa.

En consecuencia, se puede decir que una mesa es una mesa, o incluso que toda mesa es una mesa; o se puede decir que Martin Heidegger es Martin Heidegger: pero no se puede decir que el ser es el ser, o incluso que un ser es, no porque tales afirmaciones no fueran verdaderas, sino porque serían circulares. No serían afirmaciones; no serían verdaderas ni falsas; estarían vacías, de un modo peculiar. De manera similar, parecería ser analíticamente verdadero que es o verdadero o falso que una mesa sea redonda o cuadrada, o que esta ventana esté o abierta o cerrada. Digo "analíticamente" porque parecería ser el caso que el viejo principio de bivalencia se aplica, ya sea que el objeto al que se refiere una proposición exista realmente o no. Este principio también se atribuye a

[9] Para una explicación exhaustiva e influyente de la relación entre el principio de identidad o contradicción y el principio de razón suficiente, ver Davies (2001, pp. 18-64). El ensayo de Davies es notable en particular por su cuidadosa yuxtaposición del dialetheísmo de Priest con la indeterminación de Derrida. Lo que concluyo llamando "mediación principial" comparte características con esta última.

menudo a Aristóteles, y sus formulaciones más duraderas y discutidas son las que el propio Russell recoge —a saber, en palabras de Russell, la "proposición que establece que 'todas las proposiciones son verdaderas o falsas'" (Russell & Whitehead, 1963, p. 37). Así que decimos que es verdadero, analíticamente, que la afirmación "Esta mesa es redonda" es verdadera o falsa, o, para plantear el asunto como un problema de ontología, podemos decir que una mesa es o no es redonda, o que un unicornio existe o no existe, y que tiene un solo cuerno o no lo tiene. Este tipo de afirmación es cierta aunque podamos imaginar mesas cuadradas además de redondas, y este tipo de afirmaciones son ciertas aunque podamos imaginar mundos con y sin unicornios, o unicornios aberrantes con dos cuernos (esto sería un super-unicornio, un bicornio, pero aun así sería una subespecie de unicornio) o unicornios caballunos sin cuerno, un aspirante a unicornio, un lamentable remedo de unicornio, un unicornio vergonzosamente castrado, pero aun así miembro de la subclase de esas cosas que llamamos unicornios. Pero precisamente de la misma manera que no podríamos imaginar una mesa que sea a la vez redonda y cuadrada, o un círculo que también sea cuadrado, no podríamos imaginar un unicornio que simultáneamente tuviera y no tuviera cuerno, y no podríamos decir que las afirmaciones "Este unicornio tiene un cuerno" y "Este unicornio no tiene un cuerno" puedan ser ambas verdaderas, cuando estipulamos que la frase "este unicornio" es la misma en cada una de las dos frases. (Al plantearlo de esta manera no me comprometo a decir que ninguna de estas frases "se refiere a" un unicornio o a cualquier otra cosa, y que es este referente lo que realmente me mantiene honesto. Lo que es "real" en este caso es la identidad de la frase "este unicornio", no cualquier unicornio al que la frase pueda referirse en un momento u otro, o cualquier mundo en el que un unicornio pueda o no existir). Reconozco que estoy usando un poco de taquigrafía aquí al insertar el verbo operacional "imaginar", cuando de hecho lo que estoy describiendo, la Ley del Tercero Excluido, no tiene nada que ver con la imaginación real: es un principio del enunciado bien formado que éste es o verdadero o falso, al menos según la lógica bivalente de Aristóteles, y, por una suerte de extensión, un principio ontológico: una cosa o es o no es, y de ninguna cosa se puede decir que es y no es.

Pero no es analíticamente verdadero decir que es verdadero o falso que el ser es, o que el ser es ser, o que el ser es un unicornio, ni siquiera decir o predicar algo acerca del ser. Aquí, nuevamente, la razón no es que sería falso decir que cualquier cosa que se predique del ser es verdadera o falsa, sino, más bien, que no está establecido que podamos decir lo que sería mínimamente requerido para que tales predicaciones sean verdaderas o falsas, es decir, que no esté establecido que "el ser es" sea el tipo de cosa acerca de la cual podemos hablar, en parte porque "el ser es" es una expresión que, según la lectura de Heidegger del Principio de Identidad, permanece, nuevamente, peculiarmente vacía.

He usado dos veces la expresión "peculiarmente vacía". Pues el vaciamiento —el vaciamiento de un léxico filosófico en particular, el de los grandes pilares de la tradición metafísica— es precisamente lo que los párrafos iniciales de *Sein und Zeit* se propusieron: despejar, incluso destruir, los malentendidos conceptuales que defienden a una tradición que ha ofuscado, desplazado, traducido y olvidado la pregunta por el ser desde los presocráticos en adelante. Sólo después de lograr esta limpieza se hace claro que la pregunta por el ser siempre estuvo por delante de nosotros, pero también que ella fue la condición de esta limpieza. Este movimiento y disciplina de antes-y-después en el que se abre *Sein und Zeit*, si es que es un movimiento o una disciplina, no es un principio psicológico ni un descubrimiento psicológico, sino más bien estructural. Lo que se logra al despejar los dos principios lógicos —el despeje de los principios de identidad o contradicción, y la ley o principio del tercero excluido— es una especie de ascesis, el desocultamiento de un claro en el que puede recogerse lo que está por delante de nosotros, es decir, la pregunta por el ser. En la conferencia de 1953 sobre el fragmento 50 de Heráclito, "Logos", la forma en que el ser yace-delante-de-nosotros para ser reunido, recogido o re-co-lectado se llama, de hecho, logos, en lugar de "razón" o cálculo. Pero ¿puede el Logos, como forma o figura de la rememoración recolectora de la pregunta por el ser que está por delante de nosotros, en el desocultamiento del despeje de los dos grandes principios lógicos que he esbozado, convertirse en un fundamento [*Grund*] para proposiciones o enunciados [*Satz*] sobre el ser?

Esta es una pregunta muy mañosa, en la medida en que también es una cuestión de método, incluso de metodología. Podríamos decir que la razón por la que *Sein und Zeit* no puede llegar a una conclusión es que no se ha planteado esta cuestión de forma satisfactoria o suficiente. Esto podría deberse, por supuesto, a la sólida razón de que Heidegger aún no dispone de las herramientas que se requieren para plantearla, y en particular de la herramienta que proporciona una crítica exhaustiva del tercero de los grandes principios lógicos, el principio de razón suficiente. Y también podría ser que la principal herramienta que sí tiene a su disposición para despejar los otros dos grandes principios lógicos sea una explicación de la estructura de las proposiciones lógicas tomada de un ámbito inusual, productivo, pero también bastante limitante: el campo de la lógica matemática, y particularmente el de los conceptos determinantes en la obra de Gottlob Frege.

Echemos un vistazo a esta sugerencia, entonces, parte por parte. Hacia el final de sus conferencias de 1956 sobre el "principio de razón suficiente", Heidegger retrotrae la mirada a esos años terribles para considerar a *Sein und Zeit* desde la perspectiva de una pregunta diferente a la que se había planteado en 1927. Esos años desastrosos también marcan un cambio en la historia del pensamiento, dice Heidegger —en su propio pensamiento, por supuesto, pero

también, por implicación, en la historia del pensamiento. No se trata de un cambio tan gravitante como los que rastrea en *Sein und Zeit* o en *Der Satz vom Grund*: estamos, dice, en una "era atómica"; ya sea en 1927 o en 1956, se trata de un "mundo calculado [que] todavía permanece y que por doquier incluye a los humanos en su cálculo en la medida en que calcula todo según el principium rationis" (Heidegger, 1996, p. 101; 1997, p. 151). Los treinta años que separan *Sein und Zeit* de *Der Satz vom Grund* no han pasado en vano, pero son años que hacen parte del mismo momento de pensamiento, una modernidad cuyo mundo es el mundo del principium reddendae rationis, el principio que Leibniz articula más claramente y cuya importancia Heidegger no había comprendido lo suficiente, deducimos, en el momento en que escribía *Sein und Zeit*. Ahora, nos dice en 1956, ahora él puede describir cómo están las cosas para nosotros de esta manera: "[N] osotros somos los dispensados por y con la claridad y el lucimiento del ser en el *Geschick* del ser, y, en consecuencia, los mismos a los que el ser toca en y por su retirada" (86). Entonces, en 1927, "en el crudo (…) y torpe lenguaje del tratado *Sein und Zeit*" ["*crude* (…) and *awkward*" (traducción al español por "crudo y torpe") es la traducción al inglés por Reginald Lilly de *noch unbeholfeneren und vorläufigeren Sprache*, el "lenguaje todavía torpe y preliminar"], es decir, en el lenguaje de aquel entonces, en *Sein und Zeit*, en ese tiempo, la proposición de que "[N]osotros somos los dispensados por y con la claridad y el lucimiento del ser" fue expresada por Heidegger y entendida por sus lectores como significando que "el rasgo básico del Dasein, que es el ser humano, está determinado [bestimmt] por la comprensión del ser" (86) Esta descripción retrospectiva de *Sein und Zeit* que encontramos en las conferencias *Der Satz vom Grund* de 1956 nos dice algo importante sobre el arco del pensamiento de Heidegger: que para Heidegger, la "crudeza" o "provisionalidad" de la obra anterior debe vincularse con un tratamiento inadecuado de la forma en que —o incluso si es que— puede decirse que la comprensión del ser determina al ser humano, o *Dasein*. Dicho de forma más contundente, demasiado contundente: Heidegger descuida el tratamiento del gran principio de Leibniz en *Sein und Zeit* porque no puede prescindir de él en sus esfuerzos por desplazar las otras dos patas del trípode metafísico-lógico. La función de "determinación" [*Bestimmung*] en *Sein und Zeit* —donde es un término complicado y mestizo para una función complicada y mixta, proveniente en parte de Hegel, en parte del campo de la lógica matemática— traduce y sigue la estructura del principio de razón suficiente. Que el Dasein esté determinado por la comprensión del ser significa que la razón que puede darse del ser del Dasein es la comprensión del ser. Sin una explicación suficientemente desarrollada de lo que podría ser la "razón" —y de su relación con el ser—, la lógica de *Sein und Zeit* no puede prescindir de la productiva vaguedad con la que la "determinación" desempeña el papel de "razón suficiente".

Heidegger está advertido de esta vaguedad, ciertamente, en el momento en que se prepara para la publicación de las conferencias de *Der Satz vom Grund*. "Aquí", nos dice el Heidegger de 1956, haciendo explícito un argumento que se encuentra menos abiertamente expreso en *Sein und Zeit*, "aquí", y con esto quiere decir "aquí en *Sein und Zeit* como ahora lo entiendo", "aquí [en *Sein und Zeit*] la comprensión del ser nunca significa que los humanos como sujetos posean una representación subjetiva del ser y que el ser sea una mera representación" (p. 86). Entonces, en 1927, lo que estaba en cuestión era un pensamiento preocupado por —o percibido como preocupado por— la determinación y la definición, *Bestimmung*. De ahí las tres proposiciones u observaciones introductorias de *Sein und Zeit* sobre el ser: que la pregunta por el ser es la primera o fundamental; que el ser es indefinible; y que el ser es un concepto o, más bien, el concepto que es comprensible de suyo, *selbstverständliche*. Estas tres proposiciones se recogen, juntas, para despejar el camino hacia el planteamiento formal de la pregunta por el ser que viene luego. Ahora, en 1956, dice Heidegger, puede ver que entonces, en 1927, estaba proporcionando "nada más que una interpretación, pensada desde el punto de vista de la cuestión del ser, de la vieja definición de la naturaleza humana: homo est animal rationale; los humanos son las criaturas dotadas de razón". Pero ahora, en 1956, la historia del pensamiento ha ido más allá de la forma cruda y preliminar en que *Sein und Zeit* la encontró y la dejó. Ahora, en 1956, Heidegger puede plantear la pregunta temprana de manera diferente, o bien traducir la preocupación anterior a un lenguaje diferente: "La pregunta que nos plantea el principio de razón es esta: ¿Hasta qué punto —pregunta— 'son' lo mismo ser y ratio? [*Inwiefern »sind« Sein und ratio das Selbe?]* ¿Hasta qué punto los fundamentos y la Razón (ratio), por un lado, y el ser, por otro, se copertenecen *[zusammengehören]?* [*Inwiefern gehören Grund und Vernunft (ratio) einerseits und Sein andererseits zusammen?*]" (p. 104).

Hay mucho que ponderar sobre esta expresión de la pregunta, en particular si "La pregunta a la que nos enfrentamos" es o no una única pregunta, como afirma Heidegger. Detengámonos un momento en la diferencia que sugieren las dos funciones lógicas correspondientes a cada una de estas preguntas, una atribuida al idioma "crudo y preliminar" de 1927, la otra a la postura madura esbozada en *Der Satz vom Grund*. La primera coloca, por un lado, la función de determinar o definir, *bestimmen*; y, por otro, la asociación de identidad, el "es" entrecomillado de la expresión "Ser y razón 'son' lo mismo". Las dos preguntas —que se supone que son una sola— se organizan quiasmáticamente, según la figura llamada, como era de esperar, ratio en la retórica latina, o analogon en griego: "¿Hasta qué punto 'son' ser y ratio lo mismo? ¿Hasta qué punto los fundamentos y la razón (ratio) por un lado, y el ser por otro, se copertenecen [*zusammengehören*]?" Ahora preguntamos: ¿cómo, más allá del quiasmo, la primera expresión "se cohesiona" con la expresión que parece, si no una repetición, al

menos una traducción, ya que son algo así como la misma pregunta? ¿Hasta qué punto Fundamentos y razón, por un lado, y ser por otro, efectivamente se copertenecen?

Esto me parece señalar una manera en que el proyecto de Heidegger ha cambiado, de 1927 a 1956. La forma lógica del argumento pasa de una crítica de la determinación, como una forma de despejar los dos grandes principios lógicos de identidad, pero proporcionando sólo una interpretación de una definición, a algo que ya no es "preliminar", algo que tiene que ver con la manera como estas dos preguntas se entrelazan, y como ambas son y no son sinónimos, como son y no son una sola pregunta. Se les llama por un solo nombre, pero no son la misma pregunta —esto es, no se puede determinar que sean la misma pregunta, o, para ser enteramente claro aquí, son una y no-una al mismo tiempo. Hemos pasado de una interpretación de una definición, una interpretación de *Bestimmung*, al planteamiento de un único-como-doble, dentro del cual dos cosas se entrelazan. ¿En qué sentido estas dos preguntas no son la misma única pregunta? O, mejor dicho, ¿hasta qué punto, *inwiefern*, no son la misma pregunta? La sintaxis al menos sugiere cierta simetría; la disposición quiasmática, la diferencia que produce un espejo, o la persistencia de una ratio: "¿Hasta qué punto", pregunta Heidegger, "son lo mismo ser y ratio? ¿Hasta qué punto Fundamentos y Razón (ratio) por un lado, y ser por otro, se copertenecen [*zusammengehören*]?" Debería seguirse una simetría conceptual: "ser-lo-mismo" debería significar "copertenecer" o "ser-oídos-juntos", para enfatizar la "escucha" en *Hören*, como si el motivo de escuchar y atender-a se escuchara aquí junto con el registro de la predicación lógica. "Ser-lo-mismo" debería significar tanto "ser-lo-mismo-que", "significar-lo-mismo-que" como "co-pertenecer" o "ser-oído-con", el operador en la segunda pregunta de Heidegger, el operador "significar-lo-mismo-que" y "co-pertenecer" o "ser-oído-con". Es una expresión bizarramente enrevesada, pero creo que necesariamente lo es. Heidegger, el Heidegger de 1956, muestra hasta qué punto, *inwiefern*, una pregunta no se condice consigo misma. Esto puede o no ser cierto para todas las preguntas, aunque es difícil ver cómo este no-coincidir-consigo-misma se aplica a preguntas que no se remiten a la relación entre ratio y ser. Preguntas como: "¿Es Martin Heidegger el autor de *Sein und Zeit*?", "¿Existen los unicornios?" o "¿Es redonda la mesa redonda?" puede que sean coherentes, pero incluso en este caso lo son con una inquietud que se radicaliza extraordinariamente cuando preguntamos por términos que no son nombres propios o comunes, sino los términos ratio y ser. Diríamos, por ejemplo, que "Martin Heidegger" significa lo mismo que "el autor de *Sein und Zeit*", y de ese modo responderíamos verazmente "sí" a la pregunta "¿Es Martin Heidegger el autor de *Sein und Zeit*?" Pero el nombre "Martin Heidegger" también nombra otras cosas ("Martin Heidegger" es también el autor de otras obras, incluyendo obras críticas sobre el "carácter preliminar" de

Sein und Zeit, y "Martin Heidegger" hace otras cosas, muchas otras, además de escribir obras de filosofía). Estos otros sentidos del nombre "Martin Heidegger" "vienen con" y "se escuchan junto con" el sentido "es el autor de *Sein und Zeit*", pero no son lo mismo que, ni significan lo mismo que, "es el autor de *Sein und Zeit*". Para hacerse una idea de lo mañosas que son estas preguntas incluso a este nivel, considere lo que sucede cuando decimos, como si fueran expresiones sinónimas, que "Martin Heidegger fue el autor de *Sein und Zeit* y fue miembro del Partido Nacional Socialista" y que "ser el autor de *Sein und Zeit* 'significa lo mismo que' ser miembro del Partido Nacional Socialista" o "ser rector de la Universidad de Friburgo" en un período determinado. La incomodidad que sentimos ante la confusión de este tipo de afirmaciones de identidad cuando lo que está en juego es un nombre propio, el nombre "Martin Heidegger", es una manifestación del problema estructural que el Heidegger de *Der Satz vom Grund* está incorporando en la descripción de la pregunta que ahora puede plantear, en 1956, aunque no como una pregunta, o no como una sola pregunta, puesto que el ser-uno de la pregunta presupone el ser-uno del objeto de la pregunta, y aunque la ratio puede interpretarse como ser-uno, como dependiente de la posibilidad de decir, de un ser y del ser, que es uno, que es un ente y que el ser es el Uno —esto es algo que, presumido en *Sein und Zeit* hasta cierto punto, para 1956 ya no es el caso.

Inwiefern, ¿hasta qué punto, hasta dónde podemos llegar, hasta dónde podemos llegar al afirmar que las dos preguntas de Heidegger en *Der Satz vom Grund* son una sola pregunta? ¿Hasta dónde podemos llegar afirmando que la única pregunta de Heidegger en 1956 —cuando ya ha superado las formulaciones preliminares y crudas de *Sein und Zeit*— no se sostiene como una sola, sino que siempre es al menos dos, siempre debe ser escuchada, no como un solo tono sino al menos como uno doble? ¿Un tono sobredeterminado? ¿Hasta qué punto la razón, la ratio, será alguna vez suficiente para determinar o definir, bestimmen, lo que se llama "una pregunta", cuando es la ratio, la estructura formal de la razón, la que divide la pregunta en dos preguntas idénticamente estructuradas, aparentemente sinónimas pero diferentes, y retiene la diferencia, la guarda, la piensa?

Planteo las preguntas de esta manera, haciendo hincapié en la frase adverbial de Heidegger, "hasta qué punto", "hasta dónde", *inwiefern*, porque la encuentro muy peculiar; porque, quiero decir, es aquí donde la razón insuficiente, la insuficiencia de la ratio y del logos, entra espectacularmente en la obra. El léxico de la distancia y la extensión no es, o no es sólo, el léxico del espacio matematizable o incluso del espacio físico, espacio a calcular o medir. *Inwiefern* sugiere un extraño empirismo: ¿hasta dónde puedo llegar en el hielo delgado sin caer a través de él? Tales preguntas se ponen a prueba en el evento; pueden calcularse de antemano, pero sólo de forma aproximada.

Tienen una extraña proximidad con la retórica de la persuasión, con las pedagogías, con los contrafácticos, con la imaginación. Ya no me pregunto: "¿Es verdadero mi argumento? ¿Son verdaderas mis afirmaciones y asertos?", sino que me pregunto: "¿Hasta dónde puedo llevar mi argumento antes de que se vuelva aceptable o inaceptable para mi público? ¿Hasta dónde debo llegar antes de que mi argumento se vuelva, o se revele como, convincente para mí, para mi público? Me pregunto qué pasará si afirmo esto o aquello. Déjenme averiguarlo", digo, y luego procedo a apilar afirmación hiperbólica tras afirmación hiperbólica hasta que (¡imagínense!), exhausto, enfurecido o convencido, mi público dice: "Ah no, ya basta, es suficiente", lo que significa que una parte del público está satisfecha con el argumento, convencida —y otra parte del público que ha escuchado lo suficiente como para estar harta, no está convencida ni persuadida, está incluso impersuasible, y se va, como cuando decimos en francés *ça suffit*! queriendo decir algo como "¡Ya basta!". Las expresiones adverbiales de este tipo son también, e indeterminadamente, funciones simbólicas y retóricas. Cuando Cicerón pregunta, en el primero de los discursos de Catilina, "cuándo", "durante cuánto tiempo", "en qué medida", quo... quam... quem... Catilina probará la paciencia del Senado, no está pidiendo una estimación o cálculo, sino estableciendo un límite, un límite político. Menos coloquialmente, más formalmente, podría decirse de esta manera. El criterio de "hasta qué punto", de "suficiencia", que introduce Heidegger en *Der Satz vom Grund* es o bien óntico, incluso empíricamente comprobable; o bien imaginario. El modo de cuenta que invoca no es matemático, quizá ni siquiera matematizable, sino en última instancia pragmático.

"La pregunta a la que nos enfrenta el principio de razón", escribe Heidegger en 1956, "es esta: ¿En qué medida (*inwiefern*) 'son' lo mismo ser y ratio? ¿En qué medida (*inwiefern*) los fundamentos y la Razón (*ratio*), por un lado, y el ser, por el otro, se copertenecen (*zusammengehören*)?" [*Inwiefern »sind« Sein und ratio das Selbe? Inwiefern gehören Grund und Vernunft (ratio) einerseits und Sein andererseits zusammen?*] (p. 104).

Las preguntas podrían haberse formulado de manera diferente, Heidegger podría haber preguntado: "¿'Son' lo mismo ser y ratio?" y "¿Se copertenecen los fundamentos y la razón, por un lado, y el ser, por el otro?" El adverbio *inwiefern* exige una respuesta que opere oblicuamente al ámbito de los juicios sobre la verdad o falsedad formal de los enunciados, incluyendo los enunciados sobre el ser; eso se aleja de una relación racional con el fundamento metafísico instalado por los relatos; se aleja del ámbito de las suficiencias; y se articula en cambio en juicios o proposiciones —o relatos— caracterizados por la insuficiencia y la defectividad formal. Me gustaría llamar materiales a estos juicios, proposiciones o relatos insuficientes y defectivos.

¿Qué son las proposiciones materiales? ¿Qué ganamos con, y qué compromisos conlleva, usar la palabra "material" para caracterizarlas? ¿Nos ayudan estas implicancias a imaginar el razonamiento desde la era de los relatos hasta la de la comprensión del ser de los entes, o más bien explicitan lo que nos mantiene perpetuamente al borde del desastre?

Aquí, en 1956, al estructurar la lógica de la insuficiencia en torno a una frase adverbial que se abre tanto al ámbito práctico como al formal, Heidegger está revisitando viejas preocupaciones. Aquí, al desmantelar/desocultar la función destructiva/preservadora de la ratio, Heidegger retoma el proyecto que *Sein und Zeit* vislumbró en 1927, en relación con lo que, en 1912, un jovencísimo Martin Heidegger había llamado "una teoría universal del concepto", una teoría metafísica y matematizable del concepto en su totalidad. La frase está tomada de una reseña titulada Nueva investigación en lógica, dedicada a la "superación del psicologismo en principio" de Gottlob Frege. Heidegger analiza en particular los trabajos de Frege "Sentido y significado" y "Concepto y objeto", que, dice Heidegger, aunque "no pueden ser ignorados por ninguna filosofía de las matemáticas", también son "igualmente valiosos para una teoría universal del concepto". Hay muy pocos rastros de la lógica matemática de Frege en la propia obra de Heidegger, por supuesto, pero lo que Heidegger toma de Frege es una forma de interpretar predicaciones todavía-insatisfechas. Estas, que pertenecen en primer lugar a la relación entre "argumento" y "función" en Frege ("Me interesa mostrar que el argumento no pertenece a la función, sino que va junto con la función para formar un todo completo; pues la función por sí misma debe llamarse incompleta, necesitada de suplementación o "insaturada". Y en este sentido, las funciones difieren fundamentalmente del número"), son "igualmente valiosas para una teoría universal del concepto" (Frege, 1960, p. 24). Ahora bien, lo que Frege quiere decir con "funciones incompletas, necesitadas de suplementación o 'insaturadas'", nos dice su traductor Max Black, son "expresiones tan fragmentarias como '--- conquistó la Galia' o 'la capital de ---'; en otras palabras, predicaciones incompletas cuya verdad, falsedad o incluso su estatuto como enunciados que hacen una u otra afirmación se pospone hasta el advenimiento del nombre o símbolo que los completa, suplementa o satura: hasta que surge aquello que los hará, podríamos decir, suficientes. Se puede apreciar la similitud entre esta estructura insaturada y lo que describí respecto a *Sein und Zeit*: un despeje de los grandes principios metafísicos con la intención de posibilitar que la pregunta por el ser ocupe su lugar propio, que se dé como tal o que arribe en el evento (si es que tiene algo así como el mentado lugar "propio"). El proyecto de *Sein und Zeit* podría interpretarse, entonces, como la "saturación" o "satisfacción" de la proposición vacía "el ser es", un proyecto de saturación cuya "satisfacción" se habría de lograr mediante (más bien, en) *Sein und Zeit*.

Esta sigue siendo una manera problemática de proceder. El término de Frege *ungesättigt*, insaturado, no está extraído de las ciencias formales, sino de las ciencias físicas, donde designa una molécula "lista para formar compuestos aditivos", según la definición preliminar dada por Matthew Muir en su Tratado sobre los principios de la química de 1884 (Muir, 1884, 129). "Las definiciones imprecisas como 'disposición o falta de disposición para formar compuestos aditivos'", señala Muir, "no nos ayudan a comprender las fórmulas aparentemente precisas (…) en las que se expresan estas definiciones" (129). Muir está interviniendo en un debate que habría sido familiar para Frege en su forma alemana, y que se centró en el trabajo de Johannes Wislincenus, cuyo artículo decisivo de 1887, "*Über die räumliche Anordnung der Atome in organischen Molekülen und ihre Bestimmung in geometrisch-isomeren ungesättigten Verbindungen*", fue traducido al inglés en 1901 (Wislicenus, 1887; 1901). Frege toma prestado el término *ungesättigt* para su descripción de funciones todavía-no-satisfechas o aún-no-saturadas: las funciones, a diferencia de los números, pueden estar (o ser) *ungesättigt*. Tiene en mente tanto el aspecto del término que se relaciona con el hecho que el criterio de la verdad o falsedad aún no es aplicable (no podemos evaluar la verdad de proposiciones insaturadas: no sabemos si "es el autor de *Sein und Zeit*" es verdadero o falso hasta que se haya proporcionado un nombre o un símbolo, aunque ese valor de verdad, por así decirlo, espera, se encuentra ante nosotros cuando proporcionamos ese nombre o símbolo, o número); como el aspecto del término que tiene que ver con la cuestión aún no resuelta del principio físico según el cual los componentes se van agregando a las moléculas hasta que se alcanza el punto de saturación. La "imprecisión" o "indefinición" que señala Muir capta ambos aspectos: el estado formal, lógico de indeterminación o de atención, ni siquiera un ser hacia (ya que el sustantivo es el producto retroactivo de lo que llega): una hacia-idad, un à-venir; tanto como la "disposición o falta de disposición" de las moléculas para "formar compuestos aditivos", un estado posibilista de los asuntos físicos que no nos dice absolutamente nada sobre cómo se formarán finalmente dichos compuestos (así como la forma de los átomos lucrecianos y su flujo laminar no le dicen nada sobre la formación de los cuerpos al observador —desprovisto del principio verbal o dinámico, pero aleatorio, de la declinatio). *Inwiefern*: "hasta-qué-grado-idad", "hasta-qué-punto-idad". Una caracterización del evento. Sin darle exactamente su nombre propio, Heidegger llama a la forma de juicios insuficientes y defectivos sobre el espacio insaturado, insuficiente y despejado que (se) abre en la metafísica— con el nombre de ese espacio despejado e insuficiente.

Comencé afirmando que las crisis actuales plantean urgentemente la cuestión del principio de suficiencia de la razón que la escritura y el pensamiento diegético instalan. "Las crisis actuales" es una fórmula llanamente historicista, pero he ofrecido hasta aquí una respuesta mixta a la pregunta, en la forma

de argumentos con una figura y un contenido formales e históricos mixtos: el relato del desarrollo de Heidegger, de 1912 a 1927 y a 1956 (y "estos años terribles" (…) "estos años desastrosos"; una "era atómica"); el escabroso destino de nuestro pitagórico anónimo; la historia del paso de la metafísica de la diégesis a nuestra aprehensión del ser del ente; la satisfacción o saturación de proposiciones insatisfechas. El principio de razón insuficiente que he estado defendiendo, describiendo e instanciando simultáneamente, pasa una y otra vez por léxicos que no puede saturar, que no puede mapear completamente, cuyos límites caen dentro y fuera de él. En este sentido, el principio de razón insuficiente es ciertamente afín a la figura de la mediación —aunque una mediación de un tipo especial. La mediación aquí es principial, en el sentido de que antecede, pero no es la condición suficiente para el surgimiento y la constitución de los términos que han de ser mediados: ser y entes; historia y ser; etcétera. Diremos que la razón insuficiente es el "principio" diegético de nuestros antiguos relatos pitagóricos y antipitagóricos.

Estas historias son escabrosas; con el tiempo, acumulan y pierden valores culturales, ya se trate de Pappus o de cierto Martin Heidegger. Funcionan alegóricamente, parabólicamente, y por esta razón ninguna de ellas —ni siquiera todas (¿todas?) o más de una— cuenta como un acontecimiento —un acontecimiento fundador, idéntico a sí mismo— en una historia o para una disciplina, una máquina para sancionar la coherencia, la inteligibilidad y los valores de las historias. En cambio, se salen del cuento de al-Dimishqi; caen fuera del sendero del retorno épico (nostos) y luego vagan "de aquí para allá en el mar de la no-identidad [más literalmente: un mar de no similitud], inmersos en la corriente del venir-a-ser que no tiene orden". Su heroicidad prometeica debe atraer, debe repeler: la revelación del misterio; el traidor que porta el fuego filosófico (que porta el fuego de los campos); el secreto que desoculta, que o democratiza el conocimiento o lo convierte de nuevo en un culto sagrado atendido por hierofantes; que extiende la *philosophia*, y no sólo la geometría, a "la forma de una disciplina liberal, que busca sus primeros principios en las ideas últimas e investiga sus teoremas de manera abstracta y puramente intelectual", ton peri auton philosophian eis schema paideias eleutherou metestisen, como escribe Proclo sobre Pitágoras.

Las contradicciones de mis historias son signos, sospecho, de compromisos conceptuales e históricos. Observar que los dioses, indignados ante la revelación de que la ratio expone los límites del logos, provocaron la muerte del traidor es exonerar a la Escuela y, en el mismo golpe, convertir los misterios de la Escuela en asuntos del dominio de lo divino. Establecer una analogía entre los diversos misterios revelados —la construcción del dodecaedro, el descubrimiento de la irracionalidad de la diagonal (la inconmensurabilidad de la diagonal con los lados del cuadrado: ana-logon), el descubrimiento de lo irracional, ton

a-logon— es traicionar el registro histórico, que insiste en la particularidad de cada misterio; pero también es establecer la conmensurabilidad de estos acontecimientos singulares, someterlos a la medida de un único esquema o, violentamente, poner en contacto dos esquemas. ¿Es esto una equivocación? ¿Puedo cometer un error deliberada e intencionalmente? ¿Es racional afirmarlo? ¿Es imaginable?

Leer las historias que he estado contando como alegorías, parábolas o acertijos es colocarles velos, que deben ser retirados por iniciados en posesión de conocimiento esotérico; los misterios alegóricos revelados así equivalen a esto: que el conocimiento esotérico debe mantenerse velado. (Hippasus reveló que hay una Escuela, una disciplina; publicó el esquema de la disciplinariedad). Ya sea en su forma hiperbólica o en la más restringida, las historias también cuentan, alegórica y parabólicamente, el relato de la formación disciplinaria de la filosofía y de los costos que implica pasar de un culto mistérico esotérico a la paideia. La historia de las lectiones del scholium de Proclo parece el registro de un circuito paralelo: pasar de una anécdota sobre un culto cuyo límite extremo es el alogon (lo que está desprovisto de logos, razón, enunciación, articulación) a una disciplina preocupada, en cambio, por resolver las paradojas internas de lo conmensurable y lo proporcional, el analogon. (La consolidación del método de Lachmann en la disciplina positiva y técnica de la filología, podría decir otra escuela).[10]

¿Qué logramos al instaurar una mediación principial, es decir, algo así como la historia de la no-similitud (al-Dimishqi), donde también se sostiene el principio de razón insuficiente? Que la mediación sea principial significa que no existen términos auto-idénticos que entren, desde fuera o desde algún punto anterior a él, en el "mar de la no similitud" o de la "no identidad consigo mismo". Que la razón sea insuficiente significa que los juicios "razonables" sobre estados de cosas —llamémosles a estos estados "crisis actuales"— sólo por error, violencia o descuido remiten, descubren (*takshaf*) o revelan (tazhar) su principio. (Y no lo hacen "de un salto" —esa otra figura heroica y sacrificial que vigila la historia de Heidegger, Kierkegaard, Kant, y Leibniz, como recuerda la última glosa de Derrida sobre *Der Satz vom Grund*).

Esto puede parecer una formulación provocadora y, al mismo tiempo, una obviedad, el simple sentido común: aquello que fundamenta no puede fundamentarse, aquello que funda no puede ser fundado. Lo que fundamenta, la fundamentación, es necesariamente infundada, sin fundamento. Se podrían, como al menos yo hago siempre, extraer innumerables consecuencias de este hecho obvio: la fundamentación de cualquier cosa, por ejemplo, un Estado, una constitución, una institución, nunca es fundada, legítima, legal, puesto

[10] Se podría decir razonablemente que esto describe la posición influyente, incluso naturalizada, que Sebastiano Timpanaro primero describe y luego desmantela sutilmente (Timpanaro, 1963).

que fundamenta. La fundación de un Estado siempre es violenta, como lo es la institución de un principio o una ley. La postulación de algo, por ejemplo, un Estado —este no es, por supuesto, un ejemplo de Heidegger—, o una ley o una constitución, esta "postulación", este posicionamiento [*Setzung*, si se prefiere], es un "salto", ya que se trata de postular lo que no estaba allí, y esto mediante un gesto necesariamente inaugural, violento, sin justificación previa, de donde surge la relación de afinidad entre postulación o posición [*Setzen*] y proposición [*Satz*], pero también con el salto [*Satz*] (Derrida, 2017, 153).

"Las crisis de hoy", la catástrofe, el estado de cosas. Quiero enumerar lo que cuenta para mí. Miro por la ventana; imagino mundos, seres y ecologías sin mí, para otros, para ti, a través de mares de plástico. ¿En qué idiomas, en qué marcos intraducibles, se nos imponen las cosas, a nosotros, o a otros que nadie puede imaginar? Imagina mundos insatisfechos. Atender las crisis instituyendo o permitiendo-ser-instituidos, en el concepto de disciplinas que las abordan o administran, y en sus prácticas correspondientes, instituyendo o permitiendo-ser-instituidos, digo, error de principio, violencia y descuido: tal vez esto.

Referencias bibliográficas

Aristóteles. (1993). *Metaphysics* (Books G, D, y E). Clarendon Press.

Burkert, W. (1972). *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Harvard University Press.

Davies, P. (2001). "This Contradiction". En *Futures*: *of Jacques Derrida* (pp. 18-64). Stanford University Press.

Derrida, J. (2013). *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*. Galilée.

---. (1983). "The Principle of Reason: The University in the Eyes of Its Pupils", traducido por Catherine Porter y Edward P. Morris. *Diacritics*, 13(3), *2-20.*

---. (2017). *The Death Penalty, Volumen II* (editado por Geoffrey Bennington y Marc Crépon, traducido por Elizabeth Rottenberg). University of Chicago Press.

Frege, G. (1960). "Function and Concept (1891)". En Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege (editado por Peter Geach y Max Black). Blackwell.

Heath, T. (1928). *The Thirteen Books of Euclid's Elements*. Cambridge University Press.

Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag.

---. (1996). *The Principle of Reason*, traducción por Reginald Lilly. Indiana University Press.

---. (1997). *Der Satz vom Grund*, Gesamtausgabe 10. Vittorio Klosterman.

---. (2010). *Being and Time*, traducción del alemán al inglés por Joan Stambaugh. SUNY Press.

Livingston, P. M. (2017). *The Logic of Being: Realism, Truth, and Time*. Northwestern University Press.

Maarten Van den Berg, R. (2008). *Proclus' Commentary on the 'Cratylus' in Context. Ancient Theories of Language and Naming*. Brill.

Muir, M. (1884). *A treatise on the principles of chemistry*. Cambridge University Press.

Pappus of Alexandria. (1997). *Tafsīr Bābūs li-al-Maqālah al-āshirah min kitāb Uqlīdis* (Comentario de Pappus sobre el Libro X de los Elementos de Euclides, como fue traducido al árabe por Abu Uthman al-Dimishqi), traducción por William Thomson y Gustav Junge. Instituto de Historia de la Ciencia Árabe-Islámica de la Universidad Johann Wolfgang Goethe.

Périllié, J.L. (2002). La Découverte des incommensurables et le vertige de l'infini. *Cahiers Philosophiques* 91, 9-30.

Proclo. (1970). *Commentary on the First Book of Euclid's Elements*, traducción por Glen Morrow. Princeton University Press.

Russell, B. & Whitehead, A. (1963). *Principia Mathematica*. Cambridge University Press.

Timpanaro, S. (1963). *La genesi del metodo del Lachmann*. Le Monnier.

Wislicenus, J. (1887). *Über Die Räumliche Anordnung Der Atome in Organischen Molekülen Und Ihre Bestimmung in Geometrisch-Isomeren Ungesättigten Verbindungen*. Leipzig: Bei S. Hirzel.

---. (1901). "The Space Arrangement of the Atoms in Organic Molecules and the Resulting Geometrical Isomerism in Unsaturated Compounds". En *The Foundations of Stereo Chemistry*, traducido y editado por George M. Richardson. American Book Company.

Sobre el autor:

Jacques Lezra. Distinguished Professor en los Departamentos de Inglés y Estudios Hispánicos en la Universidad de California, Riverside. Ha ejercido en las universidades de Yale, Harvard, Universidad de Wisconsin, y New York University. Su investigación se centra en los campos de la filosofía, la literatura y la cultura visual de la temprana modernidad en España y Europa; Marx y el marxismo; y la teoría, filosofía y prácticas de la traducción. Sus libros más recientes son *Disciplina moriendi: Derrida, la mediación 'Hispana'* (Grapho Ediciones, 2024) y *Defective Institutions: A Protocol for the Republic* (Fordham, 2024).

Pléyade 37 / enero - junio (2026)
online ISSN 0719-3696 / ISSN 0718-655X
pp. 143 - 162

El crepúsculo de la civilización: dominio, naturaleza y razón instrumental en Max Horkheimer[1]

The Twilight of Civilization: Domination, Nature and Instrumental Reason in Max Horkheimer

O crepúsculo da civilização: dominação, natureza e razão instrumental em Max Horkheimer

Nicolás del Valle Orellana
Universidad de Santiago de Chile

Resumen

Este artículo propone una lectura sistemática de la obra de Max Horkheimer a partir de la noción de crepúsculo como figura crítica para comprender la crisis civilizatoria contemporánea. Se examina cómo el tránsito histórico desde la razón objetiva hacia la racionalidad instrumental transforma las relaciones entre la humanidad y la naturaleza, consolidando formas de dominio que se expresan tanto en la explotación ecológica como en la modelación de subjetividades adaptadas a las exigencias del sistema. A partir de textos clave escritos entre 1930 y 1970, se muestra que este proceso conduce a la configuración del "mundo administrado", un orden social caracterizado por la racionalización total de la vida, la tecnificación de los vínculos y la neutralización de la capacidad crítica. Sin embargo, el artículo sostiene que el diagnóstico no se agota en la descripción del declive, pues reconoce la persistencia de restos de libertad, afectos no instrumentalizados y prácticas emancipatorias que anuncian la posibilidad de un nuevo amanecer. Desde esta perspectiva, la metáfora del crepúsculo permite pensar la modernidad tardía como un tiempo umbral en el que decadencia y transformación coexisten, y en el que la crítica filosófica constituye una orientación mínima frente a la crisis actual.

Palabras clave: Razón instrumental, dominio, naturaleza, mundo administrado, Horkheimer.

[1] Una versión preliminar de este texto fue presentada como conferencia inaugural en el *V Coloquio de Teoría Crítica*, titulado "Horkheimer y la crisis de la razón", organizado por el Magíster en Pensamiento Contemporáneo en conjunto con el Núcleo DESDEH, realizado el 16 de enero de 2025 en el Centro de Extensión Los Canelos (Valdivia, Chile).

Abstract

This article offers a systematic reading of Max Horkheimer's work through the notion of twilight as a critical figure for understanding the contemporary civilizational crisis. It examines how the historical transition from objective reason to instrumental rationality transforms the relationship between humanity and nature, consolidating forms of domination expressed both in ecological exploitation and in the shaping of subjectivities adapted to systemic demands. Drawing on key texts written between the 1930s and the 1970s, the article shows that this transformation leads to the emergence of the "administered world," a social order characterized by the total rationalization of life, the technification of human relations, and the neutralization of critical capacities. However, Horkheimer's diagnosis does not conclude in mere cultural pessimism. Instead, it highlights the persistence of remnants of freedom, non-instrumentalized affective ties, and emancipatory practices that may signal the possibility of a new dawn. From this standpoint, the metaphor of twilight frames late modernity as a threshold time in which decline and transformation coexist, and in which philosophical critique offers a minimal but necessary orientation amid the present crisis.

Keywords: Instrumental reason, Domination, Nature, Administered world, Horkheimer.

Resumo

Este artigo propõe uma leitura sistemática da obra de Max Horkheimer a partir da noção de crepúsculo como figura crítica para compreender a crise civilizatória contemporânea. Examina-se como a transição histórica da razão objetiva para a racionalidade instrumental transforma a relação entre a humanidade e a natureza, consolidando formas de dominação expressas tanto na exploração ecológica quanto na formação de subjetividades ajustadas às exigências do sistema. Com base em textos escritos entre as décadas de 1930 e 1970, demonstra-se que esse processo conduz ao surgimento do "mundo administrado", uma ordem social marcada pela racionalização total da vida, pela tecnificação dos vínculos e pela neutralização da capacidade crítica. No entanto, o diagnóstico de Horkheimer não se limita à descrição do declínio: reconhece a persistência de restos de liberdade, afetos não instrumentalizados e práticas emancipatórias que podem anunciar a possibilidade de um novo amanhecer. Sob essa perspectiva, a metáfora do crepúsculo permite pensar a modernidade tardia como um tempo limiar no qual decadência e transformação coexistem, e no qual a crítica filosófica constitui uma orientação mínima diante da crise atual.

Palavras-chave: Razão instrumental, Dominação, Natureza, Mundo administrado, Horkheimer.

Recibido: 06 de enero de 2026
Aceptado: 28 de abril de 2026

Introducción

La obra de Max Horkheimer constituye un notable esfuerzo filosófico para diagnosticar las tensiones inherentes a la modernidad. Como ya destacaba Kant en su texto *¿Qué es la Ilustración?*, la pregunta de la crítica es una pregunta por la actualidad, por el propio presente en el que nos encontramos (Foucault, 1993; Kant, 2013). Horkheimer sigue esta herencia crítica, situando toda su obra en sus propios contextos sociohistóricos, modulando su trabajo y sus propuestas teóricas a la contingencia, sin por ello concesionar su aproximación teórico-crítica a su época. Siguiendo el título de este escrito, la crisis de la razón que expone Horkheimer en sus textos corresponde, primero, a la crisis del capitalismo como modo de producción e intercambio, y luego, a una crisis de la civilización en su conjunto frente a las amenazas de extinción de la humanidad y del planeta de manos de la catástrofe bélica, ambiental o tecnológica.

Su crítica de la razón, articulada de manera contundente en textos como *Dialéctica de la Ilustración* (1944), escrita en colaboración con Theodor W. Adorno, y *Eclipse de la razón* (1947), ofrece una reflexión incisiva sobre la racionalidad que caracteriza a la civilización occidental y su vínculo con la crisis contemporánea.

El contexto histórico en el que estos textos fueron concebidos no es menor: la primera mitad del siglo XX, marcada por el auge del totalitarismo, el exilio forzado de numerosos intelectuales europeos y la consolidación del capitalismo avanzado en los Estados Unidos. Durante su exilio, Horkheimer y Adorno intentaron desentrañar no solo las dinámicas políticas y económicas del momento, sino también las estructuras más profundas que subyacían a lo que percibían como un "eclipse" de la razón. Este concepto, que señala el desplazamiento desde una razón orientada a fines hacia una racionalidad instrumental, constituye el eje en torno al cual se articula gran parte de su crítica.

La obra *Dialéctica de la Ilustración* (1944), originalmente titulada *Fragmentos filosóficos*, puede entenderse como un esfuerzo por comprender las transformaciones de la racionalidad moderna en un contexto de crisis global. Esta pregunta se remonta a los orígenes de Occidente, lo que indica que las raíces de la crisis pueden identificarse desde sus inicios, donde es posible encontrar ciertas formas originarias de aquella modalidad de la razón que se instaura como dominante en la modernidad. Este texto, compuesto por un capítulo conceptual y una serie de estudios críticos, indaga en el vínculo entre la razón, la dominación y la cultura occidental.

Paralelamente, Horkheimer trabajaba en *Eclipse de la razón*, una obra que profundiza en estas mismas problemáticas y que posteriormente fue revisada y publicada en alemán bajo el título *Crítica de la razón instrumental* (1967). La lectura de estos textos a la luz de "nuestro" presente suscita preguntas urgentes:

¿estamos presenciando una crisis de la civilización? ¿Está nuestra civilización en crisis? Y en caso de que la tentativa sea que sí estamos en una crisis de la civilización, ¿cuál es la racionalidad que la caracteriza? Estas contribuciones, en conjunto, no sólo examinan el devenir histórico de la racionalidad, sino que también proponen una lectura crítica de la civilización moderna como un proyecto en crisis.

Sostengo como hipótesis de lectura que los escritos de Horkheimer de este período apuntan a una crítica de la civilización como un proyecto teórico más amplio que las propuestas que en ese entonces el marxismo occidental ofrecía como lectura crítica, proponiendo interrogar las relaciones entre razón, dominio y naturaleza, pues en ellas se encontraría una posibilidad de avanzar hacia un horizonte emancipatorio.

A partir de los conceptos de razón instrumental y de dominación de la naturaleza en Horkheimer, examinaré cómo estas categorías permiten comprender la emergencia de un "mundo administrado" en el que las relaciones sociales, culturales y ecológicas se estructuran bajo la lógica del cálculo y de la instrumentalización. Este diagnóstico, aunque formulado en la primera mitad del siglo XX, resulta profundamente relevante para pensar problemáticas contemporáneas como la mercantilización de la cultura, la crisis ambiental y la expansión de las lógicas algorítmicas en la producción de la vida social.

El argumento se presentará en tres momentos. En primer lugar, abordaré el diagnóstico de la crisis de la civilización según Horkheimer, señalando cómo esta crisis refleja la decadencia de los valores ilustrados que alguna vez prometieron la emancipación, y luego exploraré la relación entre la racionalidad y la dominación imperante en el mundo contemporáneo. En segundo lugar, exploraré el concepto de razón en Horkheimer a través del proceso de decaimiento de la razón objetiva y su transformación en una racionalidad instrumental que subordina los fines éticos y políticos a la eficacia técnica. Con ello, se espera obtener un análisis de la relación de dominación de la naturaleza como núcleo de las relaciones de poder que configuran tanto la explotación del medio ambiente como la formación de la subjetividad moderna. Finalmente, en un tercer momento, reflexionaré sobre la noción de mundo administrado, examinando su relación con la industria cultural como mecanismo central de reproducción social. Esto nos permitirá preguntarnos por el "crepúsculo" de la civilización y por la posibilidad de imaginar un mundo distinto, no regido por el dominio. Con este análisis, propongo una clave de lectura de la obra de Horkheimer que no solo constituye un marco teórico crucial para comprender las contradicciones de la modernidad y de nuestra civilización, sino que también ofrece herramientas para anhelar horizontes emancipatorios frente a las estructuras de dominación que persisten en la actualidad.

Crisis de la civilización

En uno de sus escritos tempranos, datado entre 1926 y 1931 y publicado con seudónimo bajo el título "Crepúsculo" [*Dämmerung*], Horkheimer ya hace patente la decadencia de la época que presenciaba (Horkheimer, 1987a). El libro, compuesto por una constelación de fragmentos filosóficos escritos de manera improvisada y contingente sin estructuración —como el propio Horkheimer adelanta en el prólogo de la publicación con su nombre en 1933—, comienza con un aforismo que lleva el mismo título ("Crepúsculo"). En dicho fragmento, el autor señala la "incierta suerte" de los principios, los valores y las ideologías en Europa, lo que nos plantea la pregunta sobre "hasta qué punto ha avanzado ya el crepúsculo" (Horkheimer, 1987a, p. 21). Aquella Europa que enarbola los estandartes del progreso y la libertad termina en una sofisticación de los mecanismos de dominio, a través de sus formas imperiales, que nada tienen que envidiar a la Inquisición que se buscó superar. En este sentido, ya se adelantaba una tesis que luego sería desarrollada con mayor profundidad: la *dialéctica de la Ilustración*. Y cito:

> El imperialismo de los grandes estados europeos no tiene nada que envidiar al medioevo con sus hogueras; sus símbolos son protegidos con aparatos más sofisticados y con guardias mejor dotados que los santos de la Iglesia medieval. Los enemigos de la inquisición convirtieron aquel ocaso en el alba de un nuevo día (Horkheimer, 1987a, p. 21).

En la cita, Horkheimer establece un paralelismo entre la opresión medieval y la modernidad. A pesar del aparente progreso de la civilización moderna, la lógica subyacente de dominación y represión sigue vigente, aunque con métodos más sofisticados y eficaces. Al comparar el imperialismo de los grandes estados europeos con la Inquisición medieval, argumenta que ambos comparten una modalidad común: la consolidación del poder mediante la supresión de la libertad y el control ideológico. Si en la Edad Media las hogueras y los santos de la Iglesia simbolizaban la autoridad religiosa, en la modernidad los "símbolos" del poder —como las instituciones estatales, los sistemas económicos y las tecnologías— están protegidos por mecanismos más sofisticados, como la burocracia, la vigilancia y las fuerzas armadas. Este proceso no implica necesariamente la superación de la opresión, sino la racionalización de las formas de control.

Sostengo que esta crítica germinal en los textos tempranos de Horkheimer luego se inscribe en su diagnóstico más amplio sobre la razón instrumental en la sociedad contemporánea que no conduce a un horizonte emancipatorio, sino

que puede reforzar estructuras de dominación. En la modernidad, el dominio ya no se ejerce de manera abierta y violenta, como en las hogueras de la Inquisición, sino mediante sistemas administrativos y tecnológicos que presentan la opresión como racional y necesaria. Esto refleja la capacidad de las sociedades modernas para normalizar la dominación social mediante la organización sistemática de la vida, que Adorno y Horkheimer denominaron "mundo administrado".

No obstante, Horkheimer no renuncia a la posibilidad de la emancipación. La última frase de la cita sugiere que, así como los "enemigos de la Inquisición" lograron transformar la oscuridad del ocaso medieval en el "alba de un nuevo día", también es posible cuestionar las formas modernas de opresión. Sin embargo, esta transformación no está garantizada. Requiere una resistencia activa frente a los mecanismos de control y a la reconfiguración de las estructuras sociales e ideológicas. Este optimismo cauteloso se alinea con el propósito crítico de la Escuela de Frankfurt: analizar las contradicciones del presente y señalar caminos hacia una posible emancipación.

Este diagnóstico crítico respecto de la crisis de la civilización se expresa con mayor énfasis en su obra *Eclipse de la razón*, de 1947. En el prólogo el autor sentencia:

> Las esperanzas de la humanidad parecen hoy mucho más alejadas de su cumplimiento de lo que pudieran estar incluso en épocas de tanteos inseguros en las que fueron formuladas por primera vez por los humanistas. Incluso a pesar de la ampliación del horizonte del pensamiento y de la acción a efectos del saber técnico, la autonomía del individuo, su capacidad de ofrecer resistencia al aparato creciente de manipulación de las masas, la fuerza de su fantasía, su juicio independiente, parecen retroceder claramente (Horkheimer, 1991, p. 43).

El avance técnico y científico, en lugar de garantizar la emancipación humana, ha contribuido a profundizar la alienación y a retroceder en la autonomía individual. Horkheimer identifica una creciente distancia entre las esperanzas formuladas por quienes defienden "la humanidad" en los albores de la modernidad y su realización en el presente. La Ilustración y el desarrollo del conocimiento técnico prometían una emancipación basada en la razón, la libertad y el progreso moral. Sin embargo, esta promesa se ha incumplido. En lugar de facilitar la autonomía del individuo, el progreso técnico ha dado lugar a un aparato masivo de manipulación de las masas (que posteriormente se llamará Industria Cultural), que limita la capacidad de los sujetos para resistir, imaginar y emitir juicios independientes (Horkheimer, 1991, p. 43).

El concepto de autonomía del individuo es central en esta cita y en la crítica de Horkheimer, que Adorno comparte y en la que, en esos mismos años, escribe los fragmentos filosóficos de Mínima moralia (1944-47). La autonomía, entendida como la capacidad de pensar y actuar libremente, está cada vez más amenazada por los sistemas tecnocráticos y administrativos que organizan la vida moderna. El "aparato creciente de manipulación de las masas" refleja la preocupación de Horkheimer por los efectos del capitalismo avanzado, de los medios de comunicación y de las industrias culturales (hoy, agregaríamos las plataformas y redes sociales), que moldean el pensamiento y las decisiones individuales conforme a las necesidades del sistema.

Además, Horkheimer señala un retroceso en las capacidades subjetivas fundamentales: la fantasía, el juicio independiente y la resistencia. Estas facultades, esenciales para la creatividad, la imaginación y la construcción de alternativas, se ven erosionadas en un mundo administrado en el que predominan la conformidad y la instrumentalización de la vida. Aunque el conocimiento técnico amplía el horizonte del pensamiento y de la acción, este avance carece de una dirección política o emancipatoria, lo que contribuye a la depotenciación de la subjetividad. En este sentido, Horkheimer advierte que el desarrollo técnico no puede considerarse un sinónimo de progreso humano, sino un terreno en el que se libran nuevas formas de dominación.

Racionalidad instrumental y dominación de la naturaleza

La *crítica de la razón instrumental* permite comprender el vínculo entre la crisis de la civilización y los modos de dominación que caracterizan las relaciones sociales, culturales y ecológicas del mundo contemporáneo. Para Horkheimer, retomando y reformulando la distinción hegeliana, la racionalidad moderna puede dividirse en dos dimensiones fundamentales: la razón subjetiva y la razón objetiva. Esta separación no es meramente metodológica, sino que, siguiendo la tradición sociológica de Max Weber y su concepto de racionalidad (Brunkhorst, 2000), condensa transformaciones históricas profundas en la autocomprensión de la razón y, con ello, en las formas de organización de la vida social.

La razón subjetiva se refiere al funcionamiento lógico-formal del pensamiento, centrado en la adecuación entre medios y fines. Lo que importa en ella es el rendimiento abstracto del mecanismo del pensamiento, su capacidad para garantizar que los medios sean eficaces respecto de los fines propuestos. De este modo, la pregunta por la racionalidad se traduce en una cuestión de eficiencia: qué procedimientos son más útiles, más rápidos, más seguros, más calculables. En este registro, como subraya Horkheimer, los fines se presuponen dados; en la

medida en que puedan discutirse, lo son únicamente "al servicio del interés del sujeto en orden a su autoconservación" (Horkheimer, 1991, p. 46). La razón se pliega a la exigencia de sobrevivir y reproducir el orden existente, sin preguntarse por la legitimidad de los fines que orientan la acción.

Por el contrario, la razón objetiva designa una concepción más amplia y robusta de la racionalidad. Aquí, la razón no se reduce a un sistema de operaciones formales, sino que se entiende como una fuerza integradora que articula fines, principios y valores. La razón objetiva se expresa en concepciones de mundo, en imágenes de una vida buena, en ideas de justicia, libertad o felicidad que aspiran a tener validez más allá del interés inmediato del individuo. En palabras de Horkheimer:

> ¿Cuáles son las consecuencias de la formalización de la razón? Justicia, igualdad, felicidad, tolerancia, todos los conceptos que, como ya se dijo, latían en siglos anteriores en el corazón de la razón, o tenían que ser sancionados por ella, han perdido sus raíces espirituales. Son todavía, sí, fines y objetivos; pero no hay instancia racional alguna a o que pudiera corresponder la tarea de allegarles un valor y ponerles en conexión con una realidad objetiva (Horkheimer, 1991, p. 60).

Cuando Horkheimer afirma que este concepto de razón consideraba la razón subjetiva como una "expresión parcial y limitada" (Horkheimer, 1991, p. 46) de una racionalidad englobante, está señalando que la capacidad de cálculo nunca fue pensada, en las tradiciones clásicas, como autosuficiente: solo tenía sentido en relación con un horizonte normativo más amplio, que permitía juzgar los fines y no solo organizar los medios.

Esta concepción amplia de la razón no es puramente teórica. Implicaba que la racionalidad estaba intrínsecamente ligada a cuestiones éticas y políticas: qué fines son dignos de realización, qué formas de vida merecen ser protegidas, qué instituciones encarnan mejor los ideales de justicia e igualdad. En este registro, la razón no se limita a maximizar utilidades, sino que se configura como una capacidad de orientación en el mundo histórico, en diálogo con la tradición, la experiencia y el sufrimiento. De allí que, para Horkheimer, el *eclipse de la razón* objetiva no sea un mero cambio conceptual, sino un síntoma de la crisis de la civilización en su conjunto.

La modernidad avanzada, sin embargo, registra el progresivo desplazamiento de la razón objetiva por la razón subjetiva. Horkheimer describe este proceso como una formalización de la razón: cuanto más "automáticas e instrumentalizadas" se vuelven las ideas, menos se las percibe como portadoras de sentido propio (Horkheimer, 1991, pp. 59-60). Las ideas ya no remiten a una verdad, a un contenido sustantivo o a una experiencia histórica, sino que son tratadas

como cosas, como máquinas, piezas intercambiables dentro del aparato social de producción y administración. El lenguaje, en este contexto, se reduce a un instrumento, entre otros, destinado a transmitir información, coordinar operaciones o representar realidades e ideas dadas, pero ya no a articular juicios sobre el orden social ni propuestas de mundo alternativas.

En este punto, la crítica de Horkheimer se adelanta a diagnósticos posteriores sobre la tecnificación del lenguaje y la colonización de la comunicación por criterios de rendimiento (Habermas, 1999). Cuando el lenguaje queda subordinado al "gigantesco aparato productivo de la sociedad moderna" (Horkheimer, 1991, p. 59), toda proposición que no pueda traducirse en una operación técnicamente relevante resulta carente de significado. No se trata solo de una transformación semántica, sino de una mutación en el régimen de sentido: el significado es desplazado por la función, la verdad es sustituida por el efecto. El criterio de lo racional se confunde con aquello que puede ser calculado, procesado, optimizado.

Esta funcionalización del lenguaje es decisiva para la *crítica de la razón instrumental* por al menos dos razones. Primero, porque erosiona la capacidad del lenguaje para poner en cuestión el orden existente: si solo es significativo lo que contribuye al funcionamiento del sistema, toda palabra que lo interpele o lo desborde es descartada como "palabrería vacía". Segundo, porque prepara el terreno para la manipulación de las masas: cuando el lenguaje se concibe como "mero instrumento" para almacenar y comunicar elementos intelectuales de la producción, o para dirigir conductas, resulta más fácil integrarlo en dispositivos de propaganda, publicidad y entretenimiento, que modelan la subjetividad sin necesidad de coacción directa. La industria cultural, tal como la describirán Adorno y Horkheimer, es impensable sin esta reducción previa del lenguaje a la función (Horkheimer, 1987b).

La formalización de la razón no se limita, sin embargo, al plano del lenguaje. Horkheimer subraya cómo las operaciones lógicas mismas pueden mecanizarse, de modo que ya no requieren la realización efectiva de los actos mentales en los que se basan. Este proceso, que tiene su correlato en la matematización del pensamiento, es indispensable para la expansión de la industria y la técnica modernas, que desembocan en un mundo administrado por los algoritmos y la inteligencia artificial. El problema surge cuando esta mecanización se convierte en rasgo dominante del intelecto; entonces, la razón entera se "instrumentaliza", adquiriendo una "especie de materialidad y ceguera" (Horkheimer, 1991, pp. 59-60). La razón se torna fetiche, una entidad casi mágica que se acepta y venera, pero que ya no se experimenta ni ejerce como reflexión crítica sobre fines y valores, ni como práctica social orientada a la transformación social (Celikates, 2006, 2012; Susen y Celikates, 2011).

Es aquí donde se hacen visibles las consecuencias más profundas de la formalización de la razón. Horkheimer enumera una serie de nociones —justicia, igualdad, felicidad, tolerancia— que en los siglos anteriores se consideraban inherentes a la razón o dependientes de ella. En el horizonte de la razón objetiva, estos conceptos no eran meras preferencias, sino expresiones de una racionalidad que se comprendía a sí misma como orientada a la realización de ideales. La modernidad, al reducir la razón a un aparato calculador, rompe este vínculo: dichos conceptos siguen siendo nombrados y conservan cierto prestigio histórico, incluso se encuentran inscritos en constituciones y declaraciones de derechos, pero han "perdido sus raíces espirituales". Ya no existe una instancia racional que pueda otorgarles validez ni vincularlos a una realidad objetiva; más bien, la razón termina reduciéndose a la administración de lo fáctico.

En este contexto, la ciencia —entendida como la clasificación de hechos y el cálculo de probabilidades— se erige en la única autoridad legítima. Pero la ciencia, tal como la concibe la filosofía dominante, se declara incompetente frente a los juicios de valor: afirmar que la justicia es preferible a la injusticia o la libertad a la opresión carece de sentido cognitivo para ella (Horkheimer, 1991, pp. 60-61). Se trata, en el mejor de los casos, de expresiones subjetivas, comparables a afirmar que el rojo es más bello que el azul. La paradoja es que, en nombre de una supuesta pureza racional, la modernidad despoja a la razón de su capacidad para fundamentar los ideales que, sin embargo, sigue invocando. La "crisis de la civilización" se hace aquí palpable: un orden social que ya no puede justificar racionalmente sus propios valores, pero que continúa operando con ellos como meros signos funcionales, como cáscaras vacías que encubren un funcionamiento factual en el que impera la dominación y no la justicia.

Este vaciamiento normativo tiene efectos directos en la relación entre la sociedad y la naturaleza. El proyecto moderno de dominio de la naturaleza, que en los inicios de la Ilustración se presentaba como condición de posibilidad de la emancipación humana, se reconfigura bajo el imperio de la razón instrumental. Dominar la naturaleza ya no significa conocerla para liberar a los seres humanos de la miseria y la ignorancia, sino explotarla como un recurso cuantificable al servicio de la acumulación. En la medida en que los fines dejan de ser objeto de evaluación racional, cualquier cuestionamiento de la explotación depredadora del medio ambiente se reduce a un problema de eficiencia: cómo gestionar mejor los recursos, cómo minimizar riesgos, cómo asegurar la continuidad del crecimiento.

Horkheimer toma de Marx la idea de que las relaciones entre la sociedad y la naturaleza están mediadas por los modos de producción y el metabolismo social que estos establecen (Foster, 1990, 2014; Schmidt, 1993). Pero va más allá al incorporar el análisis de la naturaleza interna. Bajo la racionalidad instrumental, la dominación de la naturaleza externa —los territorios, los ecosistemas, las

especies— se acompaña de la dominación de la naturaleza interna de los sujetos: sus cuerpos, deseos, pulsiones y afectos. La autoconservación deja de ser simplemente el impulso básico de la vida para convertirse en una norma social que legitima la renuncia, la adaptación, la obediencia.

Es en este punto cuando la lectura de Nietzsche y de Freud se vuelve decisiva. Nietzsche muestra cómo la "crianza" de los hombres en el marco de la moral de rebaño produce sujetos dóciles, previsibles, domesticados (2016). Freud, por su parte, analiza en El malestar en la cultura cómo la represión de los deseos es condición de posibilidad de la vida civilizada, pero también la fuente de una profunda conflictividad psíquica (2016). Horkheimer y Adorno recogen estas intuiciones para sostener que la razón instrumental organiza un régimen de subjetivación en el que los individuos se convierten en portadores de la lógica del dominio. No se trata ya solo de que alguien domine a otro desde afuera, sino de que la estructura del dominio se interioriza: el yo se configura como resultado de un sistema represivo que canaliza la energía psíquica hacia la adaptación.

En Mínima moralia, Adorno hablará de "formas de vida dañadas" para referirse a este tipo de subjetividades (Adorno, 1980). Horkheimer, en sintonía, insistirá en que la dominación de la naturaleza no conduce a la reconciliación entre la humanidad y la naturaleza, sino a la reproducción de la injusticia y la explotación en nuevas escalas y formas. La racionalidad instrumental, al organizar tanto el trabajo como el consumo, tanto la producción como el ocio, termina por constituir un entorno en el que la posibilidad misma de una relación no dominadora con la naturaleza —externa e interna— se vea bloqueada, cerrando las posibilidades de pensar e imaginar un mundo en el cual los humanos se relacionen de otro modo consigo mismos y con la naturaleza.

Desde este ángulo, la *Crítica de la razón instrumental* no es una nostalgia por formas de pensamiento premodernas. Horkheimer no propone volver a una metafísica dogmática ni a una concepción ingenua de la razón. Más bien, intentar entrar, dentro de las ruinas de la razón objetiva, a la intuición de que la racionalidad no puede agotarse en el cálculo y la eficacia. La pregunta por los fines, por la justicia, por la vida digna, sigue siendo irrenunciable, aunque no cuente con una fundamentación segura; esta será una de las motivaciones que desarrollará posteriormente en sus escritos tardíos sobre religión y lo que él llamó el anhelo de justicia (Horkheimer, 1985). Esta tensión atraviesa toda su obra de madurez y deriva , como veremos en el siguiente apartado, hacia la problemática del "mundo administrado": un orden en el que la razón instrumental se ha convertido en principio de organización global de la vida social, pero en cuyo interior persisten restos de experiencia, sufrimiento y anhelo, que no se dejan reducir a la lógica del dominio.

Para una crítica del mundo administrado

El concepto de mundo administrado, desarrollado por Horkheimer y Adorno, constituye una de las figuras críticas más potentes del pensamiento frankfurtiano. Bajo esta noción se comprende una forma histórica de organización social en la que la vida entera —no sólo la producción y el intercambio, sino también las relaciones culturales, afectivas y subjetivas— queda subordinada a lógicas de racionalización, tecnificación y control burocrático. El mundo administrado no es simplemente un conjunto de instituciones o procedimientos, sino un modo de existencia: un marco totalizante que orienta las prácticas humanas hacia la eficiencia, la previsibilidad y la supresión de la contingencia.

En este sentido, Adorno y Horkheimer sostienen que el mundo administrado configura no sólo el orden económico, sino también la subjetividad misma. Las categorías a través de las cuales los individuos experimentan el mundo —tiempo, lenguaje, experiencia, deseo— se ven moldeadas por estructuras administrativas que operan según criterios de control y rendimiento. Es por ello que Adorno, en su conversación con Horkheimer, puede afirmar: "la administración de las cosas es necesaria; la de las personas no" (Adorno, 1956). Sin embargo, el mundo administrado borra esta distinción. Las personas, al igual que los objetos, se convierten en unidades manejables dentro de un aparato cuya finalidad ya no es la emancipación, sino la autorreproducción del sistema. La crisis de la civilización consiste en el sometimiento del ser humano y de la naturaleza al régimen de las cosas inanimadas.

La administración de la vida humana implica una profunda reificación. La racionalidad instrumental —que en su origen buscaba dominar la naturaleza para garantizar condiciones mínimas de supervivencia— se convierte en un principio organizador de la vida interior. El sujeto es tratado como un recurso: algo que debe optimizarse, gestionarse, evaluarse y adaptarse constantemente. Esta lógica se expresa, como observa Adorno, en la evolución del psicoanálisis moderno, que pierde su potencial liberador y se integra en la maquinaria social como técnica de ajuste emocional, herramienta de productividad o mecanismo de control (Adorno, 1972, 1980, 1982). La terapia deja de ser un espacio crítico y transformador de la propia subjetividad para convertirse en un dispositivo funcional para la administración de la conducta.

De acuerdo con la lectura de la teoría crítica, este desplazamiento tiene consecuencias que trascienden lo psicológico y forma parte de los mecanismos del capitalismo avanzado (Marcuse, 1964). El mundo administrado inhibe la capacidad de imaginar alternativas, bloqueando de antemano la pregunta por un orden social distinto (Jameson, 2005). La racionalidad instrumental, al convertirse en criterio único de validez, restringe la acción y el pensamiento a los límites de

lo posible del sistema. Aquello que no puede traducirse en términos de eficacia o rendimiento se descarta como irracional o inútil. Esto explica por qué el mundo administrado no solo reproduce las estructuras de dominación, sino que las normaliza: convierte el dominio en un estado natural de las cosas.

Desde esta perspectiva, el mundo administrado aparece como la realización social del proceso histórico que Horkheimer denomina el *eclipse de la razón*. Allí donde la razón objetiva había otorgado contenidos éticos a los fines de la acción humana, el mundo administrado consuma la separación entre razón y valor, reduciendo ambos a meros instrumentos de operación. Los conceptos clásicos de justicia, igualdad o libertad continúan circulando en el discurso público, pero han sido vaciados de su contenido crítico. Funcionan como señales simbólicas sin capacidad normativa, como palabras que legitiman el orden existente sin cuestionarlo.

Este diagnóstico alcanza su expresión más concentrada en la obra tardía de Horkheimer. En dichos escritos, el filósofo señala que "el proceso hacia la administración unitaria que es inmanente a la historia" tiende a consolidar un orden social total en el que la administración se convierte en el principio rector de la vida colectiva (Horkheimer, 1985, p. 185). Este proceso —dice Horkheimer— no es accidental: responde a dinámicas estructurales de la modernidad que impulsan la expansión continua de sistemas técnicos, burocráticos y económicos orientados a la estabilización del poder. Sin embargo, lejos de concluir en una resignación pesimista, Horkheimer añade inmediatamente un matiz decisivo: "es posible que, a lo largo de él, podamos conservar e incluso ampliar […] algo de libertad que hemos asumido de la sociedad burguesa y que está en trance de desaparecer" (Horkheimer, 1985, p. 185). La tarea de la teoría crítica en tiempos en los que las libertades y derechos están puestos en entredicho consiste en identificar, resguardar y potenciar esos restos de libertad; pero, en un segundo momento, anhelar un mundo otro en el que impere la justicia.

Esta afirmación —que combina diagnóstico, lucha y esperanza— revela la complejidad del pensamiento tardío de Horkheimer. Si bien reconoce que la administración unitaria es una tendencia histórica de gran fuerza, también sostiene que no es absoluta. No todo está perdido. En la década de 1970, Horkheimer señalaba que "no vivimos aún en una sociedad totalmente automatizada" (1985, p. 192). A pesar de ello, ante la pregunta de si podemos o no evitar la formación del mundo totalmente administrado, Horkheimer es claro: "No, pero tal vez sí ayudar a conservar algo de lo positivo y evitar incidentes horrorosos" (1985, p. 192). Siempre hay fracturas, intersticios, espacios de vida no gobernados del todo por la lógica instrumental. Allí se manifiestan prácticas sociales que desafían la administración: gestos de solidaridad, vínculos de cuidado, experiencias de sufrimiento compartido y formas de amor que resisten la lógica de la utilidad. Horkheimer no idealiza estos espacios, pero los concibe como el núcleo de

una posibilidad emancipatoria débil, frágil y no fundamentada metafísicamente, pero indispensable para la supervivencia de la humanidad.

La lectura del amor como categoría crítica en la obra tardía de Horkheimer encuentra respaldo directo en la entrevista *El mundo administrado no conoce el amor* [*Die verwaltete Welt kennt keine Liebe*] (Gesammelte Schriften, vol. 7, p. 359), donde el propio Horkheimer afirma: "El amor y la amistad descansan en la idea de propia finitud. La soledad solo puede percibirla quien conoce el amor. Pues bien, ese sentimiento desaparecerá". El título mismo de la entrevista establece la oposición que el artículo desarrolla: el amor como forma de relación que el mundo administrado tiende a suprimir precisamente porque introduce aquello que la racionalidad instrumental no puede calcular: la finitud, la vulnerabilidad y el reconocimiento del otro (Del Valle, 2010).

Si la administración trata a los individuos como cosas, el amor los reconoce como fines. Allí donde la administración exige previsibilidad y rendimiento, el amor introduce contingencia, vulnerabilidad y exceso. El amor, en tanto vínculo no instrumentalizado, reabre la pregunta por la dignidad del otro y por los fines que orientan nuestra vida común. Horkheimer llega a sugerir que, en un mundo gobernado por la administración total, el amor constituye un resto antropológico de resistencia: un espacio en el que la lógica del dominio se ve temporalmente suspendida, lo que permite el surgimiento de relaciones que el sistema no puede absorber sin alterar su estructura.

Esta perspectiva no implica idealizar el amor como solución, sino reconocer en él un modo de relación que escapa, de manera parcial o momentánea, a la racionalidad instrumental. En el mundo administrado, el amor no es una esfera íntima aislada del poder, sino una fuerza que cuestiona la reducción del otro a función o rol. Precisamente por ello, su desaparición o debilitamiento —la incapacidad para sentir o recibir amor— se convierte en uno de los signos más alarmantes de la crisis civilizatoria contemporánea. El amor, como lo entiende Horkheimer, es una manifestación mínima de razón objetiva: un encuentro en el que el otro no es administrado, sino reconocido (Honneth, 1995, 2014).

La vigencia del diagnóstico del mundo administrado se vuelve aún más evidente si se la sitúa en relación con las transformaciones actuales del capitalismo digital y de la gobernanza algorítmica (Bonini y Treré, 2024; Treré, 2019). Hoy, la administración de la vida no se ejerce sólo a través de Estados o de burocracias clásicas, sino también mediante plataformas digitales, inteligencia artificial y sistemas de evaluación permanente que cuantifican cada dimensión de la existencia. La datificación de la vida convierte acciones, emociones e interacciones en flujos medibles que alimentan la administración infinita del comportamiento. El sujeto administrado del siglo XXI no solo está vigilado, sino que se autovigila, se autogestiona y se autooptimiza según parámetros definidos externamente.

Aquí se comprueba la intuición de Horkheimer: la administración unitaria no requiere necesariamente coacción directa, pues opera mediante la interiorización de su lógica por parte de los individuos. Lo que antes era dominio externo se convierte hoy en autoexigencia permanente: un deber de maximizar cada recurso y cada minuto. La subjetividad neoliberal y la subjetividad administrada convergen en su estructura básica: ambas buscan transformar la vida en un proyecto de rendimiento cuantificable.

Sin embargo, como advertía Horkheimer (1985), la administración nunca es total. Incluso en medio de esta racionalidad tecnológica, persisten restos de experiencia no administrada: afectos que no pueden ser capturados por algoritmos, comunidades que resisten la mercantilización de los vínculos, movimientos sociales que desafían la devastación ecológica, prácticas cotidianas de cuidado que no responden a lógicas de costo-beneficio. El desafío teórico y político consiste en reconocer estos momentos no como anomalías, sino como puntos de fuga que permiten imaginar formas de vida alternativas. El mundo administrado no es, por tanto, la clausura definitiva de la historia, sino el escenario en el que se juega la posibilidad de reconstruir una relación distinta con la razón y la naturaleza. La crítica del mundo administrado conduce necesariamente a la pregunta por los fines: ¿qué queremos preservar?, ¿qué tipo de vínculos queremos cultivar?, ¿qué lugar concedemos a la fragilidad y al sufrimiento en un mundo que tiende a administrarlo todo? Estas preguntas —que el mundo administrado intenta suprimir— constituyen el umbral de cualquier horizonte emancipatorio posible.

Dämmerung: el crepúsculo como figura crítica de la civilización

La palabra *Dämmerung*, ese crepúsculo ambiguo en el que la luz se retira o comienza a insinuarse, ofrece un marco simbólico decisivo para pensar la crisis de la civilización moderna tal como la diagnostica Max Horkheimer. Lejos de remitir únicamente a la decadencia o al agotamiento de una época, *Dämmerung* designa un tiempo de transición, un intervalo en el que los contornos del mundo se vuelven inciertos, pero en el que esa misma incertidumbre abre la posibilidad de una orientación distinta. Ocaso y alba, declive y comienzo, sombra y claridad incipiente: el término concentra la tensión que define nuestro presente y la reflexión horkheimeriana sobre la racionalidad moderna.

La figura del crepúsculo no pretende ser una categoría analítica que Horkheimer sostuviera explícitamente a lo largo de toda su obra, sino una figura interpretativa que el artículo propone para nombrar un motivo que sí recorre

su pensamiento bajo distintas formulaciones: la tensión entre ascenso y decadencia. Ese motivo aparece en *Crítica de la razón instrumental*, donde el capítulo sobre el individuo señala que "habiéndose desarrollado la razón como agente del individuo, su crisis se manifiesta en la propia crisis del individuo", para concluir con una imagen que condensa el diagnóstico: "la máquina ha prescindido del piloto; camina ciegamente por el espacio a toda velocidad" (Horkheimer, 1991, p. 136); reaparece en Anhelos con la afirmación de que aun dentro del proceso de administración unitaria es posible "conservar e incluso ampliar algo de libertad" (Horkheimer, 1985, p. 185); y se radicaliza en la entrevista de 1970, donde advierte que "la lógica inmanente del presente desarrollo histórico, si no es interrumpida por alguna catástrofe, apunta a una supresión de la voluntad libre" (Horkheimer, 1985, p. 192).

En la tradición alemana, esta ambivalencia ha cobrado una resonancia persistente. En *Götterdämmerung*, Wagner representa el derrumbe de un orden que, al aferrarse a su propio poder, termina por consumirse en sus propias contradicciones (Wagner y Haymes, 2023). No hay redención garantizada, pero sí un espacio abierto tras la caída, un horizonte aún indeterminado. Como señala Haymes en su introducción a la traducción del libreto, el *Götterdämmerung* wagneriano no concluye en restauración sino en apertura: el fuego que consume Valhalla no clausura la historia, sino que la deja sin resolución, suspendida en la posibilidad (Wagner y Haymes, 2023). Nietzsche, por su parte, transforma la noción de ocaso en una condición necesaria para la superación: el hundimiento no es solo destrucción, sino también preparación, un trabajo de tránsito hacia una nueva forma de vida. Estas resonancias —el fin de un orden que se agota, la exigencia de atravesar la sombra para que algo nuevo pueda nacer— otorgan a *Dämmerung* un espesor filosófico que Horkheimer recoge y reformula en su crítica de la modernidad tardía.

El crepúsculo, entendido así, no es una pura caída: es el espacio en el que las estructuras dominantes revelan su agotamiento y su violencia, pero donde también adquiere visibilidad la necesidad de pensar otras formas de vida. El ocaso exhibe la crisis de la civilización moderna —sus devastaciones ecológicas, sus formas renovadas de dominación, su administración exhaustiva de la existencia—, pero también muestra que dicho orden no es eterno. La luz que declina deja ver aquello que durante el día luminoso del progreso técnico permanecía oculto: las vidas dañadas, el sufrimiento social, los vínculos oprimidos, la naturaleza convertida en recurso. Solo cuando la luz del día se debilita es posible percibir las sombras que proyecta.

En este punto, el pensamiento de Horkheimer se aproxima a la intuición nietzscheana del tránsito: solo lo que cae puede ser superado, solo lo que declina deja espacio para la emergencia de lo otro. Pero, a diferencia de Nietzsche, Horkheimer no busca una figura de superación heroica. La transición adopta en

él un carácter más sobrio y, al mismo tiempo, más exigente: consiste en preservar aquellos residuos de razón objetiva y aquellas formas de relación que aún escapan a la lógica de la equivalencia impuesta por la racionalidad instrumental. El amor adquiere así un estatuto singular, no como sentimiento privado, sino como una experiencia que rehúsa someter al otro al cálculo de la utilidad y mantiene abierta la posibilidad del reconocimiento recíproco (Del Valle, 2010). Precisamente por ello, el mundo administrado tiende a erosionar las condiciones mismas de su existencia: allí donde toda relación se organiza conforme a criterios de funcionalidad y rendimiento, el amor aparece como una interrupción de la lógica dominante, un espacio en el que la vulnerabilidad compartida resiste la reducción de la vida a mera administración.

La fuerza crítica del crepúsculo reside precisamente en esta ambivalencia. *Dämmerung* no señala un final definitivo, sino un umbral. Y en ese umbral, la crítica desempeña un papel fundamental: hacer visible la oscuridad creciente, pero también rastrear los puntos en los que la luz se resiste a extinguirse. La teoría crítica, al identificar los mecanismos de dominación, no se limita a denunciar; prepara la sensibilidad para percibir aquello que aún puede nacer. Crisis ecológica, crisis democrática, guerras, aceleración tecnológica, vidas precarizadas y sociedades cada vez más administradas: la modernidad tardía habita un crepúsculo vespertino en el que la luz retrocede. Pero también comienzan a aparecer señales de otra luz: prácticas de cuidado, comunidades que resisten la mercantilización de la vida, movimientos por la justicia ambiental, luchas feministas y antirracistas, formas de solidaridad que desafían el cálculo. Todos estos gestos son anticipaciones de un amanecer no garantizado, pero posible.

Horkheimer nunca prometió redención. Pero tampoco aceptó que el ocaso fuese un destino inmodificable. Para él, el crepúsculo exige una responsabilidad: preservar y fortalecer esos restos de humanidad que la razón instrumental desprecia; mantener vivo un anhelo de justicia aunque no pueda fundamentarse plenamente; practicar formas de vida que no se ajusten del todo al mundo administrado. *Dämmerung* es, en este sentido, una figura crítica: nos enseña a leer la historia en sus tonos intermedios, a escuchar lo que declina sin darlo por perdido y a prepararnos para aquello que aún no ha nacido. La crítica —filosófica, social, estética, política— no es la luz que disipa la oscuridad, pero sí la que permite orientarse en ella. Y en un tiempo de crisis civilizatoria, esa orientación es ya una forma de resistencia y, quizás, el primer indicio de un nuevo día.

Referencias bibliográficas

Adorno, T. (1972). *Soziologische Schriften*. Suhrkamp.

---. (1980). *Minima Moralia : Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Suhrkamp.

---. (1982). *The Autoritarian Personality*. Norton.

Bonini, T., & Treré, E. (2024). *Algorithms of resistance : The everyday fight against platform power* (1st ed. ed.). The MIT Press.

Brunkhorst, H. (2000). The Enlightenment of Rationality: Remarks on Horkheimer and Adorno's Dialectic of Enlightenment. *Constellations*, 7(1), 133-140.

Celikates, R. (2006). From Critical Social Theory to a Social Theory of Critique: On the Critique of Ideology after the Pragmatic Turn. *Constellations*, 13(1), 21-40. doi:10.1111/j.1351-0487.2006.00438.

---. (2012). The Foundations of the Social: Between Critical Theory and Reflexive Sociology. *International Journal of Philosophical Studies*, 20(5), 782-787. doi:10.1080/09672559.2012.741817.

Del Valle, N. (2010). Justicia, teología y teoría crítica en la obra tardía de Max Horkheimer: reflexiones sobre política radical. *Alpha. Revista de Artes, Letras y Filosofía* (31), 55-67.

Foster, J. (1990). Marx's Theory of Metabolic Rift: Fundations of Environmental Sociology. *American Journal of Sociology*, 105(2), 366-405.

Foster, J. B. (2014). Marx's Ecology: Materialism and Nature. *Monthly Review Press.*

Foucault, M. (1993). ¿Qué es la ilustración? *Daimon*(7), 5-18.

Freud, S. (2016). *El malestar en la cultura*. Biblioteca Nueva.

Habermas, J. (1999). *Teoría de la Acción Comunicativa*. Taurus.

Honneth, A. (1995). *The struggle for recognition: the moral grammar of social conflicts.* Polity Press.

---. (2014). *Freedom's right: the social foundations of democratic life.* Columbia University Press.

Horkheimer, M. (1985). *Gesammelte Schriften. Bd. 7. Vorträge und Aufzeichnungen, 1949-1973*. Fischer.

---. (1987a). Gesammelte Schriften. Bd. 2. Philosophische Frühschriften 1922-1932. Fischer.

---. (1987b). Gesammelte Schriften. Bd. 5: ‚Dialektik der Aufklärung' und Schriften 1940-1950. Fischer.

---. (1991). Gesammelte Schriften. Bd. 6: „Zur Kritik der instrumentellen Vernunft" und „Notizen 1949-1969". Fischer Taschenbuch.

Jameson, F. (2005). *Archaeologies of the future the desire called Utopia and other science fictions*. Verso.

Kant, I. (2013). *¿Qué es la ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia.* Alianza editorial.

Marcuse, H. (1964). *One-dimensional man: studies in the ideology of advanced industrial society* (Paperback ed. ed.). Boston.

Nietzsche, F. (2016). *Obras Completas (Vol. IV).* Tecnos.

Schmidt, A. (1993). *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx (4. überarb. und verb. Aufl.. ed.).* Europäische Verlagsanstalt.

Susen, S., & Celikates, R. (2011). Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverstandigung und kritische Theorie. Archives européennes de sociologie. *European journal of sociology*, 52(3), 447. doi:10.1017/S0003975611000488.

Treré, E. (2019). *Hybrid media activism: ecologies, imaginaries, algorithms.* Routledge.

Wagner, R., & Haymes, E. (2023). *Wagner's Ring in 1848: new translations of The Nibelung myth and Siegfried's death.* Camden House.

Sobre el autor:

Nicolás del Valle Orellana. Doctor en Filosofía, Magíster en Pensamiento Contemporáneo y Licenciado en Ciencia Política. Es profesor asociado en la Facultad de Humanidades de la Universidad de Santiago de Chile y académico en la Facultad de Gobierno de la Universidad de Chile. Asimismo, es investigador del Instituto Internacional de Filosofía y Estudios Sociales (IIPSS). Su trabajo académico se inscribe en el campo de la teoría crítica contemporánea, con énfasis en la filosofía social y política, la comunicación y la esfera pública, así como en la cultura y la crítica de la modernidad. Entre sus publicaciones recientes y pertinentes a esta tradición se encuentran *Materialismo y crítica: Estudio sobre los inicios de la teoría crítica* (2024), *Transformaciones de la esfera pública en el Chile neoliberal* (2018) y *La actualidad de la crítica. Ensayos sobre la Escuela de Frankfurt* (2015), además de diversos artículos en revistas académicas especializadas. ORCID: 0000-0002-7083-7928.

Pléyade 37 / enero - junio (2026)
online ISSN 0719-3696 / ISSN 0718-655X
pp. 163 - 181

Sublevaciones: síntomas y potencias en el pensamiento de Michel Foucault y Georges Didi-Huberman

Uprisings: Symptoms and Potentials in the Thought of Michel Foucault and Georges Didi-Huberman

Revoltas: sintomas e potências no pensamento de Michel Foucault e Georges Didi-Huberman

J. Camilo Valdés Castillo
Universidad de Chile

Resumen

El siguiente artículo tiene como objetivo analizar la noción de sublevaciones, especialmente, en el pensamiento de Michel Foucault y Georges Didi-Huberman. Por ello, planteamos que la noción sublevaciones puede abrir múltiples maneras de imaginar otras historias y narrativas; una potencialidad capaz de poner en jaque cualquier régimen del orden. Cuestión que versa en torno a su impetuosa dýnamis interna, con la aceleración y radicalización de las protestas sociales y con el desbordamiento de su inmanencia. Este síntoma no solo responde a la falta de legitimidad de los regímenes políticos autoritarios, sino que es una potencia que impugna radicalmente a toda la clase política en su conjunto. Hay una polivalencia de significaciones en las sublevaciones; performances culturales, nuevos montajes audiovisuales, propagandas políticas y propuestas democráticas, entre otras, que permiten pensar otra relación con los deseos y políticas del cuerpo.

Palabras clave: Sublevaciones, síntomas, potencias, Foucault, Didi-Huberman.

Abstract

The following article aims to analyze the notion of uprisings, especially in the thought of Michel Foucault and Georges Didi-Huberman. Therefore, we propose that the notion of uprisings can open multiple ways of imagining other stories and narratives; a potential capable of putting any regime of order in check. A question that deals with its impetuous internal dynamis, with the acceleration and radicalization of social protests and with the overflow of its immanence. This symptom not only responds to the lack of legitimacy of authoritarian political regimes, but is a power that radically challenges the entire political class as a whole. There is a polyvalence of meanings in the uprisings; cultural performances, new audiovisual montages, political propaganda and democratic proposals, among others, that allow us to think about another relationship with the desires and policies of the body.

Keywords: Uprisings, symptoms, powers, Foucault, Didi-Huberman.

Resumo

O seguinte artigo tem como objetivo analisar a noção de revolta, especialmente no pensamento de Michel Foucault e Georges Didi-Huberman. Portanto, propomos que a noção de revoltas pode abrir múltiplas formas de imaginar outras histórias e narrativas; um potencial capaz de colocar em xeque qualquer regime de ordem. Uma questão que trata da sua impetuosa dinamis interna, da aceleração e radicalização dos protestos sociais e do transbordamento da sua imanência. Este sintoma não só responde à falta de legitimidade dos regimes políticos autoritários, mas é um poder que desafia radicalmente toda a classe política como um todo. Há uma polivalência de significados nas revoltas; performances culturais, novas montagens audiovisuais, propaganda política e propostas democráticas, entre outras, que nos permitem pensar uma outra relação com os desejos e políticas do corpo.

Palavras-chave: Revoltas, sintomas, poderes, Foucault, Didi-Huberman.

Recibido: 10 de octubre de 2025
Aceptado: 07 de marzo de 2026

Introducción

> La revuelta no es sólo un repentino estallido insurreccional, sino una verdadera "del tiempo histórico".
>
> Y es en la suspensión donde se libera la verdadera experiencia colectiva
>
> F. Jesi

A la sombra de los regímenes capitalistas financieros neoliberal y las versiones de las "izquierdas tradicionales", las sublevaciones siempre han aparecido como una potencia desatendida, una voz no escuchada. Rodrigo Karmy en su texto *Intifada* (2020) sugiere abordar aquellas sublevaciones políticas:

> desde la izquierda teníamos sofisticadas teorías de la alienación […], pero carecíamos enteramente de una topología de la imaginación popular; que ofrecíamos reflexiones acerca del funcionamiento del poder en el capitalismo contemporáneo, pero en gran medida carecíamos de una teoría de la sublevación (Karmy, 2020, p. 14).

Una teoría de la sublevación contemporánea no solo se enfrenta a la fragilidad de su corpus teórico, sino que también al contexto histórico desde dónde aparecen y desaparecen. Un horizonte que no puede dejar de analizar los procesos de abstracción que emergen del capitalismo. Este es un entrevero de difícil camino, donde han primado ciertas lecturas: la biopolítica y el aceleracionismo. Sin embargo, nuestra lectura se aleja de aquellas y apela a un entramado estético-político: "revuelta", insurrección, levantamiento, protesta, manifestación, rebelión, y muchas otras nociones similares componen un cuadro de análisis amplio, no exento de contradicciones, donde es viable vislumbrar una relación no convencional con el tiempo histórico:

> falta una arqueología de las manifestaciones, o incluso de las revoluciones, en las que los pueblos hacen mucho más que decir "sí" -o "no", por lo demás, porque el "no" eventual de las aclamaciones está sometido a las mismas condiciones del ceremonial que fija la instancia del poder. Es entonces cuando los pueblos se constituyen en sujetos políticos en todo el sentido de la palabra (Didi-Huberman, 2012, p. 85).

Es un acontecimiento imprevisible que, entre la fiesta y la violencia, entre la alegría y el resentimiento estalla inmanentemente. Ante este escenario tan paradojal, debemos decir que la revuelta no es sinónimo de emancipación:

> He ahí, […], razones para prevenirnos de que las palabras "levantamientos", "insurrecciones" o "revuelta" no pueden en modo alguno darnos –como palabras mágicas– para todo lo que tiene que ver con lo deseos de emancipación y, en general, con la constitución del campo político (Didi-Huberman, 2020, p. 204).

Pareciera que nunca hemos salido de la "guerra de todos contra todos" representada por la filosofía política de Thomas Hobbes. Adentrarse en esta problemática plantea una reflexión radical sobre las categorías ético-políticas de la modernidad, hallando en ella la condición de posibilidad para re-pensar la crisis arrastrada por la tradición filosófica occidental, en tanto que la "crisis" de la democracia se vislumbra como un horizonte en la práctica filosófica de nuestra época. En tiempos donde la democracia se ha tornado más cada vez más hacia un modelo de capitalismo financiero y, a la vez, más apartada de los derechos, la justicia y la participación, también la política ha dejado de tener narraciones de los pueblos[1] y el fascismo actual abarca cada vez más la disputa por el sentido común.

Nuestro esfuerzo consiste en ofrecer un análisis sobre la noción de "sublevaciones", pues poseen una potencia imaginal para pensar la filosofía política contemporánea. No obstante, debemos aclarar que las sublevaciones no son proyectos ni tampoco tienen un telos, sino que es un estallido irascible o colérico sobre la justicia; asumir que es un proyecto de emancipación es pretender hablar como los maestros del orden explicador, los pastores del pueblo o domesticadores de masas. Las sublevaciones tienden a fracasar, ese un punto importante para situarse, no hay que suponer que la revuelta sea un proyecto en sí mismo de izquierdas, ni mucho menos que es una concientización del "pueblo", sino más bien responden a un malestar social que agudiza las contradicciones sociales.

Síntomas, deseos revoltosos

¿Quiénes se sublevan en una revuelta? ¿Qué hace que los cuerpos se rebelen? Y al hacerlo, ¿saben los peligros inminentes que aquello conlleva? Estas son algunas interrogantes que han surgido para pensar las sublevaciones contemporáneas. Los levantamientos que surgen remiten a acontecimientos de irascibilidad o cólera extrema, donde se percibe una visceralidad en los cuerpos que salen a las calles y plazas. Donatella di Cesare lo plantea de la siguiente manera:

[1] Entrar en la discusión respecto a la categoría de "pueblo" es algo que excede este artículo. Véase. A. Badiou, P. Bourdieu, J. Butler, G. Didi-Huberman, S. Khiari & J. Rancière (Autores). (2014), *¿Qué es un pueblo?* LOM Ediciones.

> La revuelta requiere de una política de la ira […] Se recoge la ira del individuo y se retiene la tensión común levantado la mirada a la Historia para intentar, si no desbaratarla, por lo menos dejar grabado en una página el pasado mañana demandado y deseado (Di Cesare, 2021, p. 65).

En ellos siempre hay un carácter de indignación sobre las condiciones materiales en las que viven o emerge una transgresión sobre lo que no puede seguir soportándolo. Ocurre cuando se cruza un límite o se niegan sistemáticamente derechos sociales indispensables para vivir con dignidad. Por ello, no podemos prever cuándo surge una revuelta, hay un detonante (cualquiera sea) que emerge de un momento a otro y hace que las calles se desborden de cuerpos exigiendo un nuevo estado de las cosas. Siempre responden a una reacción y no tienen un correlato causal, más bien operan en su efervescencia. Didi-Huberman planteará que:

> Sería tarea de una antropología política el pensar la cólera en acción en los gestos de los levantamientos: pensar la potencia intrínseca de su movimiento antes que postular un proyecto en el orden de las correlaciones de fuerza o poder (Didi-Huberman, 2020, p. 199).

Los estudios subalternos, poscoloniales y los feminismos, así como también los análisis latinoamericanos, caribeños, africanos, etcétera, hace tiempo que viene impugnando la validez hipotéticamente universal de las categorías modernas occidentales. En el complejo ritmo de las transformaciones políticas, sociales y económicas, las interpretaciones que avanzaron hacia la crítica más allá de la legitimación de su cientificidad develaron la crisis del saber institucionalizado y las democracias contemporáneas. El saber, decía Foucault en sus lecciones del Collège de France, no debe lidiar ahora con la doxa, sino con la hermenéutica; no se reduce a un saber científico ni a una opinión, justamente por su objeto –la realidad– (se mueve en la infinitud), o en palabras de Didi-Huberman: "Sobre la base de este dato trágico podríamos decir que toda decisión política concerniente a la exposición de los pueblos se tomaría en el momento mismo en que la supervivencia (un síntoma) se hace resistencia (un objetivo)" (Didi-Huberman, 2014a, p. 221).

Desde finales del 2010 hemos presenciado múltiples manifestaciones, ocupaciones de plazas y protestas sociales a nivel mundial: la Primavera Árabe, el 15M y los Indignados, Occupy Wall Street, las concentraciones griegas en la plaza Sintagma, las movilizaciones en América Latina (Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, Perú), etcétera. Estas manifestaciones plurales muestran un repertorio modular de acción transnacional a través de diferentes

formas de aparecer y demostrar el descontento masivo. En tanto, vemos que en las revueltas se abre un espacio-tiempo al margen de la cotidianidad, donde los cuerpos deciden autónomamente estar juntos, una rearticulación y distribución de cuerpos, de textos y de voluntades en el aquí y ahora.

Las sublevaciones no se remiten a una individualidad sino a una comunidad. Cuando estalla una revuelta, los cuerpos ponen en juego condiciones que remiten a un significado sociopolítico: "En esa acción social, ningún individuo actúa solo, pero tampoco surge un sujeto colectivo que niegue toda diferencia individual. […] Los que se sublevan lo hacen juntos, reconociendo que padecen como nadie debería hacerlo" (Butler, 2017c, p.21). Las masas oprimidas comparten el rechazo a vivir más allá de los límites que se pueden soportar, hay un deseo indestructible –parafraseando a Didi-Huberman– que hace que los cuerpos se "rebelen pese a todo". ¿Las revueltas irrumpen la temporalidad capitalista? ¿Los estallidos repentinos remueven el paisaje político de turno? ¿Cuál es el enemigo que enfrenta la revuelta?

Para ahondar en ello, es necesario hacer un trabajo de rearticulación y análisis en conjunto, pues el cariz de las sublevaciones remite a su capacidad de interrumpir el tiempo del progreso y, asimismo, permiten vislumbrar una posibilidad para imaginar otra manera de organizar las relaciones sociopolíticas y afectivas. Si bien en las revueltas pueden participar diversos movimientos sociales, agrupaciones disidentes, indocumentados, pobladores de las periferias, etc., no significa que esas conjunciones al ardor de las barricadas, bailes o conversaciones espontáneas tenga un correlato con un proyecto político en miras hacia el futuro. La revuelta puede abrir una pequeña puerta, pero corre el riesgo de transformarse en una caverna: intentaremos revolotear en aquellas huellas para darle otra vuelta a la tuerca.

Didi-Huberman, siguiendo a Sigmund Freud, señala que cuando buscamos alguna luz o ilusión se entrevé una "indestructibilidad del deseo"; un deseo que permite buscar esa flama para iluminar el camino. Para el esteta francés los tiempos oscuros son tiempos de plomo, una carga que no permiten ver más allá, una forma que sofoca la capacidad de querer y pensar. La supervivencia del deseo es una respuesta contra ese panorama, donde los levantamientos y deseos cobran sentido: "exponer la pulsión de vida y de libertad delante de todo el mundo y para todo el mundo, en el espacio público y en el tiempo de la historia" (Didi-Huberman, 2017a, p. 18). Los levantamientos son gestos sin fin, vuelven una y otra vez, pues son impulsos de libertad. ¿Pero qué gestos se dan en los levantamientos? Didi-Huberman sostiene que aquellos "pueden desarrollar nuevos aspectos políticos, históricos o estéticos" (2017a, p. 19), una búsqueda infinita por la justicia en torno a un saber abierto y plástico: nunca dejamos de aprender, de descubrir, de inventar nuevos montajes capaces de hacer surgir nuevas emociones y encontrar nuevos horizontes para el pensamiento. Las

clases oprimidas a pesar de estar soportando un contexto indigno e intolerable pueden por medio del deseo "levantar a todo el mundo. Y esta será la primera fuerza del levantamiento" (2017a, p. 147). Estos acontecimientos conllevan una complejidad de devenires donde los levantamientos son caminos impredecibles:

> Un levantamiento se levanta: brota, se desata, en primer lugar. Es un acontecimiento extraordinario, imprevisible. Pero ¿y después? Después, el miedo a dispersarse, a caer como las cenizas de unos fuegos artificiales. O bien puede ser aplastado por esa autoridad a la que demasiado espontáneamente había cuestionado. En muchos casos termina por ser canalizado, es decir, contenido, desviado, negado en su propio brote. Cuando la revuelta se hace organizada o jerarquizada, a menudo quiere decir que se ha sometido a finalidades de aparato y que termina con la sumisión de un poder, cualquiera que sea. O bien se pierde al ser desviada, orientada, hacia un objetivo que no era el suyo de partida (Didi-Huberman, 2020, p. 203).

Hemos dicho que las sublevaciones responden a una reacción, allí podemos rastrear cómo comienzan a germinar semillas entre las cenizas, capaz de imaginar y poner en acción una multiplicidad de formas nuevas y bifurcaciones temporales.

¿Es inútil sublevarse?

En mayo de 1979 Michel Foucault publicó un artículo titulado "¿Es inútil sublevarse?" (Foucault, 2019b) en *Le Monde*, el cual generó diversas reacciones debido a su apoyo al "affaire iraní". En este escenario, hace una lectura a contrapelo del proceso de Irán, pues se centra en el proceso de sublevación antes que el de revolución. Ese mismo año, el libanés Farès Sassine entrevista a Foucault para el semanario An Nabar al'arabî addûwalî. Se trataba de un diálogo donde se despliega una crítica a politólogos, filósofos, sociólogos y economistas que intentaron construir narraciones sistematizadas y legitimadas a partir del saber de las categorías occidentales como "revolución", "historia" o "voluntad popular" sobre lo que pasaba en Irán.

Foucault en sus dos visitas a Irán (1978-1979)[2] no busca escuchar a la vanguardia y a los políticos profesionales iraníes, sino prestar oído a quienes no

[2] Las manifestaciones populares en Irán estallaron en enero de 1978, lideradas por la facción islamista del Ayatolá Ruhollah Jomeiní, donde convergían diversas posturas políticas: liberales, nacionalistas laicos y militantes de izquierda. El 8 de septiembre (denominado viernes negro) del mismo año, acontece la gran matanza de manifestantes, donde el ejército dispara a discreción contra la masa concentrada en la plaza Djahle, en Teherán. Una semana después, Foucault viaja a Irán, donde puede analizar cómo, en diciembre de 1978, los movilizados sublevados logran imponerse, y luego la caída del Shah. Posteriormente, Jomeiní vuelve del exilio y toma el poder. Lo que suscita un referéndum nacional, donde se declara a Irán como

son reconocidos ni celebrados como líderes del proceso político. Por ello, no accede a reunirse con el Ayatola Ruhollah Jomeiní, sino que buscaba tener referencias de quienes participaban en las revueltas sin pertenecer a las cúpulas de poder de las organizaciones políticas. Una postura más alejada de los "líderes del movimiento", y más cercano a indagar "cómo vivían las personas que literalmente hacían la revolución" (Karmy, 2020, p. 113). Las voces múltiples, descentralizadas, oprimidas y silenciadas le permitieron examinar las paradojas de la modernización iraní y no simplificar la relación entre la religión musulmana con la lucha política, es decir, analizar las contradicciones que surgían de las demandas populares en contra del "gobierno islámico". En este sentido, se comprende por qué Foucault no apoyó la revolución iraní, sino más bien el proceso de sublevación, parafraseando a Karmy.

Las distintas narraciones e interpretaciones que Foucault recibe y experimenta le permiten examinar aspectos que no son relevantes para quienes analizaron las movilizaciones iraníes a partir de marcos teóricos tradicionales. Algunas lecturas de sociólogos locales plantean que la religión representa para los iraníes el lenguaje para hacer frente al régimen que impuso un modelo occidental como era el "Pahlaví", pero según Foucault aquellos pecaban de un análisis occidentalizado. El pensador francés cuestiona su posición de espectador en el conflicto iraní, no obstante, su análisis se presenta respetuoso e intransigente como parte de su compromiso político con la producción teórica del acontecimiento.

Habrían sido estas mismas voces las que Foucault intentó escuchar, voces que no representaban a los líderes políticos de la época, sino a quienes participaban de las revueltas; cuerpos que se enfrentaron por varios meses contra la policía y el ejército, cara a cara con la muerte. Foucault señala que los manifestantes que se enfrentaban con dichas fuerzas institucionalizadas preferían el sacrificio de su vida a seguir obedeciendo de forma automática a un poder que había sobrepasado todos los límites. Esto es lo relevante para Foucault. Escucha en esas voces un pasado que Occidente parecía haber olvidado. Ahora bien, Foucault ve en la noción de "sublevación" un horizonte que desborda la conceptualización sobre la "revolución" respecto al affaire iraní, categoría política insigne de la modernidad que dibuja una serie de nociones como partido, organizaciones, liderazgo, representación, entre otras, las que pretenden sujetar antes que interpretar. Una experiencia que a veces no coincide con lo experimentado por los cuerpos que se encuentran en medio de las revueltas.

Foucault plantea que analizar la historia plantea dos directrices. Por un lado, salirse del paradigma de "progreso"; por otro, resistir a la opresión, la "voluntad de no ser gobernados". Examinar estos acontecimientos involucra que la su-

República Islámica a partir del 9 de abril de 1979. Véase. "Prefacio". Foucault, Michel. (2019). *Sublevarse*, pp. 11-34. Catálogo. Blengino, Luis Félix. "Foucault en Irán. Periodismo radical, viaje e heterotopía. La actitud ilustrada más allá del fin de la historia", *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos* (2019), 6, 11-27.

blevación sea parte de la historia, pero también que no se puede aprehender en toda su dimensión. Foucault se servirá de la noción de acontecimiento, pues hay una dispersión de la historia que introduce otra temporalidad. Si bien en los parámetros occidentales hay una explicación racional para analizar dichos momentos de coyunturas, el acontecimiento iraní se presentó como un escenario distinto de resistencia al poder. En otras palabras, el momento iraní les recuerda a los presupuestos occidentales algo que parecieran haber olvidado: el desborde de la espiritualidad sobre la política. Y es que se ven articuladas allí dimensiones que el pensamiento occidental había escindido, como la historia, la religión y la política. Siguiendo el análisis del pensador francés, lo que se desplegó en Irán no fue una revolución que podamos conceptualizar bajo una óptica occidental, sino más bien un movimiento singular que dispersa los conceptos de revolución y de historia.

Foucault permite pensar lo que hemos intentado plantear: analizar el problema de las revueltas o los procesos de sublevación para impugnar los marcos de poder-saber o los presupuestos teóricos políticos de la modernidad. Recordemos que Foucault expone en *¿Qué es la crítica?* (1978)[3] que la práctica de la crítica, a partir de la empresa de Kant en torno a la Ilustración, busca la elucidación de las relaciones de poder, verdad y sujeto en cada momento histórico. La actitud crítica corresponde al "arte de no ser gobernado de una manera determinada", y no a una aspiración originaria. Tampoco se corresponde con un paroxismo filosófico-teórico, sino más bien con una voluntad decisoria de no ser gobernado. No tiene que ver con un anarquismo fundamental, rechazando absolutamente cualquier gubernamentalización, sino que se remite a las diferencias entre el saber y los efectos de poder. Por un lado, en el interior del dominio científico, donde se formula el saber (matemático, económico, psiquiátrico, etcétera); por otro, en las redes de poder institucionales, no discursivas, no formalizadas y no específicamente científicas que están relacionadas a ese saber desde el momento que comienzan a circular. Foucault llamará a ese saber cómo "elementos de conocimientos que, sea cual sea su valor en relación con nosotros, en relación con un espíritu puro, ejercen en el interior de su dominio y en el exterior unos efectos de poder" (Foucault, 1995, p. 26).

Los antagonismos que surgieron en la tensión entre gobernantes y gobernados, como hemos dicho, desbordan la asimilación de los procesos insurreccionales, pues emergen nuevas distribuciones enunciativas y diversos despliegues alrededor de la sublevación. Esto permite que el observador se pueda resistir a

[3] Aludimos a la conferencia dictada por Foucault el 27 de mayo de 1978 ante la Sociedad Francesa de Filosofía, pero esta no fue titulada, sino que su nominación corresponde a la publicación que hizo Sociedad Francesa de Filosofía en el *Boletín* de Abril-junio de 1990. "Qu'est-ce que la critique? *Critique* et *Aufklärung*", en: *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 84(2), 1990, 35-63, en: Foucault, Michel. "¿Qué es la crítica? Crítica y *Aufklärung*". *Daimon, Revista de Filosofía*, n° 11, 1995, pp. 5-26. Véase. Gago, Verónica. "¿Qué es la crítica al neoliberalismo?, en: Castro, Rodrigo y Chamorro, Emmanuel (eds.).(2021). *Para una crítica del neoliberalismo. Foucault y Nacimiento de la biopolítica* (pp. 443-464). Lengua de Trapo.

la normalización de los acontecimientos bajo una matriz ética-política occidental. Ahora bien, cuando Foucault examina los análisis históricos alrededor del acontecimiento iraní, señala que aquellos no se pueden reducir a una categoría general como "revolución", debido a su lastre conceptual. Considerar la inquietud de Foucault sobre estos análisis permite cuestionar cómo comprender el momento preciso en el cual una subjetividad decide afrontar la opresión que experimenta para sublevarse.

Desde esta perspectiva, en el momento que acontecen sublevaciones sin previo aviso, muchos grupos políticos pretenden tomar las aspiraciones fundamentales que se reclaman. Sin embargo, aquellas organizaciones partidistas con o sin querer cosifican las relaciones de poder, a través de sus esquemas organizacionales, la burocracia o el liderazgo caudillista. En el caso iraní, Foucault comenta que las masas ya no querían ese régimen y aquello se compendia en una voluntad general. Es decir, la forma que asume la voluntad general no se correspondía con una forma de voluntad de una organización política o una voluntad del Estado. Para Foucault el problema que se presentaba no era saber quiénes eran los líderes o el caudillo del movimiento, sino "saber cómo vivían las personas que literalmente hacían la revolución y que la hacían, me parece, por cuenta propia" (Foucault, 2019, p. 58). La decisión de sublevarse no deber ser simplificada a una razón, sea política, económica o histórica:

> una sublevación tiene sus razones y sus explicaciones; y por cierto, a la manera de un historiador de inspiración marxista, eres tú el que establece en qué condiciones, según qué presiones, por qué razones uno se subleva. Lo que quiero decir es captar el momento mismo en el que eso sucede, cuando se intenta captar la vivencia misma de la revolución, es ahí donde hay algo que, a mi parecer, no puede ser reducido a una explicación o a una razón. Por más miserable que uno sea, por más amenazado de morir de hambre que uno puede estar, en el momento en el que uno se levanta, y en el que dice "prefiero morir bajo las ametralladoras que morir de hambre", hay algo que la amenaza de hambruna no explica. Existe, si usted quiere, un juego entre sacrificio y esperanza, del cual cada uno, o del cual colectivamente un pueblo es responsable. Él mismo establece el grado de esperanza y de aceptación de sacrificios que va a permitirle afrontar un ejército, una policía […]. Y me parece que eso es un fenómeno muy singular que quiebra la historia (Foucault, 2019, pp. 61-62).

¿Qué hace que un cuerpo deje de tener una postura pasiva y decida sublevarse? ¿Cuál es el motivo que detona en una subjetividad y la lleva a exponer su cuerpo contra las fuerzas militares y policiales? Esto es lo que

Foucault intenta trazar, donde hay un sacrificio, pero también esperanza de un porvenir mejor. La muerte pareciera percibirse bajo nuevos impulsos de deseos y miedos, pues hay muchas razones por las cuales un individuo puede someterse. No es de extrañar que el esclavo elija su vida a la muerte y, por ende, acepte su esclavitud para seguir viviendo, por más miserable que sea la vida. El mecanismo de la servidumbre nos somete, nos sitúa en un punto casi sin escapatoria. Para Foucault es enigmático por qué un cuerpo prefiere morir antes las balas que morir en el sometimiento. "Prefiero morir hoy sublevándome que vegetar bajo del dominio del amo […]. Entonces, es morir antes que morir. Es otra muerte" (Foucault, 2019, p. 64).

¿Las sublevaciones permiten desestabilizar las redes de poder? Foucault considera aquello como una relación dinámica que limita de alguna forma a quienes están implicados en las redes de poder: "es que no está el poder de un lado y luego la gente sobre la cual el poder se aplica, porque con una hipótesis como esa, se tiene que admitir que el poder es omnipotente, o que es totalmente imponte" (Foucault, 2019, p. 71). El poder es una red de relaciones estratégicas entre los cuerpos que persiguen objetivos, sosteniéndose unos a otros, limitando parcialmente la posibilidad de acción de los implicados; pero los implicados intentan rehuir de esta relación, con lo cual emergen nuevas tácticas, estrategias, aperturas, etc. Por un lado, surgen fenómenos consonantes, donde el poder se estabiliza en líneas generales, posibilitando la sujeción y la aceptación del mecanismo de dominación en una sociedad. Por otro lado, hay momentos en que la consonancia se torna inversa, donde se inestabiliza toda red de poder.

Para Foucault no sólo existen los Estados y sus aparatos, con todas sus artefactos y series de técnicas que ejercen para gobernar a los cuerpos, sino también una proliferación de mecanismos de poder que con el tiempo han sido multiplicados y refinados en su actuar. "Esto hace que se tienda siempre a gobernar demasiado. Y es que hay como una ley de exceso interior al desarrollo del poder" (Foucault, 2019, pp. 72-73). Siguiendo con la entrevista, Sassine pregunta a Foucault por la institución del deseo que se despierta en los cuerpos. En este sentido, el francés plantea que el deseo del cuerpo y las instituciones funcionan en aquellos momentos como multiplicadores del uno y del otro. A partir de esto señala que una de las tareas primordiales del intelectual es develar los límites generales que el gobierno no debe sobrepasar, pues estos son la garantía del no-exceso. Siempre es una garantía provisoria y frágil, aunque es necesario defenderla como frontera amenazada. Si no hubiera límites, sería cierto que no habría fin a la dominación. Sassine también pregunta: "¿Qué es lo que llevaría a una sublevación? ¿Quizás una decisión, no?" (Foucault, 2019, p. 76). Foucault responde que es una "voluntad", pues todas las relaciones de poder están investidas de deseo y esquemas de racionalidad, es allí donde se ponen en juego las voluntades. La voluntad es el acto puro del sujeto, donde está determinado por

un acto de voluntad. Y no podemos hablar de un sujeto universal, pues el sujeto no es otra cosa que lo que está determinado por una voluntad y, simultáneamente, la voluntad es la actividad misma del sujeto.

El filósofo francés da ciertas luces para comprender que la sublevación no apela a un universal, como sí se ha pensado de la revolución. Si bien en la sublevación pueden surgir ciertos tipos de estrategias, estas no son globales ni universales. Más bien, podríamos decir que la sublevación debe tener exámenes diferenciados y analíticos que revelen cuáles son los elementos de la realidad que en una sociedad se imponen como hechos naturales, legitimados y necesarios. Foucault añade lo siguiente: "yo intento mostrar lo históricamente recientes, frágiles que son… [las sublevaciones] y como son frágiles, son también móviles, y así también sublevables" (Foucault, 2019, p. 86). Evidentemente, para Foucault no hay una fórmula global y general de sublevarse, y allí es donde la noción de sublevación toma importancia respecto a las manifestaciones o protestas en la actualidad.

Para Foucault es necesario que los cuerpos inventen lo que les permitirá ir en contra de lo que quieren sublevarse y aquello en lo que van a transformar sus sublevaciones, o hacia donde van dirigidas aquellas inclinaciones. La noción de sublevación tiene la posibilidad de reinventarse indefinidamente, esto tiene como consecuencia que no exista un punto final en una historia, no se vislumbra en qué momentos los cuerpos ya no tendrán que sublevarse, aunque esas formas de sublevación no se correspondan con las anteriores: "las sublevaciones cambiarán de forma […] Lo que quiero decir es que no puede haber, y no es deseable que haya sociedades sin sublevación" (Foucault, 2019, p. 87).

En este sentido, debemos decir que la revolución pretende un proyecto: un horizonte hacia la institucionalidad, transformar o inventar sus políticas desde el Estado. Sin embargo, las sublevaciones se conducen por los deseos, cada revuelta es singular, no obstante, siempre brotan en ella las memorias de las luchas pasadas, acontecimientos discontinuos, fragmentarios y parcialmente imprevisibles. Cuando salen los cuerpos a las calles, el espacio interior se revela en el espacio de la ciudad, donde una verdadera destrucción suspende el tiempo del progreso y transcurren relámpagos de verdad: cualquier cuerpo que se exponga a la fulguración de las revueltas vive y crea un mundo en común con la alteridad. Las sublevaciones inesperadas de las calles y sus bifurcaciones son un camino escarpado, lleno de encrucijadas y potencias desconcertantes.

La potencia de las sublevaciones

El arte de no ser gobernado enhebra la estética de lo sensible, un rechazo a relacionar la política con el poder. El reparto de lo sensible, como plantea Jac-

ques Rancière, significa cuestionar el reparto del saber, pero el gran problema radica en que lo sensible está muy mal repartido. Como hemos insinuado, las sublevaciones no pertenecen ni a la izquierda ni a la derecha. Foucault señala que debemos centrarnos más en las prácticas que en los pensamientos cuando intentamos hacer una descripción arqueológica; buscar las discontinuidades de las sublevaciones cuestiona la soberanía de las transiciones continuas de las lógicas históricas, un corte entrelíneas que permita dar cuenta de la exterioridad en la multiplicidad de prácticas de la identidad y del cierre sobre la unidad de un corpus. En el sentido que Benjamin había esbozado, una arqueología que no requiere de una unidad orgánica ni de una influencia directa de las fuentes: las sublevaciones no saben de intentio.

Didi-Huberman sostiene que para levantar al mundo se necesitan gestos, deseos y profundidades: "Incluso antes de afirmarse como actos o como acciones, los levantamientos surgen del psiquismo humano como gestos: formas corporales. Son fuerzas que nos levantan" (Didi-Huberman, 2017a, p. 151). Así, los gestos transmiten voluntades, sobreviven pese a todo, incluso pese a nosotros mismo; es una potencial transmutación de los valores sobre la esfera cultural que puede transformar nuestra forma de mirar histórica y filosóficamente los gestos. Las sublevaciones abren imaginarios políticos a contrapelo, donde reconocemos que las luchas del presente, en cierta manera, reivindican las luchas que fracasaron. El historiador del arte y filósofo francés plantea que "en los levantamientos la memoria arde: consume el presente y, con este, cierto pasado, pero descubre también la llama escondida bajo las cenizas de una memoria más profunda" (Didi-Huberman, 2017a, p. 156). Esto abre caminos múltiples y nuevos, una fuerza potencial capaz de hacer temblar a cualquier régimen político:

> Levantarse significa romper una historia que todo el mundo creía concluida (en el sentido en que se habla de una 'causa concluida', es decir, decidida): significa romper la previsibilidad de la historia, rechazar la regla que, según se pensaba, presidía su evolución o su conservación (Didi-Huberman, 2017a, p. 157).

Didi-Huberman revisa esto a partir de la Revolución Francesa, un momento histórico donde el poder monárquico fue derrotado por un poder republicano. Al considerar dicho contexto, éste sugiere ir a sus albores, a su surgimiento, pues señala que cuando se levantó el pueblo francés lo hizo desde un impoder: "entre 1661 y 1789 fueron necesarios 8.528 levantamientos para que se pudiese poner en marcha el proceso revolucionario como tal, según ha demostrado Jean Nicolas en su libro magistral sobre La rebelión francesa" (Didi-Huberman, 2017a, p. 158). Para el filósofo francés estos levantamientos son potencias del impoder, potencias nacientes sin garantías de su propio

fin, en otras palabras, sin garantía de poder: potencias sin fin. En relación con esto, dice que en Buenos Aires las madres y las abuelas de la Plaza de Mayo no pretendían alcanzar un poder: "solo querían tener noticias de sus hijos. No por ello dejaron de levantar a una sociedad entera y de despertar la conciencia política de todo el mundo" (Didi-Huberman, 2017a, p. 158). En este sentido, Didi Huberman explícita una diferencia conceptual entre potencia y poder; la primera responde a una fuerza intrínseca capaz de crear categorías del recurso y del curso. Mientras que la segunda pertenece a una categoría de canal o represa, una manera de conseguir, obtener y controlar implica una lógica de sumisión y reclusión a una estrategia, planificación o regla.

La potencia del deseo no se extingue nunca, siempre pueden nacer nuevas formas para nuestros deseos de libertad. Didi-Huberman agrega que son un tiempo de "presente deseoso", un tiempo de tensiones, conflictos y disputas: "un presente impugnándose desde su interior por medio de potencia del deseo que se le escapa" (Didi-Huberman, 2017a, p. 163). En tanto, las ciudades y calles vibran cuando los cuerpos se arrojan a una revuelta, mostrando una ritmicidad de tiempos contradictorios y heterogéneos: "El individuo tiene la sensación de que dentro de la masa trasciende los límites de su persona. […] Al suprimir la carga de la distancia, se siente libre, y su libertad es la superación de estos límites" (Didi-Huberman, 2017a, p. 168). Todos los cuerpos arrojados se exponen a las mismas condiciones, a los mismos temores y miedos, pero también siente alegría y felicidad de volver a encontrarse con cuerpos desconocidos, diferentes, silenciados.

Las potencias tienen la facultad de hacerse sensible, la expresión de salir de sí misma, de aparecer en el mundo visible. Si bien el pueblo difícilmente tiene esperanza, las potencias aún guardan movimientos de deseos; es un rincón antes de caer en la desesperación. Los levantamientos requieren la emoción, cuando los cuerpos desconocidos se agrupan y discuten en las plazas aparecen momentos de alegrías: "la esperanza es una alegría muy frágil, siempre en la cresta de la más profunda tristeza cuando lo que espera nunca llega" (Didi-Huberman, 2020, p. 246). Es por ello, que no hay sublevación sin deseos. En este sentido, una manera de interpretar las sublevaciones sería comprender la inmanencia de sus despliegues, un momento aporético del arte de no ser gobernado que es efímero. Tampoco responde necesariamente a los "movimientos sociales", pues son colectivos heterogéneos que pretende la satisfacción de una demanda o situarse en un significante vacío, en cadenas equivalenciales para poner en cuestión aquellos problemas que aquejan a cierta población. Estos movimientos tampoco lideran el malestar que surge en las revueltas. Pues las revueltas se mueven en heterocronías:

> la heterotopía foucaultiana podría ser, quizás, la heredera de esa "espacio de imágenes" del que Benjamin había hablado con el contexto del surrealismo y de esa gran poética política del montaje de heterogeneidades […] la secuencia de los procesos implicados en esta secuencia conceptual heterología-heteronomía-heterotopía no estarían completa sin fenómenos concomitantes de heterocronías, allá donde se yuxtaponen en una historia real –parafraseando a Foucault– varias temporalidades que normalmente serían o deberían ser incompatibles. Toda historia de las imágenes, […], no podría ser sino una "reserva de imaginación", es decir, un entrelazamiento perpetuo de heterotopías y heterocronías: una contra-historia, en suma, una historia a contrapelo. Pero toda historia de los cuerpos será, igualmente, de naturaleza heterocrónica (Didi-Huberman, 2020, pp. 370-371).

Las sublevaciones son historias marginales y múltiples, historias a contrapelo de los poderes de fuste como las realezas y los gobiernos. Sin embargo, aquí tenemos que reparar en lo que se ha insistido: la revuelta abre una puerta trasera para una política, pero no tiene la capacidad de trascender en el tiempo del progreso, que por efímero que sea permite intensificar la vida de los cuerpos marginales, por ello, más que un proyecto es una fiesta o un carnaval: "la fiesta es, intrínsicamente, potencia. Es por ello que encuentra en Dioniso su divinidad tutelar. Transforma la cólera en potencia expansiva, incluso potencia en júbilo. Transforma el gesto de miedo o de agresión en potencia coreográfica" (Didi-Huberman, 2020, p. 201). Más que nada se trata de imaginar, trazar semejanzas que no respondan al orden explicador. A partir de esto pareciera que, en las revueltas al suspenderse el tiempo histórico, hay otras prácticas de los espacios y las temporalidades, donde los métodos y estrategias del progreso quedan obsoletas. Recordemos que Foucault nos dice: "no puede haber sociedades sin levantamientos, no es deseable" (Foucault, 2019, p, 87). En las sublevaciones aparece algo difícil de categorizar, se podría decir que es una espiritualidad política que deambula en las insurrecciones. Pareciera que en las sublevaciones políticas emerge un cierto principio de esperanza, más cercano al deseo de una potencia insurgente que al poder.

Lo que se le escapa a la historia a veces suele ser esos resquemores escondidos, difíciles de rastrear en la Historia Universal. Allí es donde las sublevaciones son instantes de fracturas, quiebres o interrupciones. Foucault lo plantea de la siguiente manera:

> La revolución se organiza según toda la economía interior al tiempo: de las condiciones, de las promesas, de las necesidades; se aloja, pues, en la historia, se prepara en ella su cama y en ella, finalmente, se acuesta.

> El levantamiento, por su parte, al cortar el tiempo, alza a los hombres a la vertical de su tierra y de su humanidad (Didi-Huberman, 2020, p. 372).

Por ello, la temporalidad de las sublevaciones es una suspensión, un entrecorte en las líneas de la Historia; una heterocronía donde la historia suspende el dictum causa-efecto, un relámpago que no sabe de intenciones. La razón absoluta no puede con los levantamientos, hay algo que se le escapa. No podemos hacer una interpretación siguiendo las estrategias de la Realpolitik. Bifo nos dice: "Nuestra tarea no es organizar la insurrección. La insurrección está en las cosas" (Berardi, 2014, p. 35). Por tanto, proponemos la necesidad de pensar la noción de sublevaciones como un despliegue de los espacios colectivos que permita la creación de dispositivos de desaceleración: una idea poética y política del cuerpo. Un cuerpo social más allá de las transformaciones interna capital, pues casi que no se puede salir del monolingüismo del valor. Por ello, si las sublevaciones están en las cosas es necesaria imaginar nuevas redes y procesos para resistir la disgregación social contemporánea de las nuevas formas de explotación capitalista.

A modo de cierre

Las sublevaciones pareciera que le dan la espalda a la Historia, una suspensión del tiempo del progreso que hace que ese cuerpo social que estuvo pasivo pase a una activación de un momento a otro. Así, recuperamos lo que se mantiene invisible para el progreso histórico, a pesar de todo se resiste a desaparecer, por ello, aspiramos a seguir ciertas huellas o correspondencias entre diversos pensadores y filósofos; buscar entre escombros y cenizas las estelas de las sublevaciones. Al parecer el tiempo en nuestros días es un tiempo de cenizas, un tiempo de la catástrofe:

> no la catástrofe como movimiento que levanta según el sentido del verbo griego katastréphein – "revolver, volver al revés, alterar" sino la catástrofe como puro y simple campo de ruinas en el que todo habría sido destruido y del que ya nada cabría esperar frente a la victoria sin ambages de las nuevas formas de capitalismo, de las nuevas estrategias del imperialismo y de las nuevas figuras del totalitarismo (Didi-Huberman, 2020, p. 429).

La recomposición del cuerpo colectivo que surge en las sublevaciones no es una respuesta a la crisis del capital, ella no puede salirse de sus fantasma-

gorías, pues parece ser que los procesos del capital necesitan espacios cada vez más amplios para la subsunción de la praxis humana. Ahora bien, hemos insistido que las sublevaciones pueden permitir nuevos tejidos sociales, nuevas formas para comprender la subjetividad de quienes participan de los procesos de valor del capital. Este punto es fundamental para intentar imaginar esas formas que surgen en las revueltas, pues ellas nacen como respuesta a los nuevos signos de explotación capitalista. Es allí donde el deseo colectivo tiende a una depresión, una disolución del deseo que sigue posteriormente a los momentos de insurrección. Estos nuevos pathos que experimentamos cuestionan cualquier examen sobre una posible categorización filosófica o estético-política. No podemos olvidar, que las sublevaciones contemporáneas se mueven en nuevos paisajes económicos y políticos, especialmente, en América Latina y Norteamérica, Medio Oriente y Europa.

Las sublevaciones contemporáneas, en su gran mayoría se han desarrollado en escenarios urbanos, donde se concentra el capital y se agrupa el poder político. Benjamin, señalaba en los Passages, que las plazas, calles y callejones son el espacio de estas procesiones, manifestaciones y barricadas. Un escenario muy similar al actual, donde las ciudades han visto surgir una y otra vez oleajes de manifestaciones. Al parecer solo una historia se ha mantenido a pesar del tiempo, una ficción de la urgencia en la abstracción del capital, capaz de rearticular cuantas veces sea necesaria. Un horizonte de plomo, como si el capitalismo fuese una eternidad, como si no pudiésemos salir de todas sus derivas posibles. Tener claridad de aquello, puede permitir organizar las potencias desesperanzadas. Las revueltas suspenden el tiempo del capital, abren pequeñas grietas y fisuras cuando estalla una subversión, son tiempos de vigía fuera de los meros presentismo, aunque su enemigo sea una Historia que parece no dormir nunca. Hacer estallar el tiempo continuo y homogéneo es una apertura de la que se despliegan temporalidades distintas, donde se quiebra la cadena de causa y efecto ¿Barricadas a medianoche? ¿Coreografías de cuerpos y rayados en las paredes de las ciudades? ¿Volver a ocupar las plazas? ¿Hay alternativas? Un difícil entrevero entre el tiempo de las sublevaciones y el tiempo de su representación, allí se disputa una problemática política fundamental para nuestro presente.

Referencias bibliográficas

Benjamin, W. (2012). *Escritos políticos*. Abada.

---. (2019). *Iluminaciones*. Taurus.

Blengino, L. (2019). Foucault en Irán. Periodismo radical, viaje y heterotopía. La actitud ilustrada más allá del fin de la historia. *Dorsal. Revista de Estudios* Foucaultianos , 6, 11-27.

Berardi, F. (2014). *La sublevación*. Hekht Libros.

---. (2022). *El tercer inconsciente: la psicoesfera en la época vital*. Caja Negra.

---. (2014). "'Nosotros, el pueblo'. Apuntes sobre la libertad de reunión". En Badiou, Alain et al. *¿Qué es un pueblo?*, 41-61. LOM.

---. (2017a). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Paidós.

---. (2017b). "Revuelta". En: Didi-huberman, Georges. Insurrecciones. Museu Nacional D'art De Cataluny.

---. (2021). *La fuerza de la no violencia. La ética de lo político*. Paidós.

Butler, J., & Athanasiou, A. (2017). *Desposesión. Lo performativo en lo político*. Eterna Cadencia.

Di Cesare, D. (2021). *El tiempo de la revuelta*. Siglo XXI.

Didi-Huberman, G. (2004). *Imágenes pese a todo. Memoria visual del Holocausto.* Paidós.

---. (2006). *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes.* Adriana Hidalgo.

---. *Cuando las imágenes toman posición. El ojo de la historia, 1*. A. Machado.

---. (2012). *Supervivencia de las luciérnagas*. Abada.

---. (2013). "Como abrir los ojos". En: Farocki, Harun, *Desconfiar de las imágenes* (pp. 13-39). Caja Negra.

---. (2014a). *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*. Manantial.

---. (2014b). "Volver sensible/ hacer sensible". En Badiou, Alain et.al. *¿Qué es un pueblo?*, pp. 69-101. Eterna Cadencia.

---. (2017a). *Insurrecciones.* Museu Nacional D'art De Cataluny.

---. (2017b). *Pueblos en lágrimas. Pueblos en armas. El ojo en la historia, 6*. Shangrila.

---. (2018). *La imagen superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg.* Abada.

---. (2020). *Desear desobedecer. Lo que nos levanta, 1.* Abada.

---. (2021). Gestos, fórmulas y bloques de intensidad. *Revista de Filosofía Iberoamericana*, 53(151), 280-309.

Foucault, M. (1995). ¿Qué es la crítica? Crítica y Aufklärung. *Daimon, Revista de Filosofía*, 11, 5-26.

---. (2019). *Sublevarse. Entrevista inédita con Farès Sassine.* Catálogo.

---. (2019a). "¿Es inútil sublevarse?". En: Obras Esenciales. Tomo III, *Estética, ética y hermenéutica*. Paidós.

Karmy, R. (2020). *Intifada. Una topología de la imaginación popular.* Metales pesados.

Sobre el autor:

J. Camilo Valdés Castillo. Doctorando en Filosofía mención Estética y Teoría del Arte de la Universidad de Chile. Pasantía en la École de Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) y Centre d'histoire et de Théorie des Arts (CEHTA) de París junto a Georges Didi-Huberman. Máster en Pensamiento Contemporáneo de la Universidad de Barcelona. Licenciado en Filosofía y Profesor de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. ORCID: 0000-0003-1158-2635.

Pléyade 37 / enero - junio (2026)
online ISSN 0719-3696 / ISSN 0718-655X
pp. 183 - 210

Regulación de las Técnicas de Reproducción Asistida en Chile: análisis crítico desde una perspectiva feminista[1]

Regulation of Assisted Reproductive Technologies in Chile: A critical analysis from a feminist perspective

Regulamentação das Tecnologias de Reprodução Assistida no Chile: Uma análise crítica numa perspetiva feminista

Lieta Vivaldi Macho
Universidad Alberto Hurtado

Danitza Pérez Cáceres
Universidad Diego Portales

Mistral Ensignia Fries
Universidad de Chile

Resumen

Este artículo examina críticamente la regulación de las Tecnologías de Reproducción Asistida (TRA) en Chile desde una perspectiva feminista. Se argumenta que la ausencia de un marco normativo integral genera vacíos legales y éticos que profundizan las desigualdades de género, clase y acceso económico. A través de un enfoque interdisciplinario que articula derecho y teoría feminista, se analiza cómo las TRA tensionan los principios de autonomía reproductiva y justicia reproductiva. El estudio revisa el panorama normativo vigente en Chile y América Latina, incluyendo proyectos de ley, pronunciamientos judiciales y marcos internacionales de derechos humanos, destacando la influencia del caso Artavia Murillo vs. Costa Rica de la Corte IDH. Asimismo, se aborda la relación entre reproducción asistida, neoliberalismo y mercantilización de la vida, enfatizando los riesgos de la estratificación reproductiva. El artículo sostiene que una regulación holística debe garantizar acceso equitativo, respeto a la autonomía y condiciones de no discriminación para mujeres y personas gestantes. Finalmente, se subraya la necesidad de un debate público informado y de políticas públicas con perspectiva de género, orientadas a proteger los derechos sexuales y reproductivos en un contexto de creciente demanda por estas tecnologías.

Palabras clave: Técnicas de reproducción asistida, autonomía reproductiva, justicia reproductiva, teorías feministas, regulación jurídica.

[1] Fondecyt Iniciación N°1122125 "Tecnologías reproductivas en Chile: Análisis jurídico y sociológico desde una perspectiva feminista, y Fondecyt Regular Nº 1241747 "El feminismo en la encrucijada entre lo nuevo y lo antiguo: hacia una nueva política criminal para enfrentar la violencia contra la mujer".

Abstract

This article critically examines the regulation of Assisted Reproductive Technologies (ART) in Chile from a feminist perspective. It argues that the absence of a comprehensive regulatory framework creates legal and ethical gaps that deepen inequalities related to gender, class, and economic access. Through an interdisciplinary approach that brings together law and feminist theory, the article analyzes how ART challenge the principles of reproductive autonomy and reproductive justice. The study reviews the current regulatory landscape in Chile and Latin America, including legislative initiatives, judicial decisions, and international human rights frameworks, highlighting the influence of the Inter-American Court of Human Rights' ruling in Artavia Murillo v. Costa Rica. It also addresses the relationship between assisted reproduction, neoliberalism, and the commodification of life, emphasizing the risks of reproductive stratification. The article argues that a holistic regulatory approach must ensure equitable access, respect for autonomy, and conditions of non-discrimination for women and gestating persons. Finally, it underscores the need for an informed public debate and for public policies with a gender perspective aimed at protecting sexual and reproductive rights in a context of growing demand for these technologies.

Keywords: Assisted reproductive technologies, Reproductive autonomy, Reproductive justice, Feminist theories, Legal egulation.

Resumo

Este artigo analisa criticamente a regulação das Tecnologias de Reprodução Assistida (TRA) no Chile a partir de uma perspectiva feminista. Argumenta-se que a ausência de um marco normativo abrangente gera lacunas legais e éticas que aprofundam desigualdades de gênero, classe e acesso econômico. A partir de uma abordagem interdisciplinar que articula direito e teoria feminista, examina-se como as TRA tensionam os princípios de autonomia reprodutiva e justiça reprodutiva. O estudo revisa o panorama normativo vigente no Chile e na América Latina, incluindo projetos de lei, decisões judiciais e marcos internacionais de direitos humanos, destacando a relevância do caso Artavia Murillo vs. Costa Rica da Corte Interamericana de Direitos Humanos. Além disso, aborda-se a relação entre reprodução assistida, neoliberalismo e mercantilização da vida, enfatizando os riscos da estratificação reprodutiva. O artigo sustenta que uma regulação holística deve garantir acesso equitativo, respeito à autonomia e condições de não discriminação para mulheres e pessoas gestantes. Por fim, ressalta-se a necessidade de um debate público informado e de políticas públicas com perspectiva de gênero, orientadas à proteção dos direitos sexuais e reprodutivos em um contexto de crescente demanda por essas tecnologias.

Palavras-chave: Técnicas de reprodução assistida, autonomia reprodutiva, justiça reprodutiva, teorias feministas, regulação jurídica.

Recibido: 17 de octubre de 2025
Aceptado: 06 de enero de 2026

Introducción

Las Técnicas de Reproducción Humanas Asistida o tecnologías reproductivas (TRHA) refieren al conjunto de biotecnologías médicas que ayudan a la consecución, prorrateo o control embrionario de la reproducción. De acuerdo con la Organización Mundial de la Salud (OMS), son "todos los tratamientos o procedimientos que incluyen la manipulación tanto de ovocitos como de espermatozoides o embriones humanos para el establecimiento de un embarazo" (Zegers-Hochschild et al., 2010, sección "Glosario"). En la actualidad, la comprensión y el análisis de estas técnicas de reproducción asistida cobran especial relevancia en el mundo y, sobre todo, en Chile, ante la baja de la tasa de natalidad. Según datos del INE que se dieron a conocer a comienzos de 2025, la tasa de natalidad habría disminuido a la mitad en los últimos 30 años (INE, 2025). Esto ha conllevado potenciar las TRA por diversos motivos: infertilidad natural, estructural, cambios en los modelos de vida y en la composición de la familia, entre otros.

Es en ese contexto que resulta relevante tener en cuenta los estudios que muestran cómo las teorías de la biología y la medicina en torno a los cuerpos y, en concreto, las explicaciones de lo reproductivo son inseparables de la comprensión socioeconómica de la familia, el género y la economía, así como de las relaciones de poder presentes en una sociedad determinada que produce ciencia. En efecto, una de las complejidades que presentan estas técnicas es la polémica separación entre procesos que se entendían pertenecientes al orden de la naturaleza y, como tales, inmodificablemente unidos, como la fertilización y la concepción, la concepción y el embarazo, o el embarazo y el parto (Ariza, 2017). Por otra parte, el trabajo sobre los estereotipos de género presentes en las descripciones de óvulos y esperma (Martin, 1991), así como respecto de la forma en que distintas visiones de la masculinidad se entretejen en la forma de representar y entender los espermatozoides (Moore, 2007), dan cuenta de estas producciones de mundo semiótico-materiales (Haraway, 2016) y de la imposibilidad de pensar la técnica, la ciencia, la política o lo social como espacios limpios, netamente diferenciados. Como explica Bettina Bock von Wülfingen, en su análisis sobre el surgimiento paralelo de la herencia en el ámbito biológico y jurídico, "lo que vemos y lo que no vemos, lo que preguntamos y lo que concluimos,

incluso dentro de la ciencia, está enmarcado en preconcepciones, y eso no es ni malo ni bueno, pero no puede ser de otra manera" (Bock von Wülfingen, 2012, citado en Lafuente-Funes, 2021, p. 546).

Dado el creciente desarrollo de las TRHA en lo que respecta a su producción teórica, así como a la masificación de su uso por parte de la población, han surgido una serie de problemas de carácter social, ético y jurídico en relación central con el control y la medición del impacto de estas tecnologías. El análisis de estas repercusiones requiere herramientas multidisciplinares que consideren las diversas dimensiones que este asunto implica.

En este artículo se sostiene como argumento central que las TRHA, lejos de constituir únicamente una respuesta técnica a la infertilidad, operan en Chile como dispositivos sociotécnicos que reproducen y reconfiguran desigualdades de género, clase y acceso a los cuidados. Se argumenta que, en un contexto marcado por la crisis global de los cuidados y por la ausencia de una regulación integral con enfoque de derechos, las TRHA tienden a mercantilizar el deseo reproductivo y a individualizar los costos materiales y emocionales de la reproducción, reforzando una ciudadanía reproductiva restrictiva. Desde una perspectiva feminista situada, el artículo plantea que solo una regulación que incorpore la justicia reproductiva como principio estructurante puede transformar estas tecnologías en herramientas efectivas de ampliación de derechos y no en nuevos mecanismos de exclusión y precarización de la vida.

En la actualidad, los sistemas jurídicos que han analizado y regulado las TRHA consideran al menos tres dimensiones. Primero, una dimensión socioeconómica, que tiene en consideración la cobertura y el acceso a estas técnicas por parte de la población, teniendo como grilla de análisis la intervención del Estado y la participación de la industria privada, elaborando criterios que permitan identificar hasta qué punto el Estado se hará cargo de la implementación de estas técnicas de reproducción (Céspedes y Correa, 2021; Lampert, 2018). Una segunda dimensión tiene en consideración preguntas de carácter bioético, estableciendo criterios claros respecto del momento en que un cuerpo podrá ser objeto de estas técnicas, sobre todo en relación con problemas relativos a la reproducción con fines médicos, como es el caso de la criopreservación de embriones y la donación reproductiva de gametos y embriones (Bascuñán Rodríguez, 2013; Casas, 2013; Zegers-Hochschild y Salas Ibarra, 2014; Zegers et al., 2022). Una tercera dimensión de análisis es la que pone el foco en los problemas que afectan directamente los cuerpos de las mujeres, su autonomía reproductiva y la justicia en relación con el acceso a estas técnicas (Ariza, 2010; Güezmes, 2005; González-Santos, 2014, 2019; Lafuente-Funes, 2019, Lafuente-Funes y Pérez Orozco, 2020; Tamanini, 2020). Esta se concentra y busca explicar los problemas de mayor impacto social, como son la profundización de las brechas de género en términos socioeconómicos, las discusiones éticas y políticas relacionadas con

la precarización de las vidas femeninas, además del diseño de políticas públicas desde una perspectiva de género.

Esta última dimensión es precisamente en la que nos centraremos en este artículo. La forma en que estas tecnologías son o no reguladas y aplicadas se constituye en una serie de consideraciones sobre los roles de género, el sistema socioeconómico, la salud pública, entre otras. En Chile, la normativa sobre esta temática es escasa, pese a que, a lo largo de los años, diversos gobiernos y parlamentarios han promovido proyectos de ley en la materia, incluyendo el gobierno presidente Gabriel Boric, que se comprometió en su última cuenta pública a establecer un marco regulador claro (Cooperativa.cl, 2025). Una promesa que no se cumplió y por tanto los desafíos jurídicos y regulatorios persisten.

El objetivo de este artículo es analizar la regulación de las TRA —o la falta de ella— en Chile, desde una perspectiva feminista crítica, recalcando la importancia de esta mirada al enfrentar temas reproductivos y de salud pública. En primer lugar, se presentará un marco teórico feminista para las técnicas de reproducción asistida. Ello permitirá, en segundo lugar, realizar una revisión crítica del marco regulatorio actual de los derechos sexuales y reproductivos en Chile y de los proyectos de ley vigentes en la materia, para culminar con algunas perspectivas al respecto.

Discusión: Una perspectiva feminista de las TRA

Las tecnologías de reproducción asistida no emergen en un vacío social, sino en el marco de lo que Amaia Pérez Orozco (2014) denomina la crisis de los cuidados, entendida como "un agravamiento de las tensiones sentidas en la cotidianeidad por responder a los requerimientos de la vida en un marco de preeminencia de la lógica de acumulación" (p. 204), y que recae de manera desproporcionada sobre los cuerpos de las mujeres y personas gestantes. En este contexto, la reproducción ha dejado de ser un proceso exclusivamente biológico para convertirse en un campo atravesado por lógicas de mercado, donde el deseo reproductivo se mercantiliza y los costos materiales y emocionales de la reproducción se individualizan. Como señala Sara Lafuente-Funes (2021), las bioeconomías de la reproducción asistida constituyen una de las estrategias de recomposición del capitalismo del siglo XXI, en las que la vida misma se convierte en objeto de transacción. Esta intersección entre crisis de los cuidados, neoliberalismo y tecnología reproductiva configura un escenario en que las desigualdades de género, clase y territorio no solo condicionan quién puede acceder a las TRA, sino también en qué términos y con qué consecuencias para la autonomía de quienes las utilizan. Comprender las TRA desde esta perspectiva exige, por tanto, ir más allá del análisis técni-

co-normativo para interrogar las condiciones estructurales que determinan el ejercicio —o la negación— de los derechos reproductivos.

En Chile no existe una ley marco de TRHA. Esta falta de regulación exhaustiva ha relegado su gestión a resoluciones específicas y acotadas, así como a reglamentos internos de los centros médicos que las practican. Esta situación puede comprometer el acceso igualitario a estas técnicas —desde una perspectiva de justicia reproductiva— y la autonomía de quienes desean acceder a ellas. No obstante lo anterior, es importante reconocer que Chile ha realizado avances en esta área que, desde el punto de vista del acceso, son altamente relevantes.

Respecto del acceso a las prestaciones, que se relaciona con la justicia reproductiva en cuanto a la democratización del acceso a la diversidad de prestaciones de salud asociadas, encontramos que el Fondo Nacional de Salud (FONASA) cuenta con un programa de fertilización asistida de baja y alta complejidad, a través de la red pública de salud o Modalidad de Atención Institucional (MAI), y de la red de instituciones privadas en convenio a través del llamado Pago Asociado a Diagnóstico (PAD). Desde 2019 existe, además, una modalidad llamada de libre elección, en la que FONASA paga la mitad de un costo fijo y la pareja paga la otra mitad. El monto final ha sido preestablecido por FONASA con las instituciones que acceden a ser prestadoras.

Según datos obtenidos mediante solicitud de transparencia[2], entre 2015 y 2023 se registró un total de 33.337 prestaciones de reproducción asistida en la Modalidad de libre elección (MLE) de FONASA, lo que representa un incremento de 43 veces respecto al primer año con datos disponibles (221 prestaciones en 2015). El crecimiento es especialmente pronunciado a partir de 2019, año en que se incorporaron los códigos de alta complejidad al arancel, pasando de 867 prestaciones ese año a 9.115 en 2021 y 9.977 en 2022, el peak del período.

[2] Solicitud de Transparencia N° AO004T0007412 para Fondo Nacional de Salud (FONASA) de fecha 17/07/2024.

Tabla 1. Prestaciones de reproducción asistida emitidas por FONASA (MLE), 2015–2023

Año	Baja complejidad	Alta complejidad	Total
2015	221	—	—
2016	192	—	—
2017	160	—	—
2018	164	—	—
2019	303	564	867
2020	460	2.751	3.211
2021	1.059	8.056	9.115
2022	862	9.115	9.977
2023	707	8.723	9.430
Total 2015–2023	4.128	29.209	33.337

Nota: "Baja complejidad" incluye los códigos 2502009 (tratamiento en hombre) y 2502010 (tratamiento en mujer). "Alta complejidad" comprende los códigos 2502011 a 2502018 (inducción de ovulación, aspiración folicular, laboratorio FIV/ICSI, transferencia, soporte post-transferencia, criopreservación, preparación endometrial y descongelación). Los datos corresponden a bonos emitidos en la Modalidad de Libre Elección. Fuente: FONASA, Oficio N° 18402/2024.

Este crecimiento refleja, al menos en parte, la expansión de la cobertura GES para infertilidad de causa no explicada y patologías diagnosticadas, vigente desde 2019. Sin embargo, la variación anual revela que el período 2021–2023 muestra una estabilización e incluso leve descenso (–5,5% entre 2022 y 2023), lo que podría indicar una saturación relativa de la demanda cubierta por el programa o restricciones en la oferta de prestadores acreditados.

Desde la perspectiva de la autonomía reproductiva, la tendencia ascendente es indicativa de una demanda previamente insatisfecha. El salto entre 2018 (164 prestaciones) y 2022 (9.977) evidencia que, en ausencia de cobertura pública, la gran mayoría de quienes requerían estos tratamientos no contaba con acceso efectivo, una expresión concreta de las barreras económicas que estructuran el ejercicio de la autonomía reproductiva en sistemas de salud segmentados.

La distribución regional de las prestaciones evidencia una marcada concentración geográfica. Tres regiones: Metropolitana (40,7%), Valparaíso (25,2%) y Biobío (20,3%), concentran el 86,2% del total de prestaciones emitidas durante

todo el período, mientras que el 13,8% restante se distribuye entre las demás trece regiones con actividad registrada. Esto va en directa concordancia con la distribución geográfica de las clínicas especializadas en la materia.

A partir de 2019, las prestaciones de alta complejidad (ciclos FIV/ICSI y procedimientos asociados) constituyen la mayoría de la actividad registrada, representando el 87,6% del total del período (29.209 de 33.337 prestaciones). Esta cifra refleja el perfil diagnóstico de la población usuaria y la naturaleza de los tratamientos financiados por la garantía GES.

El arancel MLE establece, para los procedimientos de alta complejidad más costosos, una estructura de copago que implica que el beneficiario asume entre el 48% y el 50% del valor total de cada prestación. Dado que un ciclo completo de FIV/ICSI requiere la combinación de al menos seis a ocho códigos de prestación, el costo de bolsillo acumulado por ciclo puede ser sustancial incluso bajo cobertura. La inducción de ovulación, por ejemplo, tiene un valor total de $2.031.260 con un aporte del beneficiario de $1.015.630, lo que representa la carga individual más alta del conjunto de prestaciones.

Los datos presentados tienen un alcance institucional parcial: corresponden exclusivamente a prestaciones financiadas a través de la MLE, es decir, a beneficiarios de FONASA que acceden al sistema privado mediante subsidio estatal. En su respuesta, FONASA declaró explícitamente no disponer de información sobre la actividad de TRA en el sistema público, lo que implica que los registros presentados subestiman la actividad total de TRA en el sistema de salud chileno, además de dar cuenta de la fragmentación de la información y la falta de comunicación o integración de datos entre instituciones. A esto se suma que la institución no cuenta con información sobre diagnósticos, resultados terapéuticos ni nacimientos derivados de los tratamientos financiados, limitándose a datos de acceso y financiamiento; ello impide calcular tasas de éxito, número de ciclos por paciente o fertilidad acumulada por cohorte, lo que constituye una brecha significativa en la infraestructura de información en salud reproductiva del país. Sumado a lo anterior, debe considerarse que la unidad de registro son bonos de atención emitidos y no pacientes individuales ni ciclos completos de tratamiento. en este sentido, dado que un ciclo de alta complejidad (FIV/ICSI) requiere múltiples prestaciones (como inducción de ovulación, aspiración folicular, laboratorio, transferencia y soporte post-transferencia, entre otras), el número de bonos no es equivalente al número de tratamientos realizados ni de personas atendidas, lo que dificulta el cálculo de tasas de cobertura poblacional.

Otras limitaciones a considerar, es que hasta el año 2023, tenían acceso al PAD exclusivamente las parejas heterosexuales y con un máximo de dos intentos “de por vida” y, si bien abarca el grueso de los costos asociados, existen algunas dimensiones que no están cubiertas. Actualmente, el programa incluye a personas sin pareja (Chile Atiende, 2022); sin embargo, de necesitar,

por ejemplo, la compra de espermios, este procedimiento debe costearse por la parte interesada, ya que, de acuerdo con la propia normativa, "no incluye donantes de bancos de espermas, ovodonación, embriodonación y útero subrogado" (Chile Atiende, 2022). Dentro de este programa de fertilización, las de baja complejidad se realizan mediante inseminación artificial, mientras que las de alta complejidad comprenden la fertilización in vitro y la inyección intracitoplasmática de espermatozoides.

Como se ha señalado, la normativa legal remite en esta materia a referencias a la concepción, la interrupción del embarazo en tres causales (Ley 21.030), la investigación científica en el ser humano, su genoma y la prohibición de la clonación humana, por lo que no ha habido una recepción concreta ni en la legislación ni en la judicatura. En términos prácticos, la aplicación de estas tecnologías se remite a clínicas y centros de salud que desarrollan y aplican estas técnicas, de modo que su regulación es autónoma, en la forma de reglamentos internos. Aun cuando no existe una guía de buenas prácticas clínicas para la generación de sus propios protocolos, los centros habitualmente se basan en las guías internacionales de las sociedades científicas de medicina reproductiva americana ASRM y europea ESHRE (Zegers et al., 2022, p. 219). Por dicho motivo, actualmente solo las personas económicamente solventes tendrán acceso a dichos tratamientos, que de ninguna forma garantizan el resultado esperado. De este modo, la autonomía reproductiva —es decir, la posibilidad de decidir si se desea o no tener hijos o hijas— queda supeditada a una cuestión económica y, más concretamente, a la clase social.

Ejemplo de ello es el Diagnóstico Genético Preimplantacional (PGD), el que detecta alteraciones genéticas y cromosómicas de los embriones, previniendo así transferir embriones que no darían lugar al nacimiento de un bebé, el cual no se encuentra financiado por FONASA, pero sí por la gran mayoría de los centros reproductivos chilenos. Se debe tener presente que:

> En Chile, el 72,4 % de las mujeres que realizan TRA tienen 35 años o más y el 30 % tiene 40 años o más, de tal modo que existe una amplia población de personas infértiles que teóricamente se beneficiarían de efectuar técnicas de PGT. Sin embargo, el PGT representa un costo adicional al ya elevado costo de las TRA, por lo que queda restringido a personas de mejor situación económica (Zegers et al., 2022, p. 286).

Como señala Sara Lafuente, las bio economías de la reproducción asistida son una de las estrategias de recomposición del capitalismo del siglo XXI; entienden la vida de otra forma, entrelazándose con la agenda neoliberal y capitalista, por lo que el biocapitalismo ataca la forma de comprender la vida, toda vez que se involucra con el lucro. Así, siguiendo a Lafuente-Funes, el modelo de

compensación económica tiene aparejado el riesgo de la mercantilización de lo vivo y la estratificación reproductiva. Este peligro se acrecienta cuando las TRA son más intensivas y cuando intersectan con variables de desigualdad como el género, la clase social, la raza y la procedencia (localización en el eje norte/sur global); en ese sentido, serán las mujeres de menos recursos quienes estén dispuestas a donar óvulos con el fin de recibir compensación monetaria, mientras que aquellas mujeres con mejor posición económica serán quienes accedan a los costosos tratamientos de reproducción asistida.

Si bien se podría estar de acuerdo en que las TRA deben ser incorporadas a través de políticas públicas, existe el temor de que, a la hora de legislar sobre esta materia, se generen puntos de tensión, toda vez que "se prevé que, de regularse la práctica, esta se restringiría en forma considerable y primarían criterios ideológicos por sobre los criterios técnicos y bioéticos, a los que ya se han acostumbrado quienes proveen estos servicios" (Espada Mallorquín, 2015, párr. 2). De ahí la importancia de dar debates políticos sobre las TRA y de legislarlas desde un enfoque feminista.

Aparecen así una serie de preguntas y problemas que abarcan diversas dimensiones, desde la bioética y el correcto uso de estas tecnologías hasta la teoría feminista y el rol de las mujeres y personas gestantes en el proceso de reproducción humana. Algunas preguntas que estructuran estos debates son quiénes y desde qué edad pueden acceder a estas técnicas, cuáles son los fines de la selección de embriones por medio del Diagnóstico Genético Preimplantacional (DGP), el problema del acceso justo por parte de la población a estos tratamientos en los sistemas de salud, cómo se determina la filiación, la prohibición o autorización de la gestación subrogada y, de autorizarse, en qué condiciones, entre otros.

En ese sentido, respecto de la autonomía y la agencia, la cuestión de si las tecnologías reproductivas suprimen o promueven la agencia de las mujeres y personas con capacidad de gestar puede analizarse de diferentes maneras. Estas tecnologías podrían verse no sólo como una forma de obligar a las mujeres a ser madres, sino también como una forma de permitir que las mujeres infértiles procreen (Franklin, 2013). Durante los años setenta y ochenta se desarrolló un debate continuo sobre qué constituye un análisis feminista a la luz de las nuevas tecnologías. Por lo tanto, "si estaba socialmente condicionado o innato era irrelevante; el deseo de las mujeres infértiles de tener hijos era más importante y más sustancial que el simple mandato patriarcal de reproducirse" (Thompson, 2005). Las TRA serían, entonces, una herramienta para el ejercicio de la autonomía de las mujeres o una amenaza para esta.

Por otro lado, la visión de las feministas radicales que conciben el tratamiento de la infertilidad como una pérdida innecesaria de tiempo y energía para alcanzar la aspiración social impuesta de ser madre resulta

problemática, porque universaliza una crítica particular a la maternidad y refuerza, paradójicamente, el rol que la sociedad patriarcal ha impuesto a las mujeres. De hecho, incluso si admitimos que las mujeres se ven obligadas a tener hijos, ello solo significa que "las motivaciones de las mujeres se moldean socialmente". Pero "moldeado" no es lo mismo que "determinado"; y el rechazo de la maternidad —para mujeres infértiles o fértiles— no es necesariamente una opción más auténtica (Stanworth, 1987, p. 17). Además, estudios empíricos como la investigación de Christine Crowe muestran que, para algunas mujeres, la búsqueda de la fertilización in vitro (FIV) se relaciona más con la idea de ser percibidas como personas que intentan quedar embarazadas que con el hecho de convertirse en madres (Franklin, 2013). El intento de tener hijos mediante el uso de la tecnología les permite sentirse "valiosas", "normales" y vivir una experiencia compartida con sus amistades. Podría considerarse que la experiencia de la FIV permite el desempeño del género que, siguiendo a Franklin, Judith Butler "pronto nombraría como una característica obligatoria de la identidad" (Franklin, 2013, p. 213). En resumen, posturas radicales suelen invisibilizar la agencia de las mujeres y sus experiencias, así como también las posturas de mujeres que demandan reconocimiento

Según Michelle Stanworth, la razón por la que las tecnologías reproductivas son tan controvertidas para las feministas —y para la sociedad en general— es "porque cristalizan temas en el centro de las controversias contemporáneas sobre la sexualidad, la paternidad, la reproducción y la familia; y porque la preocupación por la autodeterminación de las mujeres debe comprometerse, sobre todo, con estas luchas" (Stanworth, 1987, p. 18). Los fines para los que se utilizan las tecnologías reproductivas son variados, pero lo que está involucrado en estos usos y en sus formas de regulación son los cuerpos de las mujeres y de las personas con capacidad de gestar. En consecuencia, el debate también gira en torno a la capacidad de tomar decisiones sobre el propio cuerpo y por tanto la autonomía reproductiva, lo que remite a problemas complejos que van desde cuestiones legales sobre la propiedad y los derechos hasta interrogantes filosóficas sobre la identidad, la subjetividad y la racionalidad práctica. Al respecto, Franklin identifica una tensión presente en la literatura feminista de los años ochenta:

> la tensión ilustrada gráficamente en el amplio corpus de trabajos sobre la capacidad reproductiva, la identidad y la elección de las mujeres, especialmente en relación con diversas tecnologías —desde el aborto y la anticoncepción hasta la detección prenatal—, en las que el aumento de la elección se convierte en un arma de doble filo (2013, p. 186).

Nos encontramos en un momento de crisis social, política y climática. Los movimientos sociales y, en particular, los movimientos feministas han sido clave para exigir transformaciones a un sistema neoliberal, dado que, en este contexto, los grupos más vulnerables —considerando variables como género, racialización, edad y clase social, entre otras— son quienes sufren las consecuencias más dramáticas. Siguiendo a Butler, la noción de "precariedad" permite constatar que, aunque en un sentido somos iguales, en otro somos desiguales (2011). La precariedad muestra cómo la desigualdad se aplica política e institucionalmente sobre cuerpos que, en principio, son igualmente precarios, en tanto frágiles e interdependientes. Es importante, además, comprender que las TRA se inscriben en un contexto sociocultural determinado, donde algunas personas o grupos son incluidos y otros excluidos o invisibilizados (Güezmes, 2005). De este modo, la justicia reproductiva debe situarse en el centro de estas regulaciones y procedimientos.

El pensamiento feminista ha sido crucial para comprender la importancia y las dificultades de forjar vínculos entre el activismo, la academia y la vida cotidiana de las mujeres y personas con capacidad de gestar. Nuestra posición moldea lo que sabemos (investigación empírica), cómo sabemos (metodología) y el significado de nuestro conocimiento (filosofía). Los enfoques feministas sostienen que la ciencia y la filosofía modernas no han prestado suficiente atención a los contextos sociales y políticos —y, por tanto, de género— de producción del conocimiento (Harding, 1991). Las prácticas del conocimiento son también prácticas políticas, en la medida en que participan de un mundo profundamente político. Cada forma de conocimiento representa ciertas perspectivas y contribuye a dar forma al mundo de maneras particulares. Donna Haraway plantea la noción de "conocimientos situados", según la cual el modo en que vemos y conocemos se inscribe en experiencias corporizadas y en condiciones sociohistóricas específicas. Estos conocimientos no buscan una visión neutra e impersonal, sino que reconocen miradas parciales y voces situadas. Como señala Haraway:

> No buscamos la parcialidad por sí misma, sino las conexiones y las aperturas inesperadas que hacen posibles los conocimientos. La única forma de encontrar una visión más amplia es estar en algún lugar en particular. La cuestión de la ciencia en el feminismo es la objetividad como racionalidad posicionada (1988, p. 590).

Las tecnologías reproductivas proporcionan "el texto perfecto" para la teoría y la acción feminista, porque "condensan muchas de las estratificaciones sociales, económicas y políticas que afectan la vida y el yo de las mujeres, al mismo tiempo que ponen en primer plano la tensión entre la acomodación al status quo y la resistencia" (Franklin, 2013, p. 187).

Los esfuerzos por abordar el vacío regulatorio en esta materia no constituyen sólo una preocupación parlamentaria, sino que también provienen de los movimientos sociales y de la sociedad civil. Las TRHA tensionan a los movimientos feministas, en tanto ponen en juego concepciones centrales para el desarrollo de una agenda que sitúe a las mujeres en el centro. Más allá de las diversas posturas feministas sobre la materia, la ausencia de regulación hace que las personas gestantes y, especialmente, las mujeres que acceden a TRHA se encuentren en una posición de mayor vulnerabilidad, con escasa claridad sobre sus derechos en materia reproductiva.

Contexto de las técnicas reproductivas: Derechos sexuales y reproductivos en Chile y América Latina

Los estudios sobre técnicas de reproducción humana asistida en el mundo se han perfeccionado y masificado de manera coetánea a la multiplicación de nuevas técnicas que permiten su desarrollo, en un contexto donde la reproducción natural de la vida es cada vez más compleja y el desarrollo de tecnologías es cada vez más sofisticado (Herrera et al., 2015; Zegers-Hochschild y Salas Ibarra, 2014). El primer caso de nacimiento mediante técnicas de reproducción asistida en nuestro país ocurrió en 1984. De acuerdo con el Registro Latinoamericano de Reproducción Asistida (Zegers, 2022), entre 1990 y 2019 se han realizado en Latinoamérica casi 1 millón de procedimientos; de estos, Chile contribuye con más de 52.000 ciclos y un recuento de 13.682 nacidos vivos (5,7 %). En el año 2018, los bebés nacidos a través de TRA representaron un 0,62 % del total de nacimientos en el país; de ello, un 30,6 % fue resultado de la transferencia de embriones congelados y descongelados, mientras que un 20,4 % correspondió a bebés nacidos de mujeres que se embarazaron con óvulos donados (Zegers et al., 2022). Las estadísticas demuestran que en Chile las tasas de fertilidad se han reducido. La tasa de fecundidad en Chile ha experimentado un descenso sostenido y sin precedentes. Según el Anuario de Estadísticas Vitales 2022 del INE, la Tasa Global de Fecundidad (TGF) fue de 1,25 hijos por mujer ese año, reduciéndose a 1,16 en 2023 y a 1,03 en 2024 según cifras provisionales (INE, 2025). Las Estimaciones y Proyecciones de Población base Censo 2024, publicadas por el INE en enero de 2026, proyectan que esta tendencia continuará, con una TGF de 0,97 en 2025 y de 0,92 en 2026, lo que situaría a Chile con la tasa de fecundidad más baja de su historia, por debajo del nivel de reemplazo poblacional de 2,1 hijos por mujer y entre las más bajas del mundo (INE, 2026). Se proyecta además que hacia 2028 el número de defunciones superará al de nacimientos, dando inicio a un período de crecimiento natural negativo de la población (INE, 2026).

En este contexto es que las TRA constituyen un componente integral de los derechos sexuales y reproductivos, relacionándose directamente con el derecho a ejercer control pleno y libre sobre nuestra sexualidad y reproducción sin enfrentar discriminación, coacción o violencia. Estos derechos permiten decidir libre y responsablemente sobre la actividad sexual, su seguridad, la protección contra embarazos no deseados y las infecciones de transmisión sexual. También incluyen la libertad de determinar la intención de tener hijos, su número, el espaciamiento entre nacimientos, así como el acceso a información y servicios de salud sexual y reproductiva.

La autonomía reproductiva está reconocida en varios documentos internacionales de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), destacando las conferencias de El Cairo (1994) y Beijing (1995), y reflejada en instrumentos internacionales de derechos humanos y sus interpretaciones por órganos de tratados relevantes. La Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo de 1994 definió la salud reproductiva como un derecho básico para todas las parejas e individuos, instando a que la prevención y el tratamiento de la infertilidad se incluyan en los servicios de salud reproductiva y sexual a nivel de atención primaria (Naciones Unidas, 1994).

Por otra parte, el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, en la Observación General N.º 14 (2000) sobre el derecho al disfrute del más alto nivel posible de salud, conforme al artículo 12 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC), identificó los cuatro elementos cruciales interrelacionados para la atención integral de la salud sexual y reproductiva (disponibilidad, accesibilidad, aceptabilidad y calidad). Estos puntos se relacionan directamente con las TRA, ya que ignorar, rechazar o limitar la incorporación de avances tecnológicos en salud sexual y reproductiva puede comprometer la disponibilidad de los servicios, las personas que puedan acudir a ellos (por orientación sexual o medios socioeconómicos, por ejemplo) y la calidad de los servicios. En esa misma línea, la Convención contra todas las formas de violencia contra las mujeres estabece explícitamente en su artículo 12, la obligación de los Estados partes a eliminar aquellas formas de discriminación que afecten a las mujeres en el plano de la salud, incluyendo la obligación de asegurar igualdad entre hombres y mujeres en servicios de planificación familiar. Lo anterior es reforzado en el artículo 16.1 letra e, señalando el derecho a decidir la cantidad de hijos, forma y el acceso a la información necesaria para esto. El Comité de este tratado señaló en la Recomendación General Nº 24 que el acceso a la salud incluyendo los servicios de salud reproductiva son un derecho básico de las mujeres.

Un precedente clave en América Latina fue el fallo de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH) en el caso Artavia Murillo y otros vs. Costa Rica sobre fertilización in vitro. Este caso tuvo su origen en la prohibición

absoluta de la fertilización in vitro (FIV) decretada por la Sala Constitucional de la Corte Suprema de Costa Rica en el año 2000, bajo el argumento de que esta técnica vulneraba el derecho a la vida del embrión desde el momento de la fecundación. Esta decisión dejó sin acceso a la FIV a parejas con problemas de infertilidad, obligándolas a desplazarse al extranjero o a renunciar definitivamente a la posibilidad de tener hijos biológicos. La Corte IDH examinó el caso a la luz de la Convención Americana y concluyó que la prohibición constituía una violación a varios derechos fundamentales, entre ellos el derecho a la vida privada y familiar, a la autonomía reproductiva, a la integridad personal y al principio de igualdad y no discriminación. Un punto fundamental del fallo fue la interpretación restrictiva del artículo 4.1 de la Convención, estableciendo que la protección del derecho a la vida es gradual e incremental, y que el embrión in vitro no puede ser equiparado a una persona titular plena de derechos. Asimismo, el tribunal destacó que la infertilidad puede constituir una condición que genera discriminación estructural, particularmente hacia las mujeres, al reforzar mandatos de género vinculados a la maternidad y responsabilizarlas socialmente por la imposibilidad de concebir. Desde esta perspectiva, la prohibición de la FIV fue considerada una medida desproporcionada que afectaba intensamente el proyecto de vida de las personas involucradas. Esto porque el fallo reconocía la infertilidad como una condición que puede afectar gravemente la vida privada de las personas. En ese sentido el derecho a la vida privada se relaciona directamente con la autonomía reproductiva y a servicios de salud reproductiva, lo que incluye acceder a este tipo de técnicas (Corte IDH, Artavia Murillo, 2012, párr. 146). En consecuencia, la Corte IDH ordenó al Estado costarricense levantar la prohibición, regular la técnica conforme a estándares de derechos humanos y garantizar el acceso progresivo a la FIV dentro del sistema público de salud.

Siguiendo a Lidia Casas (2013), esta decisión generó un debate sobre la orientación que deberían tomar las legislaciones y las decisiones judiciales en Chile y en el resto de América respecto a las TRA, principalmente sobre cómo estos tratamientos impactan el derecho a formar una familia. Este fallo, que marcó el primer pronunciamiento de la Corte IDH sobre derechos reproductivos en América, no solo obligó a Costa Rica a hacer accesibles las TRA a los beneficiarios del sistema público de salud, sino que también abordó cómo la prohibición de la fertilización in vitro podría impactar de manera desproporcionada a hombres y mujeres, exacerbada por estereotipos y prejuicios sociales. Según Casas (2013), este fallo podría reducir el temor a legislar sobre estos temas, lo cual es igualmente relevante en el debate sobre la despenalización del aborto en Chile. En un ordenamiento que carece de una ley integral sobre técnicas de reproducción humana asistida, el precedente Artavia Murillo ofrece criterios relevantes para evaluar la compatibilidad de eventuales restricciones con los derechos a la

autonomía reproductiva, a la vida privada y familiar y a la igualdad y no discriminación. Asimismo, el reconocimiento de la infertilidad como una condición que puede producir discriminación estructural permite problematizar la histórica omisión del Estado chileno en garantizar el acceso equitativo a estas técnicas, particularmente para mujeres y parejas que dependen del sistema público de salud. En este sentido, el fallo no solo opera como un estándar interpretativo vinculante en el plano interamericano, sino también como un insumo normativo clave para pensar una futura regulación de las TRA en Chile desde una perspectiva de derechos humanos y justicia reproductiva.

Regulación jurídica de las técnicas reproductivas en Chile

Los sistemas jurídicos han recibido este avance técnico de diversos modos y han regulado su uso y aplicación de distintas maneras, siendo algunos más y otros menos permisivos (Lafuente-Funes, 2021). Al revisar las TRHA desde una perspectiva feminista, es fundamental considerar que están atravesadas por diversas variables como son la edad, la clase social y el territorio, el deseo de maternar, paternar o construir un tipo de vínculo, y la responsabilidad. Los principios como la autonomía reproductiva y la justicia reproductiva atraviesan estas variables.

Respecto de la autonomía, constituye un punto de inflexión dentro de las discusiones feministas. Esto porque las posturas más liberales adhieren a la idea de la autonomía como una libertad libre de coacción que debe ser respetada. Mientras que las posturas más radicales cuestionan la libre elección, señalando que es una utopía del patriarcado, donde las mujeres nunca serán realmente libres de decidir y por tanto negando la agencia de las mujeres. En tal polarización, posturas que logran conciliar ambos lados parecen ser un camino más fructífero para abordar la discusión sobre reproducción. En ese sentido, el concepto de autonomía relacional trabajado desde la teoría feminista contempla que se reconozca a las personas y, en particular, a las mujeres, niñas y adolescentes, como titulares del derecho a tomar decisiones en el ámbito de la reproducción y la sexualidad sin interferencia de terceros o agentes del Estado, considerando la importancia de las condiciones socioestructurales en que estas decisiones son tomadas (Mackenzie y Stoljar, 2000). Es decir, se reconoce la construcción de las mujeres como sujetos autónomos con agencia e inmersos en un determinado contexto social, con relaciones interpersonales que influyen en su capacidad de acción y deliberación

En esa misma línea, la perspectiva de la justicia reproductiva, presta atención a las desigualdades de acceso y de posibilidad de decidir; a su vez, reconoce el rol de la intersección de condiciones sociales, culturales, raciales y econó-

micas como determinantes de la salud y la reproducción. Esta perspectiva fue desarrollada por feministas negras e indígenas, resaltando no solo el derecho a abortar, sino también el derecho a tener hijos y poder criarlos en forma segura. Este modo más inclusivo de entender la salud sexual y reproductiva permite avanzar por una mayor igualdad de género, social y económica (Madhok et al., 2014). Considerando estos principios, para entender la regulación de las TRA desde una perspectiva feminista, es necesario analizar el acceso de las personas al costo de los tratamientos y el rol del Estado y cómo influyen las condiciones contextuales y materiales en la toma de estas decisiones.

En la legislación comparada existe una gran disparidad de regulaciones; desde algunas muy liberales y otras muy restrictivas, en cuanto a qué procedimientos pueden realizarse. Solo por señalar algunos ejemplos, España ofrece una legislación liberal, permitiendo el acceso a parejas heterosexuales, homosexuales y mujeres solteras, e incluso la donación anónima de gametos. En contraste, Estados Unidos no tiene una regulación unificada y deja gran libertad a los estados y a las clínicas. Por otro lado, Italia y Alemania aplican normativas restrictivas, limitando los tratamientos a parejas heterosexuales casadas y prohibiendo las donaciones de gametos y la gestación subrogada.

En el caso chileno, y tal como mencionamos al comienzo, no existe una regulación acabada sobre la materia, como lo sería una ley marco sobre TRHA o, aún más general, sobre derechos sexuales y reproductivos que establezca principios y derechos. Y si bien el gobierno del ex presidente, Gabriel Boric, se había comprometido en su última cuenta pública a presentar una ley marco ello no ocurrió. Ahora, con el gobierno del Presidente José Antonio Kast, que tiene un giro ideológico más conservador, es difícil imaginarse las posibilidades de avanzar en algo así.

La regulación podría enfrentar algunas de las dimensiones más problemáticas en Chile, tales como asegurar el acceso a las prestaciones, mantener estándares elevados de calidad, contar con información completa y fidedigna, o evitar abusos y prácticas indebidas. La regulación que actualmente existe respecto de las TRHA es escasa y está parcializada en distintos cuerpos normativos y resoluciones ministeriales o normas técnicas, dejando diversas dimensiones sin abordar, como la complejidad de los contratos privados celebrados entre usuarias y los centros que realizan las prestaciones. Algunas de larga data, como las "Normas Aplicables a la Fertilización In Vitro y la Transferencia Embrionaria" de 1985, hasta algunas más recientes orientadas a mejorar el acceso a estas técnicas de alto costo, como la incorporación de ocho prestaciones de salud referidas al tratamiento de fertilización asistida de alta complejidad, en modalidad libre elección, obligando a las instituciones de salud previsional (ISAPRES) a incorporarlas en sus planes de salud.

Estos instrumentos, de carácter técnico y fragmentario, no están diseñados para abordar las dimensiones sociales y culturales asociadas a la reproducción; su objetivo principal es guiar la operación de las TRHA en un contexto de escasa legislación. Aunque algunos reconocen el papel de las TRHA en los derechos sexuales y reproductivos, las consideraciones sobre aspectos no técnicos son limitadas. Por ejemplo, su incorporación al sistema de salud, en términos de cobertura, refleja el acceso y la socialización de una prestación de salud de alto costo y, por tanto, restrictiva respecto de la cantidad de personas que pueden acceder efectivamente a ella. Asimismo, la normativa del Código Civil reconoce la filiación de niños y niñas nacidos mediante TRHA, lo que evidencia una visión relativa sobre la protección de la familia en Chile, aunque deficiente. Esto es porque el artículo 182 del Código Civil chileno establece que la filiación de la persona nacida por técnicas de reproducción asistida quedará determinada por las dos personas que se hayan sometido a ellas. Si bien la norma da a entender de alguna forma el reconocimiento de la voluntad procreacional, supone dificultades para técnicas como la gestación subrogada como tipo de TRHA, esto por cuanto en general involucra a un mínimo de tres voluntades en el proceso (Zegers et al., 2022, p. 346).

Por su parte, en el Congreso Nacional chileno se han presentado múltiples proyectos de ley relacionados con las técnicas de reproducción humana asistida (TRHA), que reflejan distintas concepciones sobre la reproducción, la familia y el rol de las mujeres. Estos debates legislativos muestran tanto intentos de ampliar los derechos reproductivos como propuestas restrictivas que privilegian visiones tradicionales.

Uno de los primeros proyectos en la materia fue presentado el 6 de julio de 1993 por el entonces senador Sebastián Piñera (Congreso Nacional, Boletín N.º 1026-07). La propuesta, que alcanzó un avance relativo antes de ser archivada, se sustentaba en tres principios: a) la protección de la vida y la dignidad humanas; b) la protección del interés superior del niño; y c) la protección de la familia y el matrimonio. Permitía el acceso a las TRHA solo para parejas matrimoniales que hubiesen agotado otras alternativas, imponiendo restricciones como el uso exclusivo de gametos de los cónyuges y la definición del embrión como sujeto titular del derecho a la vida desde la concepción (Congreso Nacional, Boletín N.º 1026-07, p. 2). En 2008 el proyecto fue remitido a la Comisión de Salud para fusionarse con otra moción sobre reproducción asistida (Boletín N.º 4346-11), pero ambas iniciativas terminaron archivadas.

En 2006, los ex senadores Guido Girardi, Roberto Muñoz y Carlos Ominami presentaron un proyecto de ley que planteaba un enfoque distinto (Congreso Nacional, Boletín N.º 4573-11). Su objetivo era garantizar el acceso a TRHA sin exigir matrimonio ni pareja, subrayando los derechos reproductivos de las mujeres. Incluía, además, la prohibición de la comercialización de patrimonio

genético y las sanciones en el Código Sanitario. Sin embargo, al no haber sido discutido, fue archivado en 2009 conforme a las reglas reglamentarias del Senado.

Hubo que esperar más de una década para un nuevo impulso legislativo. El 10 de enero de 2018, un grupo de parlamentarias y parlamentarios presentó el Boletín N.º 11576-11, que proponía establecer un marco legal integral para las TRA, incluida la regulación de la gestación subrogada. Esta iniciativa amplió los modelos familiares reconocidos, contemplando parejas heterosexuales, de parejas del mismo sexo y personas solteras. Defendía la subrogación bajo un modelo altruista, permitiendo únicamente el reembolso de gastos comprobados y prohibiendo compensaciones salariales. Establecía requisitos para las gestantes —edad entre 25 y 45 años, nacionalidad chilena o residencia legal, ausencia de antecedentes penales y haber tenido al menos un hijo sano— y limitaba la subrogación a un máximo de dos veces por mujer. Asimismo, preveía la creación de un "Registro de Gestación por Subrogación" y exigía a los padres intencionales que aportaran material genético propio o recurrieran a donantes bajo las normas legales vigentes. El proyecto aún se encuentra ante la Comisión de Salud de la Cámara, sin informes de la comisión ni discusión sustantiva.

Ese mismo año se presentó el Boletín N.º 12106-07, centrado en la criopreservación de embriones no utilizados en tratamientos de TRA. La propuesta destacaba por incluir explícitamente a personas solteras y parejas diversas, por reconocer la gratuidad como principio y por regular el consentimiento informado en casos de divorcio o fallecimiento de los progenitores. Asimismo, abordaba la filiación, estableciendo que los padres biológicos debían renunciar expresamente a ella. A pesar de su novedad, tampoco ha avanzado en tramitación.

Otro proyecto en discusión busca modificar el Código Civil para determinar la filiación de los niños y niñas nacidos mediante gestación subrogada (Congreso Nacional, Boletín N.º 12106-07). Este texto reconoce la voluntad procreacional como criterio central y señala que la gestante no adquiere vínculo de filiación con el niño o la niña, pues su participación constituye una asistencia terapéutica. En este caso, se reconoce expresamente la decisión procreacional de la pareja o persona y la colaboración de la gestante, regulando la incorporación del hijo o de la hija como integrante de la familia. Aunque no ha sido archivado, su tramitación permanece detenida ante la Comisión de Constitución del Senado.

En contraposición a estas iniciativas de carácter inclusivo, también se han presentado proyectos de orientación prohibicionista. Un ejemplo es el Boletín N.º 6.306-07 (2008), que pretendía sancionar penalmente la gestación subrogada bajo la figura de "sustitución de la maternidad", estableciendo su prohibición absoluta. La iniciativa no logró superar el primer trámite constitucional y fue radicada ante la Comisión de Constitución. Más de una década después, el Boletín N.º 17.337-07, ingresado en enero de 2025, retomó esta línea, pero de

manera más amplia. Buscaba modificar el Código Penal, el Código Civil y el Código Orgánico de Tribunales, con el fin de declarar nulos los contratos de gestación subrogada y establecer sanciones penales para quienes participaran en ellos (Congreso Nacional de Chile, 2025). El fundamento del proyecto es que la subrogación vulnera la dignidad de las mujeres y los niños al favorecer su mercantilización, lo que refleja un enfoque que prioriza la protección de la familia tradicional y la tutela de la mujer como sujeto vulnerable, en lugar de su autonomía reproductiva. Si bien este proyecto plantea una postura clara, falla en no hacerse cargo de lo que busca evitar. Puesto que en el centro de su planteamiento no se encuentra la protección de las gestantes ante posibles casos de trata o explotación. Así tampoco protege a los niños y niñas nacidos de estas técnicas y por tanto no soluciona la determinación de su filiación.

En paralelo, se han promovido gestiones parlamentarias para avanzar hacia una regulación integral. La Resolución N.º 989, de 17 de enero de 2024, solicitó al Presidente de la República que enviara un proyecto de ley que estableciera un estatuto regulatorio para las TRHA, con financiamiento estatal y acompañamiento integral, incluyendo salud mental y apoyo psicosocial para las personas que enfrentan infertilidad. Sin embargo, esta iniciativa no se materializó.

En síntesis, la evolución legislativa chilena en materia de TRHA presenta tensiones persistentes. Por un lado, existen propuestas que buscan reconocer la diversidad familiar, garantizar un acceso equitativo y regular la filiación desde la voluntad procreacional. Por otro, se han presentado proyectos que avanzan en sentido contrario, prohibiendo o restringiendo prácticas como la gestación subrogada y reforzando marcos normativos centrados en la familia tradicional y en la protección del embrión como sujeto de derechos desde la concepción. Esta oscilación refleja la dificultad del legislador para superar enfoques ideológicos y diseñar una regulación que aborde los dilemas éticos, sociales y jurídicos de manera integral.

Este escenario legislativo inconcluso tuvo un correlato en el proceso constitucional de 2019–2022, instancia en que los derechos sexuales y reproductivos fueron objeto de un amplio debate en la Convención Constitucional, con al menos seis iniciativas presentadas por convencionales, pueblos originarios y organizaciones sociales -entre ellas la Iniciativa sobre el Derecho a la Salud Sexual y Reproductiva con Enfoque Feminista (Boletín 994-4), la Iniciativa de reconocimiento y protección de derechos sexuales y reproductivos (Boletín 221-4) y la Iniciativa Popular Indígena sobre garantía estatal de estos derechos según costumbres de las naciones originarias (Boletín 28-4). Estas propuestas incluyeron demandas como la interrupción voluntaria del embarazo, la educación sexual integral, el enfoque intercultural y la protección de grupos vulnerables, y contaron con el respaldo activo de organizaciones como ASOMAT y FENPRUSS, que enfatizaron la necesidad de una institucionalidad sanitaria que garantizara efectivamente estos derechos.

La Comisión de Derechos Fundamentales sistematizó estas iniciativas en el artículo 61 de la propuesta constitucional, que reconocía a toda persona como titular de derechos sexuales y reproductivos y garantizaba la autonomía, el acceso a la información, la salud y la educación, así como las condiciones para el embarazo, el parto, la maternidad o la interrupción voluntaria del embarazo, libres de discriminación y violencia, incorporando además el derecho a beneficiarse del progreso científico. Si bien el texto no mencionaba explícitamente las TRHA, su enfoque amplio sobre la autonomía reproductiva y el rol garante del Estado abría la puerta a futuras regulaciones en esa materia. El rechazo de la propuesta en el plebiscito de septiembre de 2022 clausuró esta vía sin que dichos derechos alcanzaran rango constitucional, reproduciendo a nivel constituyente la misma tensión que ha bloqueado el avance legislativo: la incapacidad del sistema político para construir consensos que superen las disputas ideológicas en torno a la familia, la autonomía y el estatuto del embrión, y que permitan una regulación integral de las TRHA acorde a los estándares internacionales de derechos reproductivos.

Conclusiones y perspectivas

Las Técnicas de Reproducción Asistida (TRA) en Chile no pueden comprenderse únicamente como procedimientos biomédicos, sino como prácticas atravesadas por relaciones de poder, estructuras de género y dinámicas socioeconómicas que definen quiénes acceden a ellas y en qué condiciones. La revisión normativa evidencia un marco fragmentario y limitado, que delega en espacios privados y tecnificados decisiones de alto impacto ético y jurídico, dejando a mujeres y personas gestantes en situaciones de vulnerabilidad y reproduciendo inequidades en el ejercicio de sus derechos sexuales y reproductivos.

Desde una perspectiva feminista, resulta imprescindible avanzar hacia una regulación integral que supere la dispersión actual e incorpore explícitamente los principios de autonomía y justicia reproductiva. A diferencia de enfoques liberales centrados exclusivamente en la elección individual, o de aproximaciones bioéticas no feministas que privilegian dilemas abstractos desligados de las condiciones materiales de vida, la perspectiva feminista permite visibilizar las desigualdades estructurales que condicionan las decisiones reproductivas y problematizar la aparente neutralidad del mercado y de la técnica. Asimismo, frente a posiciones feministas divergentes que rechazan las TRA como dispositivos inherentemente opresivos, este enfoque propone una lectura situada y no universalizante, capaz de reconocer tanto sus potencialidades emancipadoras como sus riesgos.

Avanzar en esta dirección supone no solo reconocer el derecho a decidir sobre la maternidad, sino también el derecho a acceder a tratamientos de fertilidad en condiciones de igualdad, sin discriminación por motivos de género, orientación sexual, estado civil o nivel socioeconómico. En términos normativos, ello implica, al menos, establecer una ley marco que regule integralmente las TRA, garantice estándares de calidad y transparencia, incorpore mecanismos de supervisión pública y asegure una cobertura progresiva en el sistema de salud, incluyendo prestaciones actualmente excluidas. Asimismo, resulta necesario revisar críticamente las reglas de filiación y los contratos privados asociados a estas técnicas, a la luz de la voluntad procreacional y de los derechos de las personas involucradas.

El desafío es, por tanto, doble: por una parte, garantizar un acceso equitativo y de calidad al sistema de salud; y, por otra, promover un debate público informado que desnaturalice la mercantilización de la vida y aborde críticamente los riesgos de la estratificación reproductiva. En este sentido, futuras líneas de investigación debieran profundizar en las experiencias de mujeres y personas gestantes usuarias de las TRA, en el impacto diferenciado de estas tecnologías según la clase, la edad y el territorio, y en el rol del Estado en la regulación de los mercados reproductivos transnacionales. Solo un marco normativo sensible al género y basado en una perspectiva feminista situada permitirá que las TRA se conviertan en herramientas para ampliar derechos y no en dispositivos que profundicen las desigualdades existentes.

Agradecimientos:
Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID) en Chile. A las colaboradoras Ámbar Ángel, Francisca Leiva, Alejandra Poillot, Javiera Aliste y Nicolás Ried.

Referencias bibliográficas

Ariza, L. (2010). La procreación como evento natural o tecnológico: Repertorios decisorios acerca del recurso a la reproducción asistida en mujeres en parejas infértiles de Buenos Aires. *Eä*, 2(1), 1–47.

Ariza, L. (2017). La regulación de las tecnologías reproductivas y genéticas en Argentina: Análisis del debate parlamentario. *Cadernos Pagu*, 50, e175005. https://doi.org/10.1590/18094449201700500005

Bascuñán Rodríguez, A. (2013). La fecundación in vitro ante el derecho penal chileno. En: M. Gómez de la Torre (Dir.), *Técnicas de reproducción humana asistida. Desafíos del siglo XXI: Una mirada transdisciplinaria* (pp. 261 y ss.). Abeledo Perrot / Thomson Reuters.

Bock von Wülfingen, B. (2012). Economies and the cell: Conception and heredity around 1900 and 2000. *Croatian Medical Journal*, 53(5), 502–504.

Butler, J. (2011). *Violencia de Estado, guerra, resistencia: Por una nueva política de la izquierda (Entrevista de D. Gamper Sachse)*. Katz Editores.

Butler, J., Gambetti, Z. y Sabsay, L. (Eds.). (2016). *Vulnerability in resistance*. Duke University Press.

Casas, L. (2013). Los desafíos para Chile de la decisión Artavia Murillo contra Costa Rica de la Corte IDH (caso fertilización in vitro): Algunos comentarios. *Anuario de Derecho Público* UDP, 398–415.

Céspedes, P. y Correa, E. (2021). Reproducción asistida en Chile: Una mirada global para el desafío de ofrecer un acceso oportuno. *Revista Médica Clínica Las Condes*, *32*(2), 189–195. https://doi.org/10.1016/j.rmclc.2020.09.002

Cooperativa.cl. (2025, 1 de junio). *Boric anunció proyecto de fertilización asistida y defendió debatir el aborto.* https://cooperativa.cl/noticias/pais/politica/cuenta-publica/boric-anuncio-proyecto-de-fertilizacion-asistida-y-defendio-debatir-el/2025-06-01/123853.html

Espada Mallorquín, S. (2015). Las principales tensiones de una futura regulación de las técnicas de reproducción asistida en Chile: Especial referencia a la filiación. *Revista IUS*, 11(39), s/p.

Fondo Nacional de Salud. (2024). *Respuesta a solicitud de información pública N.º AO004T0007412* (Oficio Ordinario 1K N.º 18402/2024). División de Gestión de Usuarios, Subdepartamento de Transparencia y Ley de Lobby.

Franklin, S. (2013). *Biological relatives: IVF, stem cells, and the future of kinship.* Duke University Press. https://doi.org/10.26530/OAPEN_469257

González-Santos, S. P. (2014). Specialization in action: The genealogy and current state of assisted reproduction. *Bulletin of Science, Technology & Society*, 34(1–2), 33–42. https://doi.org/10.1177/0270467614538948

González-Santos, S. P. (2019). *A portrait of assisted reproduction in Mexico: Scientific, political, and cultural interactions.* Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-030-23041-8

Güezmes, A. (2005). Las tecnologías de reproducción asistida: Una aproximación desde la ética y las fugas feministas. *Serias para el Debate*, (4), 25–51.

Haraway, D. (1988). Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575–599. https://doi.org/10.2307/3178066

---. (2016). *Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene*. Duke University Press. https://doi.org/10.1215/9780822373780

Harding, S. (1991). *Whose science? Whose knowledge? Thinking from women's lives.* Cornell University Press. https://www.jstor.org/stable/10.7591/j.ctt1hhfnmg

Herrera, F., Teitelbom, B. y Zegers-Hochschild, F. (2015). Tipologías y argumentos en torno a las técnicas de reproducción asistida en habitantes de Santiago de Chile. *Revista Médica de Chile, 143*(12), 1527–1532. https://doi.org/10.4067/S0034-98872015001200004

Instituto Nacional de Estadísticas. (2025). *Boletín demográfico anual provisional de estadísticas vitales 2023.*

---. (2026). *Estimaciones y proyecciones de población, base Censo 2024 (EEPP 2024).* https://www.ine.gob.cl/docs/default-source/prensa-y-comunicacion/eepp2024.pdf

Lafuente-Funes, S. (2019). La reproducción asistida en el contexto español: La ovodonación como motor de un modelo de negocio heteronormativo. *Política y Sociedad, 56*(3), 645–667. https://doi.org/10.5209/poso.60620

---. *Mercados reproductivos: Crisis, deseo y desigualdad.* Katakrak.

Lafuente-Funes, S. y Pérez Orozco, A. (2020). On (global) care chains in times of crisis: Egg donation and domestic work in Spain. *Tapuya: Latin American Science, Technology and Society, 3*(1), 354–376. https://doi.org/10.1080/25729861.2020.1796326

Lampert, M. (2018). *Acceso a tratamientos para la infertilidad en Chile, España, Estados Unidos.* Biblioteca del Congreso Nacional de Chile.

Mackenzie, C. y Stoljar, N. (Eds.). (2000). *Relational autonomy: Feminist perspectives on autonomy, agency, and the social self.* Oxford University Press.

Madhok, S., Unnithan, M. y Heitmeyer, C. (2014). On reproductive justice: 'Domestic violence', rights and the law in India. *Culture, Health & Sexuality, 16*(10), 1231–1244. https://doi.org/10.1080/13691058.2014.918281

Martin, E. (1991). The egg and the sperm: How science has constructed a romance based on stereotypical male-female roles. *Signs, 16*(3), 485–501. https://www.jstor.org/stable/3174586

Moore, L. J. (2007). *Sperm counts: Overcome by man's most precious fluid*. New York University Press. https://doi.org/10.18574/nyu/9780814761144.001.0001

Ruiz Miguel, A. y Zúñiga Fajuri, A. (2014). Derecho a la vida y constitución: Consecuencias de la sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos "Artavia Murillo vs. Costa Rica". *Estudios Constitucionales, 12*(1), 71–104. https://doi.org/10.4067/S0718-52002014000100003

Stanworth, M. (Ed.). (1987). *Reproductive technologies: Gender, motherhood and medicine.* Polity Press.

Tamanini, M. (2020). Assisted reproduction: Brazilian heterosexual couples' testimonies on the care of specialists. *Tapuya: Latin American Science, Technology and Society, 3*(1), 338–353. https://doi.org/10.1080/25729861.2020.1807265

Thompson, C. (2005). *Making parents: The ontological choreography of reproductive technologies.* MIT Press.

Zegers-Hochschild, F., Adamson, G. D., de Mouzon, J., Ishihara, O., Mansour, R., Nygren, K., Sullivan, E. y Vanderpoel, S. (2010). *Glosario de terminología en técnicas de reproducción asistida (TRA).* ICMART/OMS; Red Latinoamericana de Reproducción Asistida. https://cnrha.sanidad.gob.es/documentacion/bioetica/pdf/Tecnicas_Reproduccion_Asistida_TRA.pdf

Zegers-Hochschild, F. y Salas Ibarra, S. P. (2014). *Bioética, reproducción y familia.* Ediciones Universidad Diego Portales.

Zegers, F., Figueroa, R., Lathrop, F. y Kaune, H. (2022). *Hacia una legislación que regule las técnicas de reproducción médicamente asistida en Chile.* Ediciones Universidad Diego Portales.

Normativa Nacional

Congreso Nacional de Chile. (2006). Ley N.º 20.120: *Sobre la investigación científica en el ser humano, su genoma, y prohíbe la clonación humana.* Biblioteca del Congreso Nacional.

Ministerio de Salud de Chile. (1985). *Resolución Exenta N.º 1072: Normas aplicables a la fertilización in vitro y la transferencia embrionaria.*

Ministerio de Salud de Chile. (2013). *Resolución Exenta N.º 814: Norma General Técnica N.º 159 sobre orientaciones técnicas para el manejo de la infertilidad de baja complejidad.*

Ministerio de Salud de Chile. (2015). *Resolución Exenta N.º 241: Guía para el estudio y tratamiento de la infertilidad.*

Ministerio de Salud de Chile. (2019). *Resolución Exenta N.º 902: Lineamientos técnicos en salud sexual y reproductiva.*

Proyectos de Ley

Congreso Nacional de Chile. (1992). Regula los principios jurídicos y éticos de las técnicas de reproducción humana asistida y establece sanciones para los infractores de sus normas (Boletín N.º 1026-07). https://www.camara.cl/legislacion/ProyectosDeLey/tramitacion.aspx?prmID=1511&prmBOLETIN=1026-07

Congreso Nacional de Chile. (2006, 3 de octubre). *Regula la aplicación de técnicas de reproducción humana asistida* (Boletín N.º 4573-11). https://www.camara.cl/legislacion/ProyectosDeLey/tramitacion.aspx?prmID=6420&prmBOLETIN=4573-11

Congreso Nacional de Chile. (2008). *Sanciona la sustitución de la maternidad* (Boletín N.º 6306-07).

Congreso Nacional de Chile. (2018a). *Modifica el Código Civil para determinar la identidad de niños y niñas nacidos en gestación subrogada* (Boletín N.º 12106-07). https://vlex.cl/vid/modifica-codigo-civil-determinar-914515579

Congreso Nacional de Chile. (2018b). *Regula la crioconservación de embriones* (Boletín N.º 11604-11). https://www.camara.cl/legislacion/ProyectosDeLey/tramitacion.aspx?prmID=11329&prmBOLETIN=11604-11

Congreso Nacional de Chile. (2018c). *Regula la gestación por subrogación o gestación subrogada como mecanismo de reproducción asistida* (Boletín N.º 11576-11). https://www.camara.cl/legislacion/ProyectosDeLey/tramitacion.aspx?prmID=11301&prmBOLETIN=11576-11

Congreso Nacional de Chile. (2025). *Modifica diversos cuerpos legales para prohibir y sancionar la maternidad subrogada* (Boletín N.º 17337-07).

Otras referencias

Banco Mundial. (s. f.). *Tasa de fertilidad, total (nacimientos por cada mujer) – Chile* [Conjunto de datos]. Recuperado en 2025, de https://datos.bancomundial.org/indicator/SP.DYN.TFRT.IN?locations=CL

Chile Atiende. (2022, 12 de septiembre). *Programa de fertilización asistida de baja y alta complejidad en la red pública de salud* [Ficha informativa]. https://www.chileatiende.gob.cl/fichas/23778-programa-de-fertilizacion-asistida-de-baja-y-alta-complejidad-de-fonasa

Corte Interamericana de Derechos Humanos. (2012, 28 de noviembre). *Caso Artavia Murillo y otros ("Fecundación in vitro") vs. Costa Rica: Fondo, Reparaciones y Costas.* Serie C N.º 257.

Instituto Nacional de Estadísticas. (s. f.). *Estadísticas vitales.* Recuperado el 12 de junio de 2024, de https://www.ine.gob.cl/estadisticas/sociales/demografia-y-vitales/nacimientos-matrimonios-y-defunciones

Naciones Unidas. (1994). *Informe de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo: El Cairo, 5 a 13 de septiembre de 1994* (Medida 7.6). https://www.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/icpd_spa.pdf

Sobre las autoras:

Lieta Vivaldi Macho. Es profesora asociada del Departamento de Ciencias del Derecho y directora del Programa de Cuidados de la Facultad de Derecho de la Universidad Alberto Hurtado. Doctora en Sociología por Goldsmiths, Magister en Sociología por London School of Economics, y Abogada de la Universidad de Chile. Actualmente es investigadora principal del proyecto Fondecyt Regular "Justicia reproductiva en tiempos de crisis: políticas, experiencias y cuidados en torno a la reproducción asistida en Chile", y trabaja en temáticas relacionadas con feminismos, sociología jurídica y derechos humanos. ORCID: 0000-0002-0501-5143.

Danitza Pérez Cáceres. Investigadora Adjunta del Programa de Reformas Procesales y Litigación de la Facultad de Derecho de la Universidad Diego Portales y candidata a Doctora en Derecho de la misma institución. Docente en la Facultad de Gobierno de la Universidad de Chile. Su investigación se centra en el derecho procesal con perspectiva de género, los derechos reproductivos y el derecho internacional de los derechos humanos. ORCID: 0000-0001-8790-3250.

Mistral Ensignia Fries. Abogada de la Universidad de Chile. Profesora Instructora de la facultad de derecho de la universidad de Chile, departamento de ciencias del derecho. Su estudio se centra en los campos de la filosofía política y la filosofía feminista. Su investigación más reciente es sobre gestación subrogada en el campo de la autonomía relacional. ORCID: 0009-0005-3664-3731.

Pléyade 37 / enero - junio (2026)
online ISSN 0719-3696 / ISSN 0718-655X
pp. 211 - 234

Toda espera es política. Acerca de las relaciones entre espera y poder

All waiting is political. On the relationship between waiting and power

Toda a espera é política. Sobre a relação entre espera e poder

Javier Cristiano
Universidad Nacional de Córdoba

Guido Montali
Universidad Nacional de Córdoba

Resumen

La espera es un aspecto básico de la experiencia del tiempo. Desde el momento en que no se puede manipular a voluntad el mundo circundante, los planes y deseos de los actores tienen que ajustarse a duraciones no elegidas y eso implica, entre otras cosas, tener que esperar. Sin embargo, este hecho básico tiene su configuración social, y en consecuencia política. Porque no todos esperan por igual, ni esperan lo mismo, ni juegan lo mismo en las situaciones de espera, ni tienen la misma posibilidad de dejar de esperar ni de hacer esperar a otros. Desde este punto de partida, el artículo se organiza en tres apartados. Primero, se propone una delimitación de la noción de espera, segundo se propone una clasificación de sus tipos y, tercero, el central, busca aclarar las relaciones entre espera y poder.

Palabras clave: Espera, poder, tiempo, teoría social.

Abstract

Waiting is a basic aspect of the experience of time. Since the surrounding world cannot be manipulated at will, actors' plans and desires must adjust to unchosen durations, and this implies, among other things, having to wait. However, this basic fact has its social, and consequently, political, configuration. Because not everyone waits equally, nor does everyone wait the same way, nor does everyone have the same stake in waiting situations, nor do they have the same opportunity to stop waiting or to make others wait. From this starting point, the article is organized into three segments. First, it proposes a delimitation of the notion of waiting; second, it proposes a classification of its types; and third, and central, it seeks to clarify the relationships between waiting and power.

Keywords: Waiting, Power, Time, Social Theory.

Resumo

A espera é um aspeto básico da experiência do tempo. Como o mundo circundante não pode ser manipulado à vontade, os planos e desejos dos atores devem ajustar-se a durações não escolhidas, e isso implica, entre outras coisas, ter de esperar. No entanto, este facto básico tem a sua configuração social e, consequentemente, política. Porque nem todos esperam de igual forma, nem todos esperam da mesma forma, nem todos têm o mesmo interesse em situações de espera, nem têm a mesma oportunidade de deixar de esperar ou de fazer esperar os outros. A partir deste ponto de partida, o artigo está organizado em três segmentos. Em primeiro lugar, propõe uma delimitação da noção de espera; segundo, propõe uma classificação dos seus tipos; e terceiro, procura esclarecer as relações entre espera e poder.

Palavras-chave: Espera, poder, tempo, teoria social.

Recibido: 06 de junio de 2025
Aceptado: 22 de enero de 2026

Introducción[1]

En los últimos años se ha desarrollado en las ciencias sociales una importante literatura sobre la espera[2]. Diversas investigaciones, animadas por intereses y enfoque diferentes, se han topado con ella como un objeto estratégico, capaz de desvelar aspectos importantes de la vida social en asuntos como la dominación política (Auyero, 2016; Turnbull, 2016), la relación con las burocracias estatales (Hansen, 2020; Ruiz-Estramil, 2018), los procesos de politización de actores subalternos (Dreher, 2018; Blejer y Stella, 2020) o la resignificación de las identidades (Lahad, 2019; Pickering, 2016), entre muchos otros. La variedad de asuntos y hallazgos realmente confirma la potencialidad del tema pero también plantea la pregunta por sus alcances y por la diversidad que encierra en su eventual unidad. Porque, como varios autores han señalado (Hage, 2009; Göttlich, 2015; Voyanov, 2014), el término "espera" no tiene una delimitación unívoca y abarca experiencias y relaciones bastante diferentes, cuyas implicancias por ende también lo son.

El primer objetivo de este artículo es proponer una precisión del término y un criterio que permita identificar sus principales variantes. Nos basamos para eso en la amplia información empírica recopilada en las investigaciones mencionadas y complementariamente en las artes literarias, que de manera muy abundante (y solo hemos considerado una mínima parte) se han ocupado del tema. Tenemos que reconocer a Javier Auyero (Auyero, 2016; Damin, 2014) no sólo uno de los aportes más influyentes en la investigación sobre la espera sino también esta inspiración metodológica, que en el caso que nos ocupa tiene un material realmente desbordante (Gutiérrez Pérez, 2014) que seguramente seguiremos considerando a futuro[3].

[1] Queremos expresar nuestro agradecimiento a la revista por la seriedad y el rigor del proceso de evaluación, que nos ha permitido mejorar la versión inicial y profundizar nuestra comprensión del tema.

[2] En un esquemático estado de la cuestión puede decirse en primer lugar que esa literatura supera ampliamente en volumen la que han producido la Filosofía (Díaz, 2017), las humanidades en general y la Psicología, ámbitos que se han ocupado del tema (Barthes, 1998; Bárcena, 2013) pero con bastante menos intensidad que la Sociología y la Antropología. En segundo lugar, la mayor parte de esa literatura es relativamente reciente. Suelen citarse como clásicos los trabajos de Barry Schwartz de mediados de los setenta (Schwartz, 1974; 1992) y las reflexiones sobre el tiempo de Pierre Bourdieu en el capítulo final de *Meditaciones pascalianas* (Bourdieu, 1999), pero la referencia central de buena parte de los trabajos es una investigación de Javier Auyero publicada originalmente en 2011 (Auyero, 2016). Tercero, gran parte del corpus parece haber descubierto el interés del tema en el marco de otros objetivos de investigación, lo que le confiere un carácter transversal realmente muy rico por su inserción en múltiples problemáticas. Y cuarto, la gran mayoría son investigaciones empíricas, a excepción de unos pocos trabajos conceptuales entre los que destacan los de Göettlich (2015), Gasparini (1995) y Romano (2011). Es esta relativa ausencia de perspectivas teóricas lo que nos motivó a escribir este artículo. Como aclaramos a continuación, nuestro objetivo es apoyarnos en la considerable información empírica acumulada para bosquejar un mapa teórico que sirva para la continuidad de esa misma investigación.

[3] La estrategia metodológica consistió en leer detalladamente una treintena de casos, entre investigaciones empíricas (la mayoría) y obras literarias, que describen y analizan situaciones explícitamente definidas como "de espera" y que seleccionamos por su heterogeneidad en cuanto a contextos, instituciones y actores involucrados. Las distinciones y clasificaciones que proponemos toman ese material solo como punto de apoyo; no constituyen una generalización empírica, tarea que requeriría otro tipo de trabajo y una maduración teórica del tema que todavía, a nuestro juicio, no se ha alcanzado.

El segundo objetivo, enlazado al anterior, consiste en cartografiar las diferentes relaciones que la espera tiene con el poder. Si se tuviese que establecer el rasgo dominante de la sociología de la espera sería, sin ninguna duda, la constatación de que la espera es un fenómeno político, estrechamente relacionado con la distribución del poder y con el ejercicio del poder, en sus diferentes ámbitos y formas. Pero también aquí se impone la necesidad de un mapa, facilitado por la clarificación del concepto y de sus variantes. Lo que vamos a postular es que no toda espera está relacionada con el poder de la misma manera, ni por lazos igual de estrechos ni con las mismas consecuencias. En esta segunda parte nos valemos de los mismos recursos, pero sumando referencias selectivas tomadas del intenso debate contemporáneo sobre el concepto de poder (ver Infra, nota a pie nº 5).

¿Qué significa "esperar"?

Para tener una primera sensibilidad empírica reseñamos brevemente cuatro casos de espera, tres provenientes de investigaciones sociales y uno de la literatura.

a) En su libro *Pacientes del Estado,* Auyero (2016) describe y analiza la espera de sectores marginados de Buenos Aires en distintas oficinas de ayuda social. En lo esencial, muestra que la burocracia estatal produce situaciones de espera que no tienen ninguna justificación y que se apoyan en, y refuerzan a, la vulnerabilidad de los pobres. Son escenarios signados por la impotencia que una de las entrevistadas resume recordando la última vez que la ayuda, un subsidio para la compra de alimentos, le fue negada: en su casa lloró mucho, pero "acá no dije nada" (Auyero, 2016, p. 98).

b) En Esperar y hacer esperar, libro compilado por Mario Pecheny y Mariana Palumbo (Pecheny y Palumbo, 2017), Farji Neer y colaboradores (2017) estudian la espera de parejas de sectores medios y altos en tratamientos de fertilidad. Una de ellas, en particular, ha decidido optar por esa alternativa luego de constatar la predisposición genética de su descendencia a una enfermedad. La espera tiene varias etapas (la evaluación de factibilidad, luego la fecundación, luego la gestación) y los autores ofrecen un rico relato de la experiencia y de los recursos empleados para sobrellevarla.

c) En uno de los artículos del n.º 36 de la *revista Avá*, dedicado también a la espera, Mariel Blejer y Valentina Stella estudian el largo peregrinar jurídico de una comunidad mapuche de Bariloche, en la Patagonia argentina, para revertir el cercamiento privado de un camino del que depende gran parte de su vida comunitaria, incluyendo aspectos vitales de su organización económica. Muestran básicamente que la espera va transformando su percepción de las instituciones oficiales, va segregando cuestionamientos que exceden la demanda concreta y, finalmente, deviene en hartazgo y en actos de rebeldía política organizada.

d) El cuento *¡Te conozco, Mendizábal!*, de Eduardo Sacheri (Sacheri, 2007), describe el encuentro del jefe de una banda criminal con un subordinado que lo ha traicionado, llevándose el botín de un robo y provocando la muerte y la cárcel de otros compañeros. Además de la espera de ambos, desde la traición hasta el encuentro, el relato da cuenta de una tercera espera, la que el jefe decide imponer a Mendizábal como castigo: no lo mata, como esperaba, sino que lo deja escapar, renovando la tortura de una espera aterrada.

Estos casos sugieren ya importantes diferencias dentro del fenómeno de la espera, que analizaremos en el apartado siguiente. Pero nos permiten también establecer qué es lo común, en qué sentido decimos, en el lenguaje ordinario, que se trata de situaciones de espera. Postulamos cinco puntos:

1. La existencia de una anticipación o representación del futuro, de un acontecimiento o estado de cosas que se dará más adelante en el tiempo. Puede ser de muy diferentes tipos, como veremos luego (por ejemplo, puede ser deseable o indeseable), pero toda espera es una relación con el futuro que habita en el orden de la anticipación, no de la percepción de lo ahora presente.

2. La espera supone la consciencia de que se está esperando. Las anticipaciones del futuro tienen diversas formas y no todas son objeto de atención. La fenomenología, primero en Husserl y después en Schütz, ha acuñado el concepto de "protensión" (Schütz, 1974, p.169) para referirse a anticipaciones del futuro ligadas espontáneamente a la percepción presente, como el caso de la posición en que estará la pelota en una fracción de segundo y que hace que me vaya moviendo en esa dirección. Pierre Bourdieu hizo explícita la deuda que con este concepto tiene la noción de habitus, ese sentido práctico que también permite anticipar un futuro que no es experimentado como tal (Bourdieu, 1999, p. 276). Pues bien, en estos casos, y seguramente en otros similares, no corresponde hablar de espera, a riesgo de hacer de la espera una categoría virtualmente asimilable a toda expectativa de futuro. Esperar es, en este sentido, saber que se está esperando.

3. ¿Y qué significa saber que se espera? Como ha indicado Göttlich (2015), prestar atención al tiempo (p. 49). Nombrándolo o no de ese modo, el que espera sabe que entre el presente y la concreción hay un lapso, que tiene que transcurrir. Los pobres de Auyero saben, cuando llegan a las tres de la mañana a hacer la fila, que se hará de día, pasará la mañana y sobrevendrá la tarde y estarán todavía allí; la pareja de Neer sabe que hasta que lleguen los resultados de factibilidad pasarán unos dos meses, en que incluso deciden hacer un viaje para calmar la ansiedad. Y Mendizábal sabe que de aquí al próximo encuentro con el jefe pueden pasar unos días, unos meses o unos años… y que tendrá que transitarlos.

4. La espera supone un interés en lo que se anticipa que va a ocurrir. Esperar algo supone estar interesado en que ese algo ocurra o no ocurra, pues de lo

contrario, más que esperar, se estaría, de nuevo, simplemente anticipando algo del futuro. En el lenguaje corriente no diríamos que "esperamos" que el año que viene, el 21 de diciembre, empiece el verano, o que "esperamos" que el campeonato de fútbol termine en determinada fecha. Simplemente sabemos esas cosas, podemos anticipar que serán así. Y reservamos la palabra espera para hablar de cosas que deseamos o tememos o que nos importan en algún sentido: que por fin llegue el verano, con él los días templados y las vacaciones, o que mi equipo gane el campeonato.

5. Finalmente, la espera supone impotencia: la imposibilidad de hacer algo para evitarla o para manejarla más allá de cierto punto. Esta es la parte más polémica de la definición porque ha dado lugar a detalladas controversias acerca de la pasividad que connota el término, y a si efectivamente esa pasividad es característica intrínseca del fenómeno o no (Pecheny, 2017, pp. 21-22). Nuestra propuesta es que sí: que el hecho de esperar supone pasividad. Lo que no quiere después de decir: (a) que mientras se espera no se haga nada; (b) que la espera no pueda manipularse en parte por la acción. Respecto de (a), esperar no es estar sentado ni quieto, más allá de que eso es lo que nos viene a la mente cuando usamos el término. La pareja del tratamiento hace muchas cosas mientras espera, sigue con su vida. Los mapuches esperan el resultado de sus reclamos pero mientras tanto discuten nuevas estrategias, buscan modos de resolver los problemas causados por la clausura del camino, etcétera. Y los pobres que hacen la fila comen, compran cosas, usan el celular. Es absurdo pensar que la espera supone inacción. Lo que sí supone (b) es límites de la acción referida a la propia espera y a su resultado. No un límite absoluto, porque casi siempre se puede hacer algo: los pobres pueden mostrarse sumisos y obedientes para agradar a los funcionarios (Scribano, 2010) y Mendizábal puede llorar para producir lástima. Pero sí un límite relativo, que consiste en el hecho de que no se puede hacer nada por evitar la espera por completo o para manipularla más allá de cierto punto. Si se pudiera, si la pareja pudiese resolver de inmediato si es apta o no para el tratamiento, lo haría. En este sentido la espera puede definirse, evocando a Durkheim, como una exterioridad coactiva: se me impone desde afuera, como límite de mis acciones y de mis deseos.

Creemos que estos cinco puntos son las que delimitan el fenómeno de la espera. Que así definido tiene un ineludible carácter subjetivo, porque todos los puntos se refieren a experiencias. Lo que no quiere decir que se trate de una cuestión sólo subjetiva. En seguida veremos que la espera tiene estructuras y tiene condiciones. Pero solo figurativamente podríamos decir que tal grupo o tal persona espera "objetivamente", sin saber que lo hace y sin atender a lo que subjetivamente significa ese esperar. En este sentido la espera es una categoría teórica que recoge el contenido de una categoría "nativa" (Barrera, Lombraña y Ojeda, 2020).

Las formas de la espera

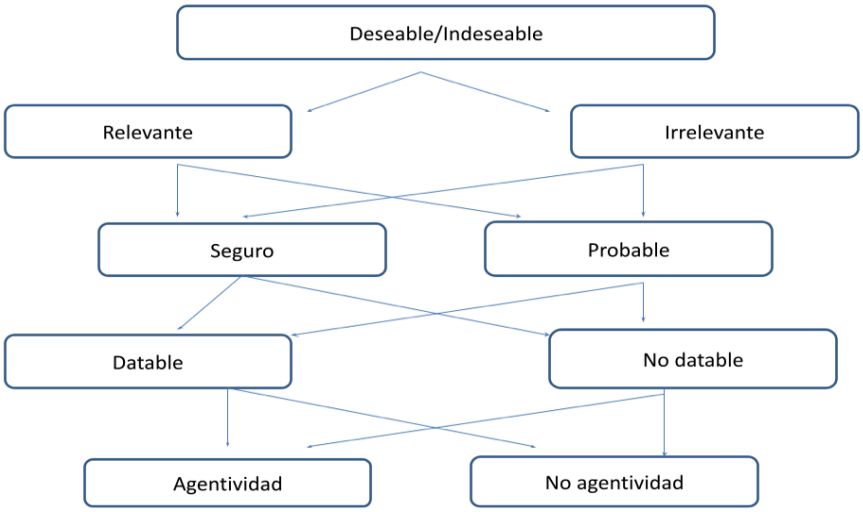
La precisión que acabamos de hacer aclara suficientemente de qué estamos hablando. Pero también permite plantear de manera más controlada la cuestión de los tipos de espera. Postulamos una primera clasificación en base a la combinación de cinco variables:

i) Si lo que se espera es algo deseable o indeseable para quien espera;
ii) Si es, para él, más o menos relevante;
iii) Si se tiene o no seguridad de que lo que se espera va a ocurrir;
iv) Si se sabe cuándo va a ocurrir;
v) Si puede o no hacerse algo para que lo esperado ocurra y/o para reducir (o prolongar) el tiempo de espera.

Son todas variables de gradación[4], con polaridades puras (por ejemplo, absoluta certeza versus total incertidumbre, en el caso de 3) y con su correspondiente gama intermedia (confianza, pero duda, por ejemplo, en ese mismo caso). Las dos primeras variables se refieren a lo que se espera (si es algo deseable o indeseable, y si es relevante o irrelevante) y las tres restantes se refieren al cómo se espera. El cuadro n.º 1 muestra las combinaciones posibles:

[4] Esto vale especialmente para el punto 5, pues acabamos de decir que "siempre se puede hacer algo". Hablamos, en este caso, de un algo que se puede hacer y que objetivamente, o en la percepción subjetiva de los partícipes, puede cambiar de manera significativa lo que se espera. El "no puedo hacer nada" del ciudadano dependiente de una ayuda social significa: no puedo hacer nada de lo que se puedan esperar efectos importantes en mi situación de esperante. Las distinciones tienen un sentido lógico; su traducción empírica requeriría construir indicadores concretos.

Cuadro n.º 1: tipos de espera (elaboración propia)



Aun siendo categorías abstractas, definidas por el momento además de un modo pre teórico (podrían cargarse de contenidos muy variados desde distintas perspectivas teóricas), el cuadro permite algunas consideraciones importantes. La primera es que no toda espera es algo indeseable, como espontáneamente se piensa y como tiende a sugerirlo la mayor parte de las investigaciones sociológicas. Quien espera algo deseable e importante, tiene la certeza de que ocurrirá y puede datarlo con precisión, puede vivir su espera como algo satisfactorio e incluso como algo que hace llevaderas otras experiencias (la espera de las vacaciones motiva en un trabajo anodino). Incluso quien espera algo indeseable, pero para él poco relevante, poco probable e indeterminado, puede disfrutar del margen de acción que le permite prevenirlo (algunas relaciones con el dinero, como el ahorro para la vejez, tienen estas características).

Pero también es posible, con la combinatoria, comprender y diferenciar razones por las que la espera es, en efecto, muchas veces algo indeseable. Tres combinaciones son de interés a este respecto:

a) Quien espera algo deseable e importante, pero no sabe si ocurrirá y/o, en el caso de ocurrir, cuándo, y quien además siente que no puede hacer nada, ni para que lo esperado ocurra ni para que ocurra más rápido, está en la típica situación de espera impotente que vemos en muchos de los análisis empíricos. Otra de las investigaciones reunidas en el libro de Pecheny y Palumbo, realizada por Horacio Pereyra (2017), describe la situación de un paciente que espera un trasplante de córnea. Puede que la buena noticia no llegue nunca; si llega no

puede saberse cuándo; y lo que está en juego, cuando pasa el tiempo, es ni más ni menos que el deterioro irreversible del sentido de la vista. Formalmente su situación es análoga a la de los pobres estudiados por Auyero y la de muchísimas otras investigaciones que describen, en términos de Bourdieu (1999), esperas "ansiosas e impotentes" (p. 302).

b) La espera de algo negativo, importante, de cuya ocurrencia se tiene certeza y datación, y frente a lo cual no se puede hacer nada, es un tipo diferente de espera indeseable. Una conocida y cruel historia contada por el escritor Roberto Arlt sobre su infancia reza que su padre, al enterarse de un mal comportamiento, le anticipaba un castigo para el día siguiente, lo que para el niño era una doble tortura, la del castigo y la de la espera (Saítta, 2000, pp. 17-18). La fecha y hora de la visita al dentista es un ejemplo más trivial y la fecha de finalización del contrato, que posiblemente me deje sin trabajo, uno más importante en términos sociales.

c) Luego está el saber que algo negativo va a ocurrir pero no saber cuándo, una fuente de malestar que puede ser inmensa si lo que se avecina es algo muy malo. Que puede diferenciarse del caso parecido, pero no equivalente, de algo muy malo que se tiende dudas de si ocurrirá, y que de ocurrir no se sabe cuándo. La lógica perversa de los despidos por etapas suele tener en las empresas esta forma: se avanza en la reducción del personal con una lógica desconocida (¿quién y por qué será despedido primero?) y con un límite que tampoco se puede anticipar (¿hasta dónde llegará el "ajuste"?). José Pablo Feinmann, en la novela La astucia de la razón (Feinmann, 1991), narra el terror de un intelectual de izquierdas elucubrando, durante la dictadura, si el aparato de represión, cuya naturaleza y alcance muy pocos conocen, llegará hasta él o no.

La tercera conclusión, que el cuadro solo sugiere pero que los ejemplos respaldan, es que el significado que tiene la espera varía en función no solo de la situación objetiva, sino de las disposiciones y actitudes de quienes esperan. Frente a la misma situación, la historia social de cada quien, y la condiciones y recursos que puede movilizar, llevan inevitablemente a experiencias y prácticas diferentes. Los guardias de seguridad que trabajan durante la noche tienen el arduo desafío de permanecer despiertos y atentos durante largas horas, una espera diaria que significa, sin embargo, cosas diferentes para cada uno: un esfuerzo resignado en quienes, con más de 50 años, saben que no podrán conseguir otro trabajo; un esfuerzo "a plazo" en jóvenes que imaginan este trabajo como una transición; un esfuerzo tortuoso en quienes valoran la vida familiar que su horario de trabajo hace casi imposible; etcétera (Biset, 2024).

Las variables desde las que construimos estas distinciones no son por supuesto las únicas posibles. Hay otras, que pueden hacerse jugar en combinatorias diferentes según los intereses del análisis. Mencionamos tres para dar una idea de vías posibles de profundización.

a) La primera es el tiempo de la espera. No es lo mismo esperar algo diez días que esperarlo durante años, y no es lo mismo saber de antemano que se esperará mucho o poco o no saberlo, o que lo que se cree que se esperará resulte finalmente ser el caso o devenga una frustración ("no pensé que tardarían tanto"). En los países en que la pandemia del Covid implicó aislamiento obligatorio hay muchos testimonios de los efectos, muchas veces dramáticos, de una espera por tiempo indeterminado que se iba prolongando sin horizonte claro de finalización (Cristiano, 2020).

b) Hay esperas que se esperan, que se sabe que se tendrán que atravesar, y esperas inesperadas, impuestas por las circunstancias, que frustran planes y proyectos en curso. El cuento "La autopista del sur", de Julio Cortázar (Cortázar, 1966), ofrece un divertido elenco de actitudes tomadas por personas distintas, en condiciones y con recursos diferentes, frente a un inesperado atasco que los deja varados durante horas en la ruta.

c) A veces se esperan cosas concretas, de contornos perfectamente definidos, conocidas como tales, y a veces se esperan cosas difusas, que se pueden representar muy precariamente. Lo que se espera de un gobierno, por ejemplo, puede ser algo tan genérico y ambiguo como "que la situación económica mejore" o, por el contrario, tan concreto como que el rubro de mi empresa sea favorecido y "mejore mi salario".

Espera y poder

En todos los ejemplos con que venimos trabajando está presente el poder. Las personas esperan no porque quieran sino porque alguien o algo las hace esperar. Y tratándose de cosas sociales esto significa que tenemos que prestar atención a lo que habitualmente denominamos poder, las estructuras y relaciones de las que depende el margen de acción de cada quien. Nuestro siguiente paso consiste en apreciar, de la manera más amplia y precisa posible, de qué modo la espera se relaciona con el poder. En términos muy generales, qué importancia tiene el poder en el condicionamiento y moldeado de las esperas sociales, y qué peso tiene la espera sobre las relaciones y estructuras de poder mismas. Proponemos que el cuadro general puede elaborarse diferenciando cuatro niveles de análisis: (a) el del poder como condicionante último de las situaciones de espera; (b) el de la espera como aspecto del ejercicio del poder; (c) el de la espera como aspecto de la reproducción de las relaciones de poder; (d) el de la espera como aspecto de la contestación y la resistencia al poder.

Pero antes de entrar a cada tema nos parece necesario hacer explícita la idea de "poder" que tenemos en mente, sin pretensión obviamente de saldar ningún debate a gran escala sino simplemente de entablar con el lector un diálogo claro[5].

[5] Lo que sigue retoma de manera resumida lo que propusimos en un trabajo anterior (Cristiano, 2021, pp. 6-7). En esa oportunidad tratamos de entresacar, de las principales contribuciones definicionales sobre el fenómeno poder, lo que podrían ser sus definiens puros, con independencia de la orientación teórica y

En su significado más genérico y universal, las relaciones de poder suponen alguna combinación de los siguientes principios: (i) las acciones de un actor, A, tienen más peso causal que las acciones de otro (B); (ii) los intereses del actor A tienen más probabilidad de verse realizados que los intereses del actor B; (iii) la voluntad del actor A tiene más probabilidad de realizarse que la voluntad de B; (iv) A puede hacer que B haga algo que de otra manera no haría (o que deje de hacer algo que de otra manera sí haría).

Estos cuatro principios sintetizan los distintos definiens que se han proporcionado en el debate contemporáneo acerca del poder, consistiendo buena parte de las controversias en determinar si todos o solo algunos deben formar parte de la definición. Por ejemplo, se puede considerar que solo el punto (i) es suficiente, o solo el primero con el segundo y el tercero, pero no el cuarto, que para otros es en cambio el determinante. Para nuestros objetivos no es necesario tomar posición sobre ese debate; nos conviene, en cambio, dejar abierta la cuestión, porque veremos que distintos aspectos y tipos de espera se relacionan con aspectos particulares de la definición (es decir, no con todos), lo que nos parece más una virtud que un defecto analítico.

Con esta mínima clarificación en mente podemos volver al hilo principal de nuestro argumento.

El poder como condicionante de la espera

El primer nivel de análisis (a) es el del poder como condicionante último de las situaciones de espera. Surge de la premisa de que todo orden social supone un orden temporal; que las esperas son parte o derivado de ese orden temporal; y que todo orden tiene como trasfondo relaciones de poder y luchas por el poder. Con lo que, transitivamente, la espera remite en última instancia, siempre, a relaciones de poder, aunque no necesariamente es un simple reflejo de las estructuras de poder ni representa de manera directa los intereses de los poderosos actuales.

Tomaremos para ilustrarlo dos trabajos clásicos de la sociología del tiempo, "Las duraciones esperadas socialmente", de Robert Merton (Merton, 1992), y "Colas, prioridades y proceso social", de Barry Schwartz (Schwartz, 1992). El primero no se refiere expresamente a la espera, pero la presupone en todo su argumento, pues la idea es que todo orden social supone expectativas acerca de la duración de las cosas (de los procesos, de las interacciones, etcétera), siendo la coherencia de expectativas uno de los mecanismos que sostienen el orden social. Las duraciones esperadas organizan la acción, pero también imponen

epistemológica específica de cada propuesta. Las definiciones con las que trabajamos son las de Bachrach y Baratz (1962); Mann (1991); Giddens (1993), Elias (1999); Weber (2014) y Popitz (2019). Empleamos también la visión panorámica de la discusión de Scott (1994).

esperas, por ejemplo la que supone el recorrido de un trámite, la necesidad de que concluya una tarea para emprender otra, etcétera. Sólo indirectamente se refiere Merton al poder en su análisis, pero, si nos preguntamos por el origen del orden, y dejamos de lado la hipótesis de la autoorganización sistémica, entonces el orden, parece evidente que deriva de decisiones conscientes (puntos ii y iii de arriba) o de acciones influyentes (i) que lo fueron construyendo a lo largo del tiempo.

La tesis de Schwartz, compatible y complementaria con la de Merton, sostiene que el fenómeno de la cola, del hacer fila, tan presente en la vida cotidiana de nuestras sociedades, es expresión sensorial de uno mucho más extendido y oculto, que consiste en establecer prioridades: qué va primero y qué va después. En todo ámbito de acción en el que hay que hacer muchas cosas, y por ende el tiempo es un recurso escaso, determinar prioridades produce colas, aunque no haya gente concreta esperando en una fila. La pregunta de Schwartz: de qué dependen esas prelaciones, cómo se establecen (Schwartz, 1992, p. 309), remite directamente (aunque no exclusivamente) al poder: son actores poderosos los que deciden, o son actores que toman las decisiones en función de estructuras institucionales y valores que remiten a decisiones pasadas del poder.

La espera y el ejercicio del poder

La segunda dimensión (b), la que más atención ha recibido en los análisis, se refiere a lo que agentes poderosos concretos hacen con el poder que disponen, una de las cuales, bastante frecuente, es justamente hacer esperar. Hay abundante información empírica (Ballesteros, Freidin y Wilner, 2017; Basaure, Sánchez y Vera, 2018) y variados argumentos teóricos (Bourdieu, 1999) para sostener que quienes ocupan posiciones dominadas son quienes por lo general esperan, y esperan más. Pero ese hecho general abarca muchos matices que conviene desglosar, para lo cual proponemos volver por un momento a nuestra clasificación de los tipos de espera. El siguiente cuadro resume combinaciones de variables que son de interés para este punto en particular:

Cuadro n.º 2: espera y ejercicio del poder (elaboración propia)

	Deseable A	Indeseable B	Relevante	Certeza	Databilidad	Agentividad
1			X	X	X	X
2			X	X	X	
3			X	X		
4			X			

El caso 1A, en donde se espera algo deseable, relevante, seguro en cuanto a su ocurrencia, fechable y manejable (es decir, teniendo quien espera margen de acción para incidir) presenta un tipo de espera que, al menos en términos lógicos, parece distante no de las relaciones de poder pero sí de la idea de imposición. Puede ocurrir por supuesto que quien espera interprete su situación de esta manera y que sea objetivamente distinta, pero en principio quien espera de ese modo cuenta con un margen importante de autonomía, uno de los antónimos de la dominación.

Las opciones 2A, 3A y 4A, en cambio, hacen lugar a la dependencia de quien espera respecto del poder, y a un hacer esperar derivado de esa dependencia. Se diferencian en grado: en 2A se espera algo relevante, que se sabe que ocurrirá y cuándo, pero frente a lo cual no se puede hacer nada; en 3A se espera, pero no se sabe cuándo lo que se espera va a ocurrir; en 4A la espera de algo muy relevante está marcada por la incertidumbre: no se sabe si ocurrirá, ni cuándo, y no se puede hacer nada al respecto. El poder que hace esperar tiene tanto más margen de acción cuanto más importante sea para el subordinado lo que se espera y, a la inversa, quien espera es tanto más dependiente del poderoso cuanto más necesite o valore lo que está esperando.

En estos casos no hay por qué imaginar un poder cuyos intereses y objetivos sean opuestos a los del subordinado. La indignación que provocan las esperas de las burocracias estatales surge en parte de allí: se supone que los funcionarios están para servir a la gente, no para castigarla. Y de ahí la amarga constatación del desprecio y la estigmatización ("todos somos iguales, no tendría que haber diferencias, pero bueno, si tenés plata todo va más rápido", Auyero, 2016, p. 38).

Pero en otros casos la situación es distinta. Cuando se espera algo indeseable, y es el poder quien hace esperar, se trata de un poder que quiere o necesita dañar o, por lo menos, que no tiene intención de evitar un daño. Así, en 2B se espera algo negativo, relevante, seguro y datable, sometido a un poder que lo quiere así o no está dispuesto a hacer nada para que sea diferente. En 3B y 4B el poder impone además la incertidumbre, o bien no hace nada para evitarla. Si en los casos A (donde se espera algo favorable) podemos hablar de dependencia, en éstos otros puede hablarse de sometimiento.

Diferenciar analíticamente estas opciones permite apreciar el amplio abanico de estrategias concretas que ofrece al poder el hecho de hacer esperar. La siguiente es una lista mínima:

> - El poder puede manipular en beneficio propio las creencias sobre todas las variables: la seguridad de que algo ocurrirá, su cuándo, el margen de acción de quien espera, incluso la relevancia y la deseabilidad de lo que se espera. Aún en casos como en 1A la creencia en la

autonomía puede ser un medio para los fines del poder (el discurso neoliberal sobre el "emprendedorismo" y el "tú puedes" es un ejemplo).

- Las situaciones de dependencia, como 2A, 3A y 4A, permiten al poder obtener contraprestaciones de muy diverso tipo a cambio de lo que él puede hacer para concretar lo que se espera. Desde apropiarse de recursos de los que esperan hasta sumarlos al trabajo por objetivos propios, pasando por el simple goce de la posición dominante y del subyugamiento. Cuando más importante sea lo que se espera y más dependiente sea quien espera, más margen de acción y de imposición tendrá el poder.

- Uno de los mecanismos por el cual se obtienen contraprestaciones es la promesa. Requeriría un análisis aparte, pues tiene una importante historia en la reflexión política (Svampa, 2014), pero en los términos en que venimos plateándolo toda promesa supone una espera, la que se da entre promesa y concretización. Cuanto más dependiente es un esperante, y cuanta más importancia le da a lo que espera, más vulnerable se vuelve a la promesa.

- Los casos de tipo B, en los que lo que se espera es algo indeseable, convocan otra importante estrategia del poder, que es la de la amenaza. Su estructura es similar a la de la promesa en el sentido de que consiste en promover una representación del futuro referida a lo que el poderoso puede hacer; la diferencia es que en el primer caso eso que puede es beneficioso para quien espera y en el segundo es indeseable. La amenaza sirve como medio para obtener contraprestaciones, pero también como medio para dañar al dominado si éste es el objetivo, como ocurre en el cuento de Mendizábal y como suele ocurrir en los sistemas represivos o en las políticas antisindicales de las empresas, donde la amenaza busca destruir la organización y la resistencia.

Espera y reproducción

En todo lo anterior dimos por sentado que las relaciones de poder simplemente existen y tienen consecuencias sobre la espera. Si miramos las cosas desde la otra perspectiva, la del modo en que la espera incide en las relaciones de poder, encontramos el fenómeno menos evidente de que la espera contribuye a reproducir esas relaciones, a sostenerlas en el tiempo y eventualmente a reforzarlas (c). Este es posiblemente el principal descubrimiento empírico de

los análisis recientes (Auyero, 2016; Scribano, 2010; Abad Miguélez, 2018), a saber, que el hecho omnipresente de la espera se relaciona con el sostenimiento de las estructuras de dominación.

El principal argumento esgrimido es que la espera socializa en la sumisión. Quien por su condición espera casi siempre, va conformando en y por la espera unas representaciones y unas disposiciones, en primer lugar, sobre sí mismo y sobre su poder, que tienden a reforzar los lazos de dependencia. Así como se aprende a ser ciudadano, con derechos exigibles y éxito comprobable en actos de petición, se aprende a ser subordinado, dependiente de las decisiones arbitrarias de un poder que no se puede contrarrestar. En el análisis de Auyero, por ejemplo, los pobres aprenden que la burocracia estatal es confusa y caprichosa y que la mejor manera de obtener de ella lo que tan vitalmente se necesita es callarse, tener paciencia y no cuestionar nada. De ahí la profunda significación del fragmento de entrevista que citamos al comienzo, "acá no dije nada, pero en casa lloré un montón": muestra precisamente esa sabiduría práctica, de lo que conviene y lo que no, que reproduce la dominación.

Pero nuestro análisis anterior sugiere otras razones por las que la espera puede ser funcional al poder. La primera es que el poder también se legitima con la espera, más precisamente con lo que promete y con lo que eventualmente cumple. La promesa de que concederá algo, aunque no pueda hacerlo ya mismo, es una de las claves de la dominación en sentido weberiano, la de la obediencia justificada en la perspectiva de quien obedece. También es una de las claves, como enseguida veremos, de la pérdida de legitimidad, cuando quien espera ve frustradas sus expectativas. Pero mientras tanto, mientras se espera confiado, el poder se sostiene en y por esa confianza. Y mucho más cuando la promesa se cumple, porque las nuevas promesas y las nuevas esperas se vuelven más verosímiles. Una parte de los discursos electorales se refiere exactamente a esta lógica: se trata de determinar qué promesas propias o de otros son creíbles y de interpretar lo sucedido con las promesas del pasado.

Segundo, el poder se refuerza también amenazando: siendo temido más que amado, según el *dictum* de Maquiavelo. En la misma lógica: más cuanto más creíble sean sus amenazas, credibilidad que se refuerza con experiencias previas de cumplimiento (los "castigos ejemplares" son un caso y muchas situaciones de espera los incluyen: "ir al final de la cola").

Tercero, el hecho de que las esperas concretas remitan en última instancia al poder hace más probable que sean esperas funcionales al poder por vías más indirectas: por ejemplo, reforzando valores, creencias y supuestos que sirven a la reproducción del poder. Creer que los administradores de un recurso escaso por el que se espera hacen las cosas lo mejor que pueden, que aplican reglas de procedimiento que son razonables, o que sus criterios de elección y prioridad son justos, son cosas que refuerzan el poder aun cuando impliquen perjuicios

propios y aun cuando supongan pasar por amargas experiencias de espera. El grado de sutileza que puede alcanzar esta lógica es bien ilustrado por este hallazgo de Pierre Bourdieu en *Homo Academicus* (2008): que una espera concreta del mundo universitario, la del tiempo que lleva hacer una tesis, es un mecanismo de reproducción del campo:

> La tesis de doctorado de Estado es (...) lo que permite a los profesores ejercer el control prolongado sobre los aspirantes a la sucesión. Ofrece un medio para prolongar por muchos años la puesta a prueba que implican siempre las operaciones de cooptación, al mismo tiempo que permiten retener en forma prolongada a los aspirantes a la sucesión, mantenidos de tal suerte en una posición de dependencia (que excluye la polémica, la crítica o incluso, con el favor de la regla que prohíbe la publicación previa, la competencia). Al ser la distancia temporal entre las generaciones universitarias (entre veinte y veinticinco años) la condición para la buena conservación del orden de las sucesiones, la duración de la preparación de la tesis debe situarse entre diez y quince años (a los que se añadirá una permanencia de diez a quince años en posiciones de profesor conferenciante y de profesor de provincia) a fin de que esa distancia se mantenga. Y sin duda no es excesivo pensar que son las necesidades institucionales de la feliz reproducción del cuerpo las que determinan el tiempo de trabajo necesario para la producción de la tesis y, a través de ello, la naturaleza misma del trabajo, su volumen, su ambición, antes que a la inversa (Bourdieu, 2008, pp. 200-201).

El ejemplo ilustra los complejos caminos por los que una espera puede resultar funcional al poder sin que haya sido orquestada con ese objetivo y sin que quienes ocupan las posiciones de dominante o dominado sean conscientes de sus razones de fondo. El sentido práctico de ambos los lleva a percibir como incuestionable una espera que muy probablemente justificarían, llegado el caso, apelando a razones ajenas a la reproducción de las asimetrías (razones legítimas propias del campo académico, tales como la trascendencia de la función o la dificultad intrínseca de los temas).

Espera y resistencia

Aún así, la espera puede propiciar también la resistencia y la contestación al poder (d). Varias investigaciones han prestado atención a este fenómeno (Dreher, 2018; Blejer y Stella, 2020; Fainstein, 2020), intuitivamente más claro

que el anterior porque, en lo esencial, se trata de la relación entre malestar y reacción, que obviamente no es lineal, pero existe en última instancia. Tres son los factores que pueden considerarse propiciatorios de esta otra relación entre espera y poder:

i) La intensidad del malestar que produce la espera;
ii) Las creencias acerca de su necesidad o inevitabilidad;
iii) Las creencias acerca de los recursos y opciones disponibles para evitarla.

Ya dijimos que buena parte de las esperas suponen sufrimiento y que el hecho mismo de esperar es coactivo, incluso cuando la espera es llevadera. El cuadro de los tipos de espera da una idea de la gradación de esos malestares, que pueden ir una afectación mínima y pasajera hasta situaciones dramáticas y situadas en el límite de lo soportable. Aunque esto no tiene efectos lineales es obvio que el quantum del malestar, sumado a las disposiciones de los afectados para soportarlo, es un factor importante a la hora de explicar por qué algunas esperas producen cuestionamientos y otras no. *Ceteris paribus*, es más probable cuánto más sufrimiento produzcan.

Pero, ello debe acompañarse del análisis de las creencias, suposiciones y representaciones desde las cuales quien espera da sentido a su situación y al hecho mismo de tener que esperar. La idea de que lo que se pide es algo excepcional, que nadie está obligado a entregar y que se entrega como acto de caridad; la creencia de que los tiempos que insume el proceso son efectivamente lentos y difíciles o imposibles de acelerar; la idea de que quien concede hace las cosas lo más rápido que se puede; los supuestos acerca de los procesos técnicos implicados, complejos y también lentos, o la aceptación de los valores y las normas que establecen las prioridades (es justo que otro vaya antes que yo), son todos pequeños fragmentos del inagotable y ramificado sentido común que sostiene las situaciones de espera como necesarias.

Tercero (iii), lo que el que espera piense o suponga acerca de su propio margen de acción condiciona también su actitud política frente a la espera. La expresión popular "qué va a hacer", que suele acompañar muchas descripciones de malestares y penurias ("hay que aguantar, qué va a hacer"; "siempre es así, qué va a hacer") condensa una sensación de impotencia que sostiene la pasividad.

En términos puramente lógicos es la puesta en duda o la revisión de aspectos particulares de (ii) y de (iii) lo que desencadena procesos de rebeldía, propiciados por esperas cargadas de sufrimiento intenso. Puede ocurrir de hecho que el sufrimiento sea casi insoportable y que las creencias del tipo (ii) y (iii) lo sostengan de todas maneras ("igual no se puede hacer nada"; "es así y no se puede cambiar"). O puede ocurrir que el cuestionamiento de creencias no

produzca ningún acto de contestación porque, después de todo, se trata de un pequeño malestar ("es injusto que tenga que esperar, pero a fin de cuentas es un rato nada más").

Estas condiciones ayudan a entender que se haga o se intente hacer algo, pero por supuesto no en qué consiste ese algo. Puede recorrer un arco que va desde la mera manifestación externa de la desesperación (por ejemplo, el reclamo airado, el llanto, la amenaza y el insulto al funcionario), hasta la organización consciente para unir fuerzas y para ocupar el espacio público en un sentido estrictamente político. En el medio puede propiciar también estrategias individuales, como la búsqueda de atajos administrativos para esperar menos uno mismo, o la autogestión del sufrimiento con técnicas de autoayuda. La politización en sentido pleno, que consiste en que la espera desencadene un cuestionamiento activo de las relaciones de poder en que se inscribe, es un caso límite empíricamente menos frecuente, con toda seguridad, pero fundamental para una sociología de la espera.

A modo de conclusión: ámbitos y alcances de la espera

Todo lo que acabamos de decir rubrica la importancia potencial de la espera, un fenómeno que, como planteábamos al principio, parece anodino debido a su omnipresencia, pero claramente no lo es en sus implicancias sociológicas. Caben, sin embargo algunas puntualizaciones respecto de esa importancia, que exponemos brevemente para terminar.

La primera es que los ámbitos en que ocurren las esperas no son igual de importantes desde el punto de vista sistémico. El criterio para determinar esa importancia es variable, porque depende de concepciones más generales de la sociedad, pero indudablemente hay casos más estratégicos que otros por sus implicancias estructurales. Así, por ejemplo, la investigación de Auyero se sitúa en el corazón de las relaciones entre economía y política en el caso de un país que, como la Argentina, tiene en la gestión de la pobreza estructural uno de los epicentros de su vida institucional.

Esto no quiere decir, segundo, que lo secundario desde el punto de vista sistémico no tenga importancia. La tiene entre otras cosas porque cualquier análisis detallado de una situación de espera puede contribuir a la teorización general. De ahí -y aprovechamos para aclararlo- que nos hayamos esmerado para que cuanto dijimos, sobre la naturaleza de la espera, sus formas y sus relaciones con el poder, valga tanto para fenómenos micro como macro sociales. Por ejemplo, la espera de algo relevante, muy necesario, que no se sabe si ocurrirá y, de ocurrir, no se sabe cuándo (el caso 4A del cuadro), puede corresponder tanto a relaciones cara a cara a pequeña escala (el niño suele depender así de sus padres) como a la relación macro estructural estado/ciudadanía en contextos autoritarios.

Tercero, el poder no es el único tema sociológico relevante con el que está relacionada la espera. Su estrecha relación con la desigualdad sugiere el interés de integrar su análisis al de las asimetrías sociales en general, que recoge lo que dijimos sobre el poder, pero lo sitúa en otras coordenadas teóricas, por ejemplo, las referidas a la clase o al género. En la medida en que la espera se refiere al futuro puede integrarse al también próspero campo de los estudios sobre el porvenir (Ramos, 2017, pp. 2-5), en torno a temas como el presentismo, la incertidumbre, el riesgo, la aceleración, la utopía, la distopía, etcétera. Su imbricación con el sentido común, las creencias y lo dado por supuesto lo acerca también al amplio terreno del discurso social y la legitimación del orden, del que la ideología de la esperanza, del optimismo y de la paciencia forma parte (Ahmed, 2019; Berlant, 2020). Puesto que toda adhesión política supone algún tipo de espera (Montali, 2024), está también el terreno de las elecciones, los contratos electorales, su creciente inestabilidad y la emergencia de expresiones políticas, etcétera. Y finalmente, aunque excede ya el campo de la investigación social, la abundante presencia del tema en la literatura sugiere que se trata de una cuestión primordial para la vida, que conecta de una manera sustantiva con las coordenadas básicas de lo humano, cosa que, en tiempos de posthumanismo, vale como pequeño acto militante.

Referencias bibliográficas

Abad Miguélez, B. (2018). Regímenes de movilidad y expropiación del tiempo: la espera como cronopolítica. *Arbor*, 194 (788), a453. https://doi.org/10.3989/arbor.2018.788n2013

Ahmed, S. (2019). *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría.* Caja Negra.

Auyero, J. (2016). *Pacientes del Estado.* Eudeba.

Bachrach, P. y Baratz, M. (1962). Two Faces of Power. *The American Social Science Review, 56*(4), 947-952.

Ballesteros, M. S.; Freidin, B. y Wilner, A. D. (2017). Esperar para ser atendido: barreras que impone el sistema sanitario y recursos que movilizan las mujeres de sectores populares para acelerar la resolución de las necesidades de salud. En M. Pecheny y M. Palumbo (comps.), *Esperar y hacer esperar. Escenas y experiencias en salud, dinero y amor* (pp. 63-97). Teseo Press.

Bárcena, F. (2013). Poética de la espera. Una filosofía íntima (con fragmentos de Proust y Pizarnik). *Kamchatka. Revista de Análisis Cultural*, 1, 213–238. https://doi.org/10.7203/KAM.1.2290

Barrera, L.; Lombraña, A. y Ojeda, N. (2020). La espera como categoría empírica y analítica. Presentación al Dossier Etnografías de la Espera: Derecho, Justicia y Sociedad. *Avá. Revista de Antropología*, (36), 7-16. https://ojs.ava.unam.edu.ar/index.php/files/article/view/135

Barthes, R. (1998). La espera. En R. Barthes, *Fragmentos de un discurso amoroso* (pp. 91-93). Siglo XXI.

Basaure, M.; Sánchez, B. y Vera, C. (2018). Desigualdad como Tiranía del Tiempo. Una indagación teórica y empírica del caso chileno. *Centro de Estudios de Conflicto y Cohesión Social, Documento de Trabajo n° 32*. DT32. Desigualdad como Tiranía del Tiempo. Una indagación teórica y empírica del caso chileno – COES.

Berlant, L. (2020). *El optimismo cruel.* Caja Negra.

Biset, J. (2024) Una aproximación temporal al trabajo y las relaciones sociales de guardias de seguridad privada en la ciudad de Córdoba, Argentina [Tesis Final de Licenciatura no publicada]. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Córdoba.

Blejer, M. y Stella, V. (2020). La espera desobediente. Análisis de un caso etnográfico sobre una comunidad mapuche (Río Negro). *Avá. Revista de Antropología*, (36), 43-64. https://ojs.ava.unam.edu.ar/index.php/files/article/view/137

Bourdieu, P. (1999). El ser social, el tiempo y el sentido de la existencia. En P. Bourdieu, *Meditaciones pascalianas* (pp. 275-323). Anagrama.

Bourdieu, P. (2008). *Homo academicus*. Siglo XXI.

Cortázar, J. (1966). La autopista del sur. En J. Cortázar, *Todos los fuegos, el fuego* (pp. 9-42). Sudamericana.

Cristiano, J. (2020). Confinamientos y temporalidades: Experiencias del tiempo durante el aislamiento obligatorio por el Covid-19. *Question/Cuestión*, 2(67), e427. https://doi.org/10.24215/16696581e427

---. (2021). Lógicas temporales del poder. Una aproximación a las relaciones entre poder y tiempo social. *Castalia - Revista De Psicología De La Academia*, (37), 3-19. https://doi.org/10.25074/07198051.37.2148

Damin, N. (2014). El Estado, la espera y la dominación política en los sectores populares: entrevista al sociólogo Javier Auyero. *Salud Colectiva*, 10(3), 407-415. https://doi.org/10.18294/sc.2014.402

Díaz, E. (2017). Filosofía de la espera. En E. Díaz, *Problemas filosóficos* (pp. 63-97). Biblos.

Dreher, J. (2018). Espera y poder en tiempos de crisis. Las estructuras temporales impuestas del mundo de la vida. *Diferencia(s)*, 7, 46-56.

Elias, N. (1995). *Sociología fundamental*. Gedisa.

Farji Neer, A.; Mertehikian, Y.; Cunial, S. y Korkowski, E. (2017). Procesos y experiencias en torno a los procesos de reproducción médicamente asistida. En M. Pecheny y M. Palumbo (comps.), *Esperar y hacer esperar. Escenas y experiencias en salud, dinero y amor* (pp. 99-124). Teseo Press.

Fainstein, C. (2020). Problemas del mientras tanto: espera y justicia en la causa "Mendoza". *Avá. Revista de Antropología*, (36), 165-193. https://ojs.ava.unam.edu.ar/index.php/files/article/view/142

Feinmann, J. P. (1991). *La astucia de la razón*. Norma.

Gasparini, G. (1995). On waiting. *Time and Society*, 4(1), 29-45. https://doi.org/10.1177/0961463X95004001002

Giddens, A. (1993). *Las nuevas reglas del método sociológico*. Amorrortu.

Göttlich, A. (2015). To Wait and Let Wait. Reflections on the Social Imposition of Time. *Schutzian Research*, *7*, 47-64. https://dx.doi.org/10.5840/schutz201574

Gutiérrez Pérez, J. (2014). *El sentido de la espera en la literatura del siglo XX*. Universidad de Valladolid. https://uvadoc.uva.es/handle/10324/8065

Hage, G. (2009). *Waiting*. Melbourne University Publishing.

Hansen, L. (2020). It's not even the leaders out here who have any say at all in how long they're gonna have to wait: A study of waiting time, power, and acceptance. *Time & Society, 29*(4), 1128-1149. https://doi.org/10.1177/0961463X20950983

Lahad, K. (2019). Stop waiting! Hegemonic and alternative scripts of single women's subjectivity. *Time & Society*, *28*(2), 499-520. https://doi.org/10.1177/0961463X16639324

Mann, M. (1991). Las sociedades como redes organizadas de poder. En M. Mann, *Las fuentes del poder social I* (pp. 13-59). Alianza.

Merton, R. (1992). Las duraciones esperadas socialmente: un estudio de casos sobre la formación de conceptos en sociología. En R. Ramos Torre (Ed.), *Tiempo y sociedad* (pp. 275-306). Centro de Investigaciones Sociológicas.

Montali, G. (2024). La espera: futuros próximos como inquietudes de coyuntura. *Cuadernos de Coyuntura*, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Córdoba, 9, 1-8. La espera. Futuros próximos como inquietudes de coyuntura – Cuadernos de Coyuntura

Pecheny, M. (2017). Introducción. En M. Pecheny y M. Palumbo (comps.), *Esperar y hacer esperar. Escenas y experiencias en salud, dinero y amor* (pp. 13-36). Teseo Press.

Pereyra, H. (2017). Trayectorias en busca de una córnea. En M. Pecheny y M, Palumbo (comps.), *Esperar y hacer esperar. Escenas y experiencias en salud, dinero y amor* (pp. 165-184). Teseo Press.

Pickering, L. (2016). 'Waiting for chronic': *Time, cannabis and counterculture in Hawai'i. Time & Society, 25*(3), 450-470. https://doi.org/10.1177/0961463X16631770

Popitz, H. (2019). *Fenómenos del poder.* Fondo de Cultura Económica.

Ramos Torre, R. (2017). *Futuros sociales en tiempos de crisis. Arbor, 193*(784), a378. https://doi.org/10.3989/arbor.2017.784n2001

Romano, Claude (2011). Esperar. *Franciscanum*, 33(156), 331-355.

Ruiz-Estramill, Ivana (2018). A la espera. Los solicitantes de asilo en el Estado Español. *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, *55*, 45-59. https://ekoizpen-zientifikoa.ehu.eus/documentos/6421d4e77eed003a9ca74f5f

Sacheri, E. (2007). *¡Te conozco, Mendizábal!* Alfaguara.

Saítta, S. (2000). *El escritor en el bosque de ladrillos: Una biografía de Roberto Arlt. Buenos Aires.* Editorial Sudamericana.

Schwartz, B. (1974). *Queuing and Waiting: Studies of the Social Organization of Access and Delay.* Chicago University Press.

---. (1992). Colas, prioridades y proceso social. En R. Ramos Torre (Ed.), *Tiempo y sociedad* (pp. 307-324). Centro de Investigaciones Sociológicas.

Scribano, A. (2010). Primero hay que saber sufrir…!!! Hacia una sociología de la 'espera' como mecanismo de soportabilidad social. En A. Scribano, Adrián y P. Lisdero (comps.), *Sensibilidades en juego: miradas múltiples desde los estudios sociales de los cuerpos y las emociones* (pp.169-192). Centro de Estudios Avanzados.

Schütz, A. (1974). La teoría de la intersubjetividad de Scheler y la tesis general del 'alter ego'. En A. Schütz, *El problema de la realidad social* (pp. 151-174). Amorrortu.

Scott, J. (1994). Power: *Critical Concepts.* Routledge.

Svampa, M. L. (2014). Notas sobre la promesa en el pensamiento de Hannah Arendt y Fiedrich Nietzche. *Tópicos. Revista de Filosofía, 46*, 75-93. https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v65n160.56686

Turnbull, S. (2015). 'Stuck in the middle': Waiting and uncertainty in immigration detention. *Time & Society, 25*(1), 61-79. https://doi.org/10.1177/0961463X15604518

Voyanov, A. (2014). Approaches to Waiting in Mobility Studies. Utilization, conceptualization, Historicization. *Mobility in History*, 5(1), https://doi.org/10.3167/mih.2014.050107

Weber, M. (2014). *Economía y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica.

Sobre los autores:

Javier Cristiano. Investigador Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina), Profesor Titular de Teoría Sociológica en la Universidad Nacional de Córdoba (UNC) y Coordinador del Grupo de Estudios sobre Tiempo, Capitalismo y Sociedad (Facultad de Ciencias Sociales, UNC). Es Doctor por la Universidad Complutense de Madrid y sus principales áreas de investigación son los problemas de la Teoría Sociológica Clásica y Contemporánea, la Sociología del tiempo y las relaciones entre tiempo social y capitalismo. ORCID: 0000-0001-5731-7269.

Guido Montali. Profesor Asistente en la carrera de Sociología de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC) e integrante del Grupo de Estudios sobre Tiempo, Capitalismo y Sociedad (Facultad de Ciencias Sociales, UNC). Es Licenciado en Sociología por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Doctor en Estudios Sociales de América Latina por la UNC. Sus áreas de investigación son la sociología política y la sociología del tiempo. ORCID: 0000-0002-4538-711X.

Pléyade 37 / enero - junio (2026)
online ISSN 0719-3696 / ISSN 0718-655X
pp. 235 - 260

Hacia una comprensión de lo político: trayectorias teóricas y metodológicas de la antropología política

Toward an Understanding of the Political: Theoretical and Methodological Pathways in Political Anthropology

Para uma compreensão do político: percursos teóricos e metodológicos da Antropologia Política

Claudio Espinoza
Universidad Academia de Humanismo Cristiano

Resumen

Este artículo examina las trayectorias teóricas y metodológicas de la antropología política, analizando "lo político" como una dimensión constitutiva de la vida social. A través de un recorrido secuencial, se aborda la evolución de la disciplina desde sus precursores decimonónicos y el debate sobre el contrato social hasta las perspectivas contemporáneas centradas en el poder, la resistencia y la reflexividad antropológica. Se analiza la transición del estructural-funcionalismo, enfocado en el orden y los sistemas segmentarios, hacia el enfoque procesual que prioriza el conflicto y la acción social. Asimismo, se integran los aportes del neoevolucionismo y la ecología cultural en la clasificación de organizaciones políticas. Finalmente, el texto destaca la capacidad de la disciplina para cuestionar los supuestos universalistas occidentales identificando dinámicas de dominación y transformación en ámbitos que trascienden las instituciones formales, como el parentesco y la religión.

Palabras clave: Antropología política, teoría, método.

Abstract

This article examines the theoretical and methodological trajectories of political anthropology, analyzing "the political" as a constitutive dimension of social life. Through a chronological overview, it addresses the evolution of the discipline from its nineteenth-century precursors and the debate on the social contract to contemporary perspectives centered on power, resistance, and anthropological reflexivity. It analyzes the transition from structural-functionalism—which focused on order and segmentary systems—to a process-oriented approach that prioritizes conflict and social action. Furthermore, it integrates the contributions of neo-evolutionism and cultural ecology into the classification of political organizations. Finally, the text highlights

the discipline's ability to challenge Western universalist assumptions, identifying dynamics of domination and transformation in spheres that transcend formal institutions, such as kinship and religion.

Keywords: Political anthropology, theory, method.

Resumo

Este artigo examina as trajetórias teóricas e metodológicas da antropologia política, analisando "o político" como uma dimensão constitutiva da vida social. Através de um percurso sequencial, aborda-se a evolução da disciplina, desde os seus precursores do século XIX e o debate sobre o contrato social até às perspetivas contemporâneas centradas no poder, na resistência e na reflexividade antropológica. Analisa-se a transição do estrutural-funcionalismo, centrado na ordem e nos sistemas segmentares, para a abordagem processual que privilegia o conflito e a ação social. Além disso, integram-se os contributos do neoevolucionismo e da ecologia cultural na classificação das organizações políticas. Por fim, o texto destaca a capacidade da disciplina para questionar os pressupostos universalistas ocidentais, identificando dinâmicas de dominação e transformação em âmbitos que transcendem as instituições formais, como o parentesco e a religião.

Palavras-chave: Antropologia política, teoria, método.

Recibido: 03 de junio 2026
Aceptado: 22 de junio 2026

Introducción

Tal como ocurre en diversos ámbitos de las ciencias sociales, la definición de la antropología política constituye aún hoy un objeto de debate. Las categorías de disciplina, subdisciplina, campo o área de estudio son recurrentemente utilizadas para delimitar su alcance sin que exista consenso respecto de cuál de ellas resulta más adecuada. Esta dificultad responde, en gran medida, a la heterogeneidad de los fenómenos sobre los cuales ha puesto su mirada. En efecto, la variedad de objetos, prácticas y relaciones que la antropología política ha incorporado a su radio de observación ha contribuido a tensionar y reformular las nociones más tradicionales de lo político. Así, su propio desarrollo histórico ha complejizado los debates teóricos en torno a este ámbito, ampliado sus fronteras analíticas y problematizado sus definiciones, límites y formas de manifestación en la vida social. De allí que resulte necesario establecer algunos criterios generales que permitan delimitar su ámbito.

Una primera aproximación podría definirla como el estudio antropológico de lo político, es decir, como la aplicación de los enfoques, conceptos, preguntas, teorías y métodos de la antropología al análisis de lo político. Sin embargo, esta definición exige precisar qué se entiende por lo político, para lo cual creemos que resulta especialmente útil la distinción propuesta por Mouffe (2007) entre la política y lo político. Mientras la primera remite al conjunto de prácticas, instituciones y formas de organización visibles que estructura la vida pública, lo político refiere a un elemento más profundo, al modo en que se instituye la sociedad que, en este caso, Mouffe relaciona con el antagonismo y el conflicto.

En este escenario, la antropología política se interesa tanto por las manifestaciones visibles de la organización política como por aquellos fundamentos que las hacen posibles, cuestión que responde a una característica central de la disciplina: su vocación holística, que privilegia el análisis del conjunto y se resiste al análisis de partes separadas. Por esta razón, más que constituir una disciplina autónoma o subdisciplina, la antropología política puede ser entendida como un campo de la antropología social, definido por una problemática particular, pero inseparable de los enfoques teóricos y metodológicos más amplios de la disciplina.

A partir de este marco general, el objetivo de este artículo es ofrecer una visión secuencial de las diversas formas con que la antropología ha abordado el estudio de lo político, desde los aportes de sus precursores hasta las perspectivas contemporáneas centradas en el poder, la resistencia y la reflexividad antropológica. En este recorrido destaca tanto la capacidad de la disciplina para cuestionar los supuestos universalistas de la tradición occidental como su contribución al reconocimiento de dimensiones políticas presentes en ámbitos que trascienden las instituciones consideradas formalmente políticas. Para ello se

examinan algunos de los principales conceptos, debates y enfoques que han configurado el desarrollo de la antropología política, comenzando por la delimitación de su objeto de estudio y la comprensión de lo político como dimensión constitutiva de la vida social; continuando con las discusiones clásicas sobre el contrato social, el intercambio y las contribuciones del evolucionismo decimonónico; analizando posteriormente los paradigmas que marcaron la consolidación de la disciplina, desde el estructural-funcionalismo y los sistemas políticos segmentarios hasta las perspectivas centradas en el conflicto, los procesos políticos y la acción social; abordando asimismo los aportes del neoevolucionismo y la ecología cultural para comprender la diversidad de formas de organización política; y culminando con el examen de las corrientes más contemporáneas que estudian las relaciones de poder, las prácticas de resistencia y los desafíos éticos y epistemológicos de la investigación antropológica. El fin es resaltar la vigencia de este campo para comprender las dinámicas de dominación, negociación y transformación que atraviesan las sociedades actuales[1].

La construcción antropológica de lo político

En sus comienzos, la antropología se preguntó por las llamadas "sociedades salvajes" o "primitivas". La experiencia lejana y exótica fue su primer y más claro destino. La alteridad radical se impuso rápidamente como su objeto inicial y, al mismo tiempo, fue su principal fuente de constitución, una experiencia que contribuyó de manera notable a su configuración como disciplina científica.

El contacto con formas de organización social distintas a las occidentales permitió que prontamente se produjera una descentralización de sus perspectivas y un progresivo abandono de su etnocentrismo, con lo cual se abrieron otras posibilidades de interpretación de los fenómenos socioculturales, entre ellos los políticos. Así, por ejemplo, se cuestionó rápidamente la identificación exclusiva entre política y Estado, con la demostración de que numerosas sociedades carentes de instituciones estatales poseen mecanismos complejos de autoridad, regulación y resolución de conflictos. De este modo, la disciplina contribuyó a ampliar el campo de lo político más allá de los límites de la política formal al incorporar experiencias históricas y culturales diversas.

Uno de los aportes fundamentales de la antropología política ha sido su perspectiva intercultural y comparativa. Como ha señalado Gledhill (2000), la

[1] Este artículo se basa en los contenidos desarrollados en la primera parte del curso *Introducción a la Antropología Política,* impartido en la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. La segunda y tercera parte del curso abordan problemáticas más contemporáneas, entre ellas los movimientos indígenas y feministas, los aportes de la producción antropológica latinoamericana, así como la antropología del Estado y la antropología jurídica. Estos temas, si bien forman parte del programa general del curso, no son objeto de análisis del presente artículo.

relevancia de la disciplina no radica únicamente en su metodología etnográfica, sino también en su capacidad para analizar las realidades sociales bajo marcos de referencia intercultural que trascienden las premisas de la modernidad occidental. Esta aproximación permitió examinar fenómenos frecuentemente ignorados por otras disciplinas y cuestionar las pretensiones universalistas de las ciencias sociales desarrolladas a partir de la experiencia europea. En consecuencia, la antropología no solo contribuyó a comprender las sociedades tradicionalmente consideradas "otras", sino también a desarrollar análisis críticos de las ideologías y relaciones de poder presentes en las mismas sociedades occidentales.

Esta apertura analítica fue identificada por Balandier (2005 [1967]) como una de las contribuciones fundacionales de la antropología política. El estudio de las formas políticas no occidentales permitió reconocer que lo político no se restringe a la existencia de aparatos estatales ni a las instituciones formales de gobierno, sino que puede manifestarse a través de múltiples configuraciones sociales. Aunque las primeras corrientes antropológicas conservaron importantes sesgos etnocéntricos, la disciplina avanzó progresivamente hacia una comprensión más amplia y plural de las expresiones del poder y la autoridad.

Entre los rasgos distintivos de la antropología política destacan su énfasis empírico, comparativo, crítico y holístico (Cañedo, 2011). Frente a las aproximaciones normativas de la filosofía política clásica, centradas en cómo deberían organizarse las sociedades, los antropólogos privilegiaron el estudio de las prácticas e instituciones efectivamente existentes. Este énfasis empírico, sustentado en la investigación etnográfica, permitió analizar las formas concretas mediante las cuales se construyen y reproducen las relaciones de poder en distintos contextos socioculturales.

Asimismo, el enfoque holístico constituye una de las características más distintivas de la disciplina. La antropología se resiste a fragmentar la realidad social en compartimentos estancos y reconoce que fenómenos como la política, la religión, la economía o el parentesco se encuentran profundamente interrelacionados (Luque, 1996). Esta perspectiva encuentra uno de sus antecedentes más relevantes en la noción de hecho social total propuesta por Marcel Mauss (2009 [1924]), cuya obra contribuyó decisivamente a ampliar el ámbito de lo político más allá de las instituciones formalmente reconocidas como tales.

Esta concepción holística fue objeto de la célebre crítica formulada por David Easton en 1959, cuando cuestionó la autonomía de la antropología política por su incapacidad para distinguir claramente los sistemas políticos de otros subsistemas sociales. Sin embargo, autores como Cohen (1979 [1969]), Smith (1979) o Colson (1979), sostuvieron que aquello que Easton consideraba una debilidad constituía la principal fortaleza de la disciplina. En las sociedades estudiadas por los/as antropólogos/as, las relaciones de poder se expresan a

través de instituciones como el parentesco, la religión o los rituales, por lo que aislar artificialmente la política de estos ámbitos implica perder de vista los mecanismos concretos mediante los cuales opera el poder y la autoridad. Así, la antropología mostró que lo político actúa también en ámbitos aparente y formalmente no políticos.

La indelimitación de lo político: el ensayo sobre el don[2]

Uno de los aportes más significativos de la antropología política es haber contribuido a la ampliación del ámbito de lo político. Los antropólogos se han negado, implícita y explícitamente, a seccionar las realidades socioculturales de un modo arbitrario. En esta esfera, la obra de Mauss ocupa un lugar central. Su *Ensayo sobre el don* constituye, en efecto, una reflexión fundamental sobre la naturaleza de los vínculos políticos a través de su análisis de los sistemas de reciprocidad. Mauss mostró que las relaciones de poder, alianza y cohesión social pueden organizarse mediante mecanismos distintos a los del Estado.

La relevancia política del don se aprecia con claridad al contrastar la propuesta de Mauss con la teoría del contrato social de Thomas Hobbes. Como se recordará, para Hobbes (2017 [1651]), la condición originaria de la humanidad es un estado de naturaleza caracterizado por la guerra de todos contra todos. La superación de esta situación requiere la celebración de un contrato social mediante el cual los individuos transfieren parte de sus derechos a una autoridad soberana encargada de garantizar la paz y el orden. En consecuencia, la existencia de un poder centralizado constituye la condición necesaria para la vida política.

Mauss (2009 [1924]) parte de una premisa similar al reconocer que las relaciones entre grupos pueden estar marcadas por la hostilidad y el conflicto. Sin embargo, su explicación sobre el origen de la cooperación social difiere radicalmente de la formulada por Hobbes. Según la interpretación desarrollada posteriormente por Sahlins (1983 [1974]), el sistema de dones opera como un equivalente primitivo del contrato social. A través de las obligaciones de dar, recibir y devolver, los grupos establecen vínculos de reciprocidad que transforman la potencial confrontación en relaciones de alianza, solidaridad y reconocimiento mutuo. El intercambio funciona, así, como un mecanismo generador de paz social sin necesidad de una autoridad superior que monopolice la coerción.

La diferencia fundamental entre ambas concepciones radica en la naturaleza del vínculo político que producen. Mientras el contrato hobbesiano implica la transferencia de derechos a un soberano que se sitúa por encima de los individuos, el don mantiene la autonomía de las partes involucradas. La reciprocidad

[2] El análisis político de la obra de Mauss se encuentra en Sahlins (1983 [1974]). Una mirada complementaria y sobre la cual se basa este apartado se puede encontrar en Espinoza (2024).

no disuelve a los grupos en una unidad política superior ni exige la renuncia a su capacidad de acción; por el contrario, preserva su independencia al tiempo que establece obligaciones mutuas que favorecen la cooperación. En este sentido, el intercambio constituye una forma de contrato político basada en la interdependencia antes que en la subordinación.

Por último, podría decirse que el análisis de Mauss demuestra que la paz, la integración social y la regulación de los conflictos pueden alcanzarse mediante formas de organización sustentadas en la reciprocidad y no necesariamente en la autoridad centralizada (Espinoza, 2024). De este modo, el *Ensayo sobre el don* representó una contribución decisiva a la ampliación antropológica del campo de lo político, al mostrar que las relaciones de intercambio constituyen también mecanismos fundamentales de organización y acción política.

Precursores de la antropología política: evolucionismo y pensamiento crítico del siglo XIX

Aunque la antropología política suele situar su consolidación disciplinaria en 1940 con la publicación de *African Political Systems* (Fortes & Evans-Pritchard, 2010 [1940]) y *The Nuer* (Evans-Pritchard, 1977 [1940]), sus fundamentos intelectuales se remontan al siglo XIX. Diversos pensadores desarrollaron conceptos que posteriormente serían esenciales para el estudio comparativo de las formas de organización política, con los que contribuyeron a cuestionar las categorías políticas occidentales y a reconocer la diversidad de estructuras sociales existentes más allá del estado moderno.

Como ha mostrado Palerm (1974), entre sus principales precursores destacan, por una parte, los pensadores socialistas y críticos de la sociedad industrial, como Saint-Simon, Owen, Proudhon y Bakunin. Frente a las corrientes positivistas y evolucionistas que identificaban el progreso con el desarrollo capitalista y la expansión occidental, estos autores denunciaron las desigualdades producidas por la industrialización y cuestionaron instituciones como la propiedad privada, el estado y las formas jerárquicas de autoridad[3]. Por otra parte, antropólogos y juristas evolucionistas realizaron aportes decisivos al estudio de la organización política en sociedades no occidentales. Henry Maine sostuvo que las sociedades primitivas se estructuraban principalmente sobre la base del parentesco y que la evolución histórica implicaba una transición hacia formas de organización territorial (Harris, 1979). Morgan (1993 [1877]) profundizó esta perspectiva al distinguir entre sistemas sustentados en vínculos de parentesco (societas) y aquellos organizados en torno al territorio y la propiedad (civitas). A

[3] Por supuesto, la obra de Marx ocupa un lugar destacado en los trabajos de Ángel Palerm, cuestión que analiza en el libro Antropología y marxismo (Palerm, 1998 [1980]). Para este tema también se recomienda revisar el trabajo de Patterson (2014): *Karl Marx, antropólogo.*

pesar de los límites etnocéntricos de sus planteamientos, ambos autores demostraron que las sociedades sin Estado poseían mecanismos complejos de organización política y que el parentesco podía constituir un principio fundamental de articulación social y ejercicio del poder, de allí que los estudios del parentesco se volvieran una piedra angular del conocimiento antropológico.

En conjunto, estos antecedentes sentaron las bases para el desarrollo de la antropología política al ampliar el campo de análisis más allá de las instituciones estatales, cuestionar los supuestos universalistas de la tradición occidental y mostrar que la diversidad de formas políticas constituye una característica fundamental de la experiencia humana.

El hito fundacional: el estructural-funcionalismo y el nacimiento de la antropología política contemporánea

Como se señaló, la publicación de *African Political Systems* y *The Nuer* marcó la consolidación de un campo especializado dentro de la antropología social y estableció una agenda de investigación que influiría decisivamente en las décadas posteriores.

Este proceso coincidió con un escenario más amplio de especialización disciplinaria (Lewellen, 2003). Frente al carácter generalista de la antropología decimonónica, representada por autores que aspiraban a estudiar integralmente todas las dimensiones de la vida humana, la creciente acumulación de información etnográfica y la profesionalización de la disciplina impulsaron la formación de campos específicos. En este contexto, el estudio sistemático de la organización política adquirió autonomía como área de investigación.

La consolidación de este nuevo campo estuvo estrechamente vinculada al predominio del estructural-funcionalismo británico, en particular a la influencia de Alfred R. Radcliffe-Brown. Inspirado en la sociología de Durkheim, este enfoque abandonó las preocupaciones evolucionistas por los orígenes históricos de las instituciones y concentró su atención en el análisis de las estructuras sociales y las funciones que estas cumplían para la estabilidad del conjunto social. Las sociedades eran concebidas como sistemas integrados, cuyos distintos componentes contribuían al mantenimiento del orden, de manera análoga a los órganos de un organismo vivo.

Dentro de este paradigma, el concepto de estructura social ocupó una posición central. Radcliffe-Brown (1986 [1952]) la definió como una red relativamente estable de relaciones sociales institucionalizadas que articulan a los individuos dentro de una totalidad organizada. Desde esta perspectiva, ningún elemento podía comprenderse de forma aislada, ya que cada institución adquiría sentido únicamente en relación con el sistema social del cual formaba parte. Este enfoque resultó particularmente influyente en el estudio comparativo del

parentesco y, posteriormente, en las formas de organización presentes en sociedades no occidentales.

Las investigaciones africanistas desarrolladas durante las décadas de 1930 y 1940 proporcionaron el principal terreno empírico para la aplicación de estos planteamientos. Sin embargo, este contexto estuvo profundamente condicionado por la expansión colonial británica. Gran parte de los estudios etnográficos eran financiados o promovidos por administraciones interesadas en comprender las sociedades sometidas a su dominio, sobre todo bajo las estrategias de gobierno indirecto. Esta vinculación entre conocimiento antropológico y administración colonial fue posteriormente objeto de importantes críticas (Asad, 2007 [1973]).

En el prefacio de la edición de *African Political Systems*, Radcliffe-Brown (2010 [1940]) formuló una de las definiciones más influyentes de la política en la antropología temprana. Según su planteamiento, la organización política correspondería a aquel aspecto de la organización social relacionado con el mantenimiento del orden dentro de un territorio mediante el ejercicio organizado de la autoridad y el uso, o la posibilidad de uso, de la fuerza física. Esta definición, claramente influida por la sociología de Max Weber, permitió delimitar un campo específico de análisis y ofreció herramientas para comparar diferentes sistemas políticos.

No obstante, esta perspectiva también presentó importantes limitaciones. Al concebir la política fundamentalmente como un mecanismo de mantenimiento del orden, el estructural-funcionalismo tendió a privilegiar la estabilidad por sobre el conflicto y el cambio social. Las sociedades fueron representadas con frecuencia como sistemas equilibrados que reaccionaban frente a las perturbaciones restaurando su funcionamiento normal. Esta visión dificultó la comprensión de las tensiones, disputas e intereses contrapuestos que atraviesa toda organización política y que posteriormente serían incorporados por enfoques centrados en el conflicto y la acción social.

Otra crítica relevante refiere al sesgo etnocéntrico presente en buena parte de los estudios. Aunque la antropología contribuyó a descentralizar la mirada occidental al reconocer la existencia de formas políticas más allá del Estado, muchos de sus primeros análisis continuaron utilizando categorías derivadas de la experiencia europea moderna. Conceptos como autoridad, ley, territorio o coerción fueron empleados como criterios universales para definir la política y evaluar a otras sociedades en función de su proximidad o distancia respecto del modelo estatal occidental.

Esta tendencia se expresó, por ejemplo, en la noción de "sociedades sin Estado", categoría que definía determinadas formas de organización política a partir de aquello que aparentemente les faltaba, en lugar de comprenderlas desde sus propias lógicas institucionales. Posteriormente, autores como Pierre Clastres (2019 [1974]) cuestionaron esta perspectiva al argumentar que muchas socieda-

des no carecían de organización política, sino que desarrollaban mecanismos específicos destinados precisamente a impedir la concentración coercitiva del poder.

A pesar de estas limitaciones, el estructural-funcionalismo realizó contribuciones decisivas para la consolidación de la antropología política. Proporcionó los primeros marcos conceptuales sistemáticos para el estudio comparativo de las instituciones políticas, demostró la existencia de formas complejas de organización en sociedades no estatales y abrió un campo de investigación que posteriormente sería enriquecido por perspectivas más sensibles al conflicto, la historia, la agencia y las relaciones de poder.

Ahora bien, atendiendo más directamente a los aportes de *African Political Systems*, es necesario destacar la elaboración de una tipología que distinguía entre sociedades con autoridad centralizada e instituciones administrativas y jurídicas, consideradas formas tempranas de Estado, y sociedades sin autoridad centralizada o "acéfalas", en las que la regulación política descansaba en grupos de parentesco y descendencia. Esta clasificación permitió demostrar que el orden político podía mantenerse tanto mediante instituciones estatales como a través de mecanismos sociales descentralizados.

En este marco, el parentesco adquirió un papel central en el análisis político. Fortes y Evans-Pritchard mostraron que, en particular en las sociedades sin Estado, las relaciones de filiación y descendencia constituían la base de la organización política. De este enfoque surgió uno de los conceptos más influyentes de la antropología política clásica: el linaje segmentario (Evans-Pritchard, 1977 [1940]). Los estudios sobre los nuer y los tallensi evidenciaron que la cohesión social podía sostenerse mediante sistemas de oposición complementaria, en los que distintos segmentos se fusionaban o escindían según las circunstancias del conflicto[4]. Evans-Pritchard describió este fenómeno como el sistema de fusión-fisión que operaba en la sociedad nuer, caracterizada como una "anarquía ordenada", determinada por la ausencia de una autoridad central y la existencia de mecanismos sociales capaces de preservar el equilibrio colectivo.

Más allá de las críticas y complementos que fue teniendo la obra a través de los años, esta tuvo un impacto duradero al demostrar la existencia de formas de organización política que no dependían de estructuras administrativas, jurídicas o militares centralizadas. Asimismo, abrió el camino hacia enfoques que, en las décadas siguientes, desplazarían la atención desde las estructuras y funciones hacia los procesos, los conflictos y las dinámicas de cambio social.

[4] Para quienes no estén relacionados con la literatura antropológica, hay que señalar que los nuer, del sur de Sudán, y los tallensi, de Ghana, son dos sociedades africanas sin Estado que resultaron fundamentales para el desarrollo de la antropología política del siglo XX. Estudiados por E. E. Evans-Pritchard y Meyer Fortes, respectivamente, sirvieron de modelos etnográficos para definir los sistemas políticos segmentarios y de linaje. Su análisis demostró que el orden, la justicia y la cohesión social pueden mantenerse eficazmente mediante el parentesco y la religión, sin necesidad de un gobierno centralizado.

De la estabilidad estructural al análisis de los procesos políticos: Gluckman y Leach como figuras de transición

A partir de la década de 1950, la antropología política comenzó a experimentar una transformación significativa que cuestionó algunos de los supuestos del estructural-funcionalismo. Aunque este paradigma había contribuido a la consolidación del campo, diversos autores comenzaron a señalar sus limitaciones para comprender el conflicto, el cambio histórico y la acción de los individuos. En este contexto emergieron figuras entre las que destacan Max Gluckman, Edmund Leach y, posteriormente, Victor Turner. Sus aportes permitieron desplazar la atención desde los sistemas políticos concebidos como estructuras estables hacia el análisis de los procesos políticos, las tensiones sociales y las dinámicas de transformación.

Max Gluckman desempeñó un papel fundamental en este tránsito. Formado en la tradición estructural-funcionalista y vinculado a la Escuela de Manchester, desarrolló una perspectiva que incorporó el conflicto como elemento constitutivo de la vida social. A diferencia de los enfoques clásicos, que tendían a enfatizar el equilibrio y la cohesión, Gluckman (2009 [1955]) sostuvo que las fracturas internas, las disputas y las divergencias de intereses no representaban anomalías del sistema, sino mecanismos a través de los cuales este se reproducía y mantenía su integración.

Su formación en antropología y derecho, así como su experiencia en el África colonial y poscolonial, orientaron sus investigaciones hacia el estudio de las relaciones de poder, el orden jurídico y los procesos de cambio social. En obras como *Costumbre y conflicto en África* (2009 [1955]) y *Orden y rebelión en África tribal* (1963), mostró que los conflictos podían desempeñar funciones integradoras al canalizar tensiones y reafirmar principios compartidos. En esta línea formuló el concepto de "rituales de rebelión", mediante el cual explicó cómo determinadas prácticas rituales permitían la expresión pública de la disidencia sin poner en cuestión el orden social en su conjunto (Gluckman, 2009 [1955]).

Otro aporte fue su crítica al carácter ahistórico del estructural-funcionalismo. En sus estudios sobre los zulúes incorporó explícitamente la dimensión histórica para analizar las transformaciones producidas por el colonialismo (Gluckman, 1958 [1940]). Esta preocupación por el cambio lo llevó a examinar simultáneamente procesos de cooperación y oposición, con lo que mostró que ambos podían coexistir dentro de una misma formación social. Asimismo, elaboró conceptos como facción, vínculos cruzados, roles interjerárquicos y oposición complementaria, herramientas analíticas destinadas a comprender situaciones caracterizadas por relaciones complejas de dominación y negociación.

Particular relevancia tuvo su noción de análisis situacional, desarrollada en el célebre estudio Análisis de una situación social en la Zululandia moderna

(1958 [1940]). A partir de la observación detallada de acontecimientos concretos, Gluckman propuso examinar cómo los individuos actuaban en contextos específicos, articulando intereses, normas y relaciones de poder. Este enfoque dio origen al denominado método del caso extendido, una estrategia metodológica que permitió vincular situaciones locales con procesos sociales e históricos más amplios.

En sus investigaciones sobre el colonialismo, Gluckman cuestionó las interpretaciones que concebían colonizadores y colonizados como entidades separadas. Argumentó, por el contrario, que ambos formaban parte de una misma unidad social caracterizada por relaciones simultáneas de cooperación, dependencia y conflicto. De este modo, puso de relieve la naturaleza relacional del poder y la complejidad de las sociedades coloniales, anticipando preocupaciones que posteriormente adquirirían gran relevancia en la antropología política.

Junto con Gluckman, Edmund Leach contribuyó a la superación del paradigma estructural-funcionalista. Formado inicialmente con Malinowski y especializado en el estudio de las sociedades del sudeste asiático, Leach cuestionó la idea de que las sociedades constituyeran sistemas naturalmente equilibrados. Su obra más influyente, *Sistemas políticos de la Alta Birmania* (1964), representó una crítica directa a la concepción orgánica de la sociedad heredada de Radcliffe-Brown.

Leach argumentó que el equilibrio social no era una condición empíricamente observable, sino una construcción analítica elaborada por los investigadores. Desde esta perspectiva, distinguió entre la realidad social concreta y los modelos conceptuales utilizados para interpretarla. Mientras las prácticas efectivas de los actores se caracterizan por la variabilidad, la contradicción y el cambio, los modelos teóricos tienden a simplificar dicha complejidad mediante esquemas abstractos de organización.

A partir de su trabajo entre los kachin de Birmania, Leach (1964) mostró que una misma sociedad podía contener múltiples formas de organización política coexistentes. Identificó tres modelos ideales –gumlao, gumsa y shan– correspondientes, respectivamente, a sistemas igualitarios, intermedios y jerárquicos. Lejos de constituir estructuras estables, estos modelos representaban posiciones dentro de un proceso dinámico de transformación permanente. De esta manera, la vida política aparecía marcada por tensiones, desplazamientos y disputas orientadas a la obtención de poder y prestigio.

Uno de los aportes más innovadores de Leach consistió en otorgar un papel central a las decisiones estratégicas de los individuos. Frente a las interpretaciones que explicaban la acción social principalmente por la obediencia a normas estructurales, sostuvo que los actores seleccionan entre diversas alternativas de acción en función de intereses concretos y objetivos políticos. Esta perspectiva introdujo una visión más dinámica de la agencia y abrió el camino para enfoques posteriores centrados en la acción social y los procesos políticos.

Asimismo, Leach redefinió el significado antropológico del ritual. Más que expresar una unidad social preexistente, los rituales constituyen formas simbólicas mediante las cuales se representan y legitiman posiciones diferenciales de poder y estatus. En consecuencia, las creencias y prácticas rituales reflejan concepciones específicas sobre la distribución de la autoridad y las relaciones de dominación.

En conjunto, las contribuciones de Gluckman y Leach marcaron una transición decisiva en la antropología política. Ambos cuestionaron la imagen de las sociedades como sistemas estáticos y autosuficientes, incorporando el conflicto, la historia, la acción individual y el cambio social como dimensiones centrales del análisis. Gracias a estos aportes, la disciplina avanzó desde el estudio de las estructuras políticas hacia la comprensión de los procesos mediante los cuales el poder es negociado, disputado y transformado en contextos sociales concretos.

El enfoque procesual y la redefinición de la política como proceso

Durante las décadas de 1950 y 1960, la antropología política experimentó una profunda transformación teórica que condujo al progresivo abandono de varios de los supuestos fundamentales del estructural-funcionalismo. La crítica a la noción de equilibrio social, concebida como principio organizador de las sociedades, abrió paso a nuevas perspectivas que privilegiaron el estudio de los procesos políticos, las disputas por el poder y las dinámicas de transformación social.

La formulación más sistemática de esta nueva orientación apareció en *Political Anthropology: An Introduction* (Swartz, Turner y Tuden, 2020 [1966]). Este texto marcó un punto de inflexión al proponer que la política debía entenderse principalmente como un proceso y no como una estructura. El interés analítico se desplazó, entonces, desde las instituciones y organizaciones formales hacia las prácticas mediante las cuales individuos y grupos buscan influir en las decisiones colectivas, movilizar apoyos y alcanzar objetivos públicos.

Un antecedente fundamental de esta reformulación fue el trabajo de Smith que cuestionó la suficiencia de las tipologías elaboradas por el estructual-funcionalismo para comprender la complejidad de la vida política. Según su planteamiento, la atención exclusiva a las estructuras impedía captar adecuadamente los procesos mediante los cuales se ejerce el gobierno. Para superar esta limitación introdujo el concepto de government entendido como el proceso mediante el cual se dirigen y regulan los asuntos públicos de una colectividad (Smith, 1977).

Smith distinguió entre dos dimensiones complementarias del gobierno. La primera corresponde al componente político, integrado por las actividades orientadas a influir en la toma de decisiones colectivas. La segunda corresponde al componente administrativo, encargado de ejecutar e implementar dichas decisiones. Mientras el componente político debe analizarse en términos de poder y competencia, el administrativo requiere ser comprendido a partir de conceptos como autoridad y jerarquía. Desde esta perspectiva, gobernar implica una combinación dinámica entre poder y autoridad, lo que desplaza el análisis desde las instituciones formales hacia las prácticas concretas mediante las cuales se organizan los asuntos públicos.

Sobre estas bases, Swartz, Turner y Tuden (2020 [1966]) propusieron una definición de la política centrada en la búsqueda de fines públicos. Para estos autores, la acción política siempre se encuentra orientada hacia objetivos colectivos y se desarrolla en escenarios donde diferentes actores intentan influir en las decisiones que afectan a una comunidad. En consecuencia, la política debe entenderse como un ámbito de competencia, negociación y conflicto en torno a la distribución del poder.

Uno de los conceptos centrales de esta perspectiva es el poder, definido como la capacidad de asegurar la ejecución de decisiones colectivas. Sin embargo, los autores subrayaron que su ejercicio no depende exclusivamente de la coerción. Por el contrario, requiere de formas de apoyo social que permitan legitimar las decisiones y garantizar su cumplimiento. La legitimidad aparece así como un recurso político fundamental, ya que facilita la obediencia mediante la aceptación voluntaria de las decisiones por parte de los actores involucrados. Desde esta perspectiva, distinguieron entre poder coercitivo y poder consensual, destacando la importancia de la persuasión, el consenso y el apoyo colectivo para el funcionamiento de cualquier sistema político.

Otra innovación significativa del enfoque procesual fue el creciente interés por la acción individual. Mientras el estructural-funcionalismo privilegiaba el análisis de las estructuras sociales y de las funciones que estas desempeñaban para mantener el orden colectivo, los procesualistas dirigieron su atención hacia los actores concretos, sus estrategias, decisiones y formas de intervención en los procesos políticos. El estudio de la política pasó a centrarse en preguntas relativas a cómo los individuos construyen alianzas, movilizan recursos, negocian intereses y buscan alcanzar posiciones de poder.

Esta reorientación condujo también a una reformulación de la unidad de análisis. Frente a la tendencia clásica de estudiar grupos o sociedades concebidos como sistemas relativamente cerrados y coherentes, los autores procesualistas propusieron categorías más flexibles que permitieran captar la movilidad de los fenómenos políticos. En este contexto surgieron las nociones de campo y arena, conceptos asociados al trabajos de Turner (2002 [1974]).

El campo político hace referencia al conjunto de actores, relaciones e intereses involucrados en un proceso político determinado. Se trata de un espacio dinámico y cambiante donde diferentes individuos y grupos compiten, negocian o cooperan para influir en las decisiones colectivas. A diferencia de las unidades de análisis tradicionales, el campo político no se encuentra delimitado por fronteras étnicas, territoriales o institucionales fijas, sino por la propia dinámica del proceso estudiado. Esta noción permitió analizar fenómenos políticos caracterizados por la movilidad de los actores, la variabilidad de las alianzas y la constante transformación de los escenarios de poder.

De manera complementaria, la arena política designa un espacio más específico dentro del campo político donde se desarrollan enfrentamientos, negociaciones o decisiones concretas. Puede entenderse como el escenario en el que los actores interactúan directamente y donde las disputas adquieren una forma visible. Frederick Bailey (1969) refinó esta distinción al señalar que la arena política corresponde a contextos donde los actores comparten reglas reconocidas para la competencia, mientras que el campo político incluye situaciones más amplias en las que dichas reglas pueden encontrarse en disputa.

Junto a la teoría procesual se desarrolló una segunda vertiente conocida como teoría de la acción. Esta orientación concentró su atención en las estrategias desplegadas por individuos concretos para obtener, mantener o ampliar posiciones de poder. En este marco, los actores dejaron de ser concebidos como simples portadores de roles estructurales para ser analizados como agentes capaces de tomar decisiones y manipular recursos políticos. Uno de los aportes más influyentes de esta perspectiva fue el concepto de drama social elaborado por Victor Turner (2002 [1974], 1980). En su estudio sobre los ndembu, Turner analizó secuencias de conflicto y crisis protagonizadas por individuos específicos, mostrando cómo las tensiones acumuladas generan rupturas, reconfiguran alianzas y producen transformaciones en el orden político.

En conjunto, el enfoque procesual representó una ruptura decisiva con la tradición estructural-funcionalista. Frente al énfasis en la estructura, la función y el equilibrio, introdujo categorías como proceso, conflicto, poder, legitimidad, estrategia y negociación. Gracias a las contribuciones de Smith, Gluckman, Leach, Swartz, Turner, Tuden y Bailey, la antropología política amplió considerablemente su capacidad para comprender la dinámica del poder y los mecanismos mediante los cuales este es disputado, ejercido y transformado en contextos históricos concretos.

Neoevolucionismo, ecología cultural y clasificación de los sistemas políticos

Durante gran parte del desarrollo de la antropología política, la producción teórica estuvo dominada por la antropología social británica. Sin embargo, en paralelo surgieron otras tradiciones que contribuyeron de manera significativa al estudio de lo político. Entre ellas destaca la antropología norteamericana, particularmente a través de las corrientes del neoevolucionismo y la ecología cultural, las cuales introdujeron una perspectiva dinámica sobre el cambio sociopolítico y su relación con los sistemas de subsistencia.

Tras el predominio del particularismo histórico impulsado por Franz Boas, el evolucionismo decimonónico fue ampliamente cuestionado y prácticamente excluido de la antropología estadounidense. No obstante, a mediados del siglo XX surgió una nueva corriente que recuperó ciertos postulados evolucionistas, reformulándolos a la luz de las críticas previas. Los principales representantes de esta renovación fueron Leslie White y Julian Steward, considerados fundadores del neoevolucionismo y ecología cultural, respectivamente.

A diferencia del evolucionismo unilineal del siglo XIX, White y Steward rechazaron la idea de una única trayectoria universal de desarrollo. En su lugar propusieron múltiples líneas evolutivas mediante las cuales distintas sociedades podían alcanzar mayores niveles de complejidad. Ambos autores destacaron la relación entre transformaciones económicas y cambios en la organización política al observar que procesos como la intensificación agrícola favorecían fenómenos tales como la especialización productiva, la estratificación social, la propiedad privada y la centralización del poder.

Las diferencias entre ambos autores fueron, sin embargo, relevantes. White (2007 [1949]) concibió la evolución sociocultural como un incremento de la capacidad humana para captar y utilizar energía, y atribuyó a la tecnología un papel fundamental en la transformación social. Steward (2007 [1955]), por su parte, destacó la influencia de los sistemas de subsistencia y de las condiciones ambientales sobre la organización social y política.

Las críticas dirigidas a White por el aparente carácter generalizante de su teoría llevaron a Steward a formular el concepto de evolución multilineal. Posteriormente, Sahlins (2007 [1960]) distinguió entre evolución general y evolución específica. La primera hace referencia a la tendencia general de los sistemas socioculturales a incrementar su complejidad y capacidad adaptativa, mientras que la segunda se refiere a las trayectorias históricas particulares mediante las cuales cada sociedad concreta desarrolla dichas transformaciones. Esta distinción permitió superar las limitaciones del evolucionismo clásico y reconocer la diversidad de formas históricas que puede asumir el cambio sociocultural.

La influencia de White y Steward se proyectó sobre una generación de destacados antropólogos, entre ellos Marshall Sahlins, Elman Service, Eric Wolf, Roy Rappaport, Sidney Mintz y John Murra. En el ámbito específico de la antropología política, una de las contribuciones más influyentes provino de Service (1984 [1973]), quien desarrolló una tipología evolutiva de los sistemas políticos basada en cuatro formas principales de organización: bandas, tribus, jefaturas y estados.

Esta clasificación constituyó una continuación y ampliación de las tipologías ya presente en la antropología política británica, particularmente en la distinción formulada por Fortes y Evans-Pritchard entre sociedades con Estado y sociedades sin Estado. Sin embargo, el neoevolucionismo norteamericano profundizó este interés clasificatorio vinculándolo de forma explícita con procesos de cambio sociocultural y evolución política.

Un aporte complementario fue realizado por Sahlins (1979 [1963]) en su estudio comparativo sobre los sistemas políticos de Melanesia y Polinesia. En su conocido análisis de las figuras del "gran hombre" y el jefe, Sahlins mostró cómo distintas formas de liderazgo se relacionan con estructuras políticas diferenciadas. En las sociedades polinesias, el liderazgo se encuentra institucionalizado y asociado a linajes hereditarios que dan origen a sistemas jerárquicos y centralizados. En contraste, las sociedades melanesias presentan liderazgos construidos mediante logros personales, capacidad redistributiva, prestigio y carisma, que configuran estructuras segmentarias relativamente igualitarias. Estas observaciones permitieron establecer una relación entre formas de liderazgo y grados de centralización política. De este modo, las tipologías neoevolucionistas no solo describían formas organizativas, sino que explicaban procesos de transformación política asociados a cambios económicos y demográficos.

En esta clasificación, las categorías de bandas y tribus corresponden a sistemas políticos no centralizados. En ellas, el poder se distribuye entre familias, linajes y asociaciones diversas, sin instituciones gubernamentales especializadas ni monopolio legítimo de la coerción. La autoridad suele ser temporal, fragmentaria y dependiente del consenso colectivo. Las decisiones se adoptan por lo general mediante mecanismos participativos y las relaciones económicas se articulan principalmente a través de la reciprocidad.

En este contexto, los análisis de Clastres (2019 [1974]), autor de otra tradición intelectual, resultan especialmente relevantes. Según este autor, muchas sociedades no deben entenderse como sociedades sin Estado, sino como "sociedades contra el Estado", es decir, organizaciones que desarrollan mecanismos destinados a impedir la concentración del poder político. Desde esta perspectiva, el liderazgo no se basa en la coerción, sino en la representación de la voluntad colectiva y en la capacidad de generar consenso.

Por el contrario, las jefaturas y los estados constituyen sistemas políticos centralizados. En ellos, el poder se concentra en individuos o grupos específicos, lo que genera formas de estratificación social y jerarquización política. Estas sociedades presentan mayores densidades demográficas, sistemas económicos basados en la redistribución y estructuras administrativas más complejas.

Las jefaturas se caracterizan por la existencia de líderes con autoridad relativamente estable y cierto grado de poder coercitivo, aunque todavía limitado. La redistribución económica suele organizarse en torno a la figura del jefe, cuya legitimidad depende tanto de su capacidad de liderazgo como de su función integradora. En los estados, en cambio, la centralización política alcanza su máxima expresión mediante instituciones burocráticas especializadas, sistemas legales formalizados y el monopolio legítimo del uso de la fuerza. La comparación sistemática de estos tipos políticos muestra correlaciones significativas entre formas de subsistencia, liderazgo, integración social, intercambio económico y estratificación. Las bandas suelen asociarse a economías de caza y recolección; las tribus a la horticultura y el pastoreo; las jefaturas a formas de agricultura extensiva y redistribución centralizada; y los estados a sistemas agrícolas intensivos y burocracias complejas (Service, 1984 [1973]).

No obstante, los propios autores advirtieron que estas categorías constituyen tipos ideales y no descripciones exactas de sociedades concretas. Las fronteras entre una forma organizativa y otra son con frecuencia difusas, y numerosos rasgos persisten a través de diferentes niveles de complejidad. La reciprocidad, por ejemplo, no desaparece con la emergencia de sistemas redistributivos, del mismo modo que ciertas formas de parentesco continúan desempeñando funciones relevantes en sociedades altamente complejas.

En síntesis, el neoevolucionismo y la ecología cultural introdujeron una perspectiva histórica, dinámica y materialista en la antropología política, con lo cual contribuyeron a comprender las relaciones entre ambiente, economía, organización social y poder político, y ofrecieron modelos comparativos que, pese a sus limitaciones, continúan siendo fundamentales para el análisis antropológico de los procesos políticos y las formas de organización sociocultural.

Poder, resistencia y la política de la antropología

A partir de la década de 1970, la antropología política experimentó una importante renovación teórica asociada tanto a los procesos de descolonización como a la incorporación de perspectivas provenientes de otras disciplinas. Este giro permitió ampliar los enfoques tradicionales sobre el poder y la organización política, al tiempo que impulsó una reflexión crítica sobre las condiciones de producción del conocimiento antropológico. En este contexto,

adquirieron especial relevancia las teorías de la dependencia y de los sistemas-mundo, así como las corrientes posestructuralistas, en especial la obra de Michel Foucault.

Uno de los aportes más influyentes de Foucault consistió en replantear la noción de poder. Frente a las concepciones clásicas que lo entendían principalmente como una imposición vertical ejercida por el estado o las clases dominantes, Foucault (2002 [1975]) sostuvo que el poder atraviesa el conjunto de las relaciones sociales y se manifiesta en múltiples escalas de la vida cotidiana. Como señala Abélès (1997), más que preguntarse qué es el poder, resulta fundamental analizar cómo se ejerce[5]. Esta perspectiva permitió reconocer que los sujetos subordinados no son simples receptores pasivos de la dominación, sino actores capaces de desarrollar estrategias de acción, negociación y resistencia.

Paralelamente, el enfoque de los sistemas-mundo, desarrollado por Immanuel Wallerstein y Gunder Frank, destacó la necesidad de comprender las sociedades locales dentro de las dinámicas globales del capitalismo. Desde esta perspectiva, las periferias dejaron de ser concebidas como unidades aisladas y pasaron a analizarse en relación con los procesos de expansión económica y política del sistema mundial.

En este debate, Eric Wolf realizó una contribución fundamental. En *Europa y la gente sin historia* (1982), propuso estudiar las sociedades, los estados y los mercados como productos históricos, cuestionando la tendencia a generalizar las experiencias del capitalismo occidental. Para Wolf, aunque el capitalismo constituye un marco global de relaciones, sus efectos concretos dependen de las respuestas locales de los grupos sociales. De este modo, la investigación etnográfica resulta indispensable para comprender cómo distintas poblaciones reinterpretan, adaptan o rechazan las transformaciones asociadas a la expansión capitalista.

La preocupación por las respuestas locales a la dominación condujo al estudio sistemático de las formas de resistencia. En este ámbito destaca la obra de James C. Scott (2004 [1990]), cuyas investigaciones etnográficas en comunidades campesinas de Malasia transformaron profundamente la comprensión de las relaciones de poder. Scott cuestionó las interpretaciones que observaban únicamente sumisión y conformidad entre los grupos subordinados. Mostró que las clases subalternas desarrollan múltiples formas de resistencia cotidiana, muchas veces discretas y difíciles de detectar. A través del análisis de conflictos locales, evidenció que los sectores populares utilizan estrategias indirectas para enfrentar situaciones de dominación, tales como rumores, burlas, evasiones, incumplimientos selectivos o críticas realizadas fuera de la presencia de las élites. Estas prácticas constituyen lo que denominó

[5] Respecto a la lectura de Abélès sobre la antropología y el problema del poder en el pensamiento de Foucault, véase Abélès (2017).

"discursos ocultos", es decir, espacios de crítica y resistencia que coexisten con los discursos públicos de obediencia. Con ello, Scott cuestionó las versiones más rígidas del concepto de hegemonía demostrando que los grupos subordinados conservan capacidades de interpretación crítica y acción política.

Las contribuciones de Scott han sido vinculadas por diversos autores con una tradición de pensamiento anarquista. Roca Martínez (2008), por ejemplo, sostiene que su obra prolonga preocupaciones ya presentes en los trabajos de Kropotkin y Clastres. No obstante, varios de los planteamientos desarrollados por Scott ya habían sido anticipados por Wolf (1980 [1966]) al observar que ningún sistema político o económico ejerce un control absoluto sobre la sociedad. Siempre existen espacios intersticiales o "zonas grises" donde las estructuras formales de poder se debilitan y donde los actores subordinados pueden desplegar iniciativas propias. De manera similar, Cancian (1991) demostró en sus estudios sobre Zinacantán, en Chiapas, que las políticas y programas diseñados desde centros de poder son constantemente reinterpretados y transformados por las dinámicas locales.

Estas observaciones permiten introducir una de las categorías fundamentales de la antropología: lo local. En este ámbito sobresalen los aportes de Norman Long, quien, retomando preocupaciones similares a las de Wolf, analizó la relación entre globalización y diversidad sociocultural. En su trabajo, Long (2007) cuestionó la idea de que la globalización conduce necesariamente a la homogeneización cultural. Por el contrario, sostuvo que los procesos globales son constantemente reinterpretados por los actores locales.

Para explicar este fenómeno, Long desarrolló los conceptos de relocalización e interfase. La relocalización alude al proceso mediante el cual las dinámicas globales adquieren significados específicos en contextos locales. La interfase, por su parte, designa los espacios de interacción entre distintos actores, instituciones y escalas sociales. Estos espacios pueden entenderse como verdaderos campos o arenas políticas donde se enfrentan proyectos, intereses y formas de poder diversas. En tales arenas, las políticas estatales, los mercados globales y las iniciativas locales son negociados, transformados y resignificados por los actores involucrados.

La reflexión sobre el poder y la resistencia condujo también a una revisión crítica de la propia antropología. Godelier (1997) ha señalado que la disciplina surgió en estrecha relación con la expansión colonial europea y con los procesos de formación de los estados nacionales. En consecuencia, la práctica etnográfica se desarrolló históricamente en contextos marcados por relaciones asimétricas entre observadores y observados. Estas desigualdades no desaparecen automáticamente en la investigación contemporánea, por lo que resulta necesario reflexionar sobre las implicancias políticas de la producción de conocimiento.

Finalmente, autores como Roca Martínez (2008) han cuestionado la tendencia de la antropología a estudiar prioritariamente a los grupos subordinados y han propuesto dirigir también la atención hacia las élites, las instituciones de poder y los actores responsables de la dominación. Esta orientación amplía el alcance crítico de la disciplina y reafirma la necesidad de analizar simultáneamente las dinámicas de poder, resistencia y producción de conocimiento que configuran la vida social contemporánea.

Conclusiones

El recorrido realizado a lo largo de este trabajo permite apreciar la riqueza teórica, metodológica y temática de la antropología política, así como su permanente capacidad para reformular sus objetos de estudio y ampliar la comprensión de los fenómenos políticos más allá de las definiciones convencionales asociadas al Estado y las instituciones formales. En este sentido, la disciplina ha contribuido decisivamente a demostrar que lo político constituye una dimensión universal de la vida social, aunque sus manifestaciones históricas y culturales sean extraordinariamente diversas.

Siguiendo la periodización propuesta por Joan Vincent y retomada por Beatriz Pérez (2011), pueden distinguirse tres grandes etapas en el desarrollo de la antropología política contemporánea. La primera, comprendida entre 1940 y comienzos de la década de 1970, estuvo dominada por el estructural-funcionalismo británico y sus posteriores reformulaciones procesualistas. Su punto de partida fue la publicación de *African Political Systems*, obra que consolidó el campo mediante el análisis comparativo de sistemas políticos africanos. Entre sus principales aportes destacan la elaboración de tipologías políticas, la distinción entre sociedades centralizadas y no centralizadas y la demostración de que el orden político puede existir sin estado. En este período, Radcliffe-Brown definió la organización política en relación con la autoridad y el mantenimiento del orden social, mientras que Gluckman incorporó el conflicto como dimensión constitutiva de la vida social. Posteriormente, autores como Victor Turner, Abner Cohen y Fredrik Bailey desplazaron la atención hacia las estrategias, disputas y prácticas de los actores, y concibieron la política como un proceso dinámico antes que como una estructura orientada al equilibrio.

La segunda etapa, desarrollada entre los años setenta y finales de los ochenta, estuvo marcada por una creciente apertura interdisciplinaria. La influencia de la teoría de la dependencia, los sistemas-mundo y las corrientes posestructuralistas impulsó el estudio de las relaciones entre poder, desigualdad, colonialismo y expansión capitalista. En este contexto, Eric Wolf demostró que las sociedades estudiadas por la antropología siempre estuvieron vinculadas a

procesos históricos globales. Paralelamente, la tradición neoevolucionista norteamericana desarrolló modelos comparativos que relacionaron las transformaciones políticas con cambios ecológicos y productivos, en los que destacaron las tipologías de bandas, tribus, jefaturas y estados.

La tercera etapa, desde la década de 1990 hasta la actualidad, se caracteriza por una profunda reconceptualización del poder y una reflexión crítica sobre la disciplina. La influencia de Foucault permitió comprender el poder como una dimensión presente en todas las relaciones sociales, lo que amplió el interés por las resistencias cotidianas, las identidades y los procesos de subjetivación. En esta línea, Scott destacó las estrategias de resistencia de los grupos subalternos, mientras que Long y Wolf subrayaron la capacidad de los actores locales para reinterpretar y transformar las dinámicas globales. Al mismo tiempo, autores como Godelier promovieron una revisión crítica de los vínculos entre antropología y colonialismo.

En conjunto, la antropología política ha ampliado significativamente la comprensión de lo político al mostrar que el poder, la autoridad, el conflicto y la resistencia se manifiestan en ámbitos tan diversos como el parentesco, la religión o la vida cotidiana, para trascender las concepciones que identifican la política exclusivamente con instituciones consideradas formalmente políticas.

Referencias bibliográficas

Abélès, M. (1997). La antropología política: Nuevos objetivos, nuevos objetos. *Revista Internacional de Ciencias Sociales, 153*, 51-72.

---. (2017). Michel Foucault, la antropología y el problema del poder. *Revista del Museo de Antropología, Vol. 10*, (1), 139-148.

Asad, T. (2007 [1973]). La antropología y el encuentro colonial. En B. Pérez y A. Marquina (eds), *Antropología política: Textos teóricos y etnográficos* (pp. 279- 290). Bellaterra.

Balandier, G. (2005 [1967]). *Antropología política.* Ediciones del Sol.

Bailey, F. G. (1969). *Strategems and Spoils: The Social Anthropology of Politics.* Basil Blackwell.

Cañedo, M. (2011). Introducción. En M. Cañedo y A. Mariquina (eds.), *Antropología política: Textos contemporáneos* (pp. 13- 39). Bellaterra.

Cancian, F. (1991). El comportamiento económico en las comunidades campesinas. En S. Plattner, *Antropología económica* (pp. 177-234). Alianza, Conaculta.

Clastres, P. (2001 [1980]). *Investigaciones en antropología política.* Gedisa

---. (2019 [1974]). *La sociedad contra el Estado.* Hueders.

Cohen, A. (1979 [1969]). Antropología política: El análisis del simbolismo en las relaciones de poder. En J. R. Llobera (comp.), *Antropología política (pp. 7-53).* Anagrama.

Colson, E. (1979). Antropología política. En J. R. Llobera (comp.), *Antropología política* (pp. 19-26). Anagrama.

Espinoza, C. (2024). Antropología y anarquismo: A propósito de los cien años del ensayo sobre el don. *Antropologías del Sur*, 11(22), 183-188.

Evans-Pritchard, E. (1977 [1940]). *Los nuer.* Anagrama.

Fortes, M. & Evans-Pritchard, E. E. (2010 [1940]). Introducción. En *Sistemas políticos africanos* (pp. 61- 90). CIESAS, UAM, Universidad Iberoamericana.

Foucault, M. (2002 [1975]). Vigilar y castigar: *Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI

Gledhill, J. (2000). *El poder y sus disfraces.* Bellaterra.

Gluckman, M. (1958 [1940]). *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*. Manchester University Press.

---. (1963). *Order and Rebellion in Tribal Africa.* The Free Press of Glencoe.

---. (2009 [1955]). *Costumbre y conflicto en África.* Universidad de Ciencias y Humanidades.

Godelier, M. (1997). *¿Está la antropología social indisolublemente atada a Occidente, su tierra natal?* Abya-Yala.

Harris, M. (1979). *El desarrollo de la teoría antropológica.* Siglo XXI.

Hobbes, T. (2017 [1651]). *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil.* Fondo de Cultura Económica.

Leach, E. (1964). *Sistemas políticos de la Alta Birmania: Estudio sobre la estructura social kachin.* Anagrama.

Lewellen, T. (2003). *Introducción a la antropología política* (ed. ampliada y actualizada). Bellaterra.

Long, N. (2007). *Sociología del desarrollo: Una perspectiva centrada en el actor.* El Colegio de San Luis, CIESAS.

Luque, E. (1996). *Antropología política: Ensayos críticos.* Ariel.

Mauss, M. (2009 [1924]). *Ensayo sobre el don: Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas.* Katz.

Morgan, H. (1993 [1877]). *La sociedad antigua.* Conaculta.

Mouffe, C. (2007). *En torno a lo político.* Fondo de Cultura Económica.

Palerm, A. (1974). *Historia de la etnología: I.* Los precursores. INAH.

---. (1998 [1980]). *Antropología y marxismo*. CIESAS.

Patterson, T. (2014). *Karl Marx, antropólogo.* Bellaterra

Pérez, B. (2011) Introducción. En B. Pérez & A. Marquina (eds), *Antropología política: Textos teóricos y etnográficos*. Bellaterra. 13-33.

Radcliffe-Brown, A. (1986 [1952]). *Estructura y función en la sociedad primitiva.* Planeta.

---. (2010). Prefacio. En M. Fortes & E. E. Evans-Pritchard (Eds.), *Sistemas políticos africanos* (pp. 43-59). CIESAS, UAM, Universidad Iberoamericana.

Roca Martínez, B. (2008). *Antropología y anarquismo: Relaciones e influencias mutuas entre la antropología social y el pensamiento libertario.* La Malatesta.

Sahlins, M. (1979 [1963]). Hombre pobre, hombre rico, gran hombre, jefe: Tipos políticos en Melanesia y Polinesia. En J. R. Llobera (comp.), *Antropología política* (pp. 267-288). Anagrama.

---. (1983 [1974]). *Economía de la edad de piedra.* Akal.

---. (2007 [1960]. Evolución: Específica y general. En P. Bohannan y M. Glazer (eds.), *Antropología: Lecturas* (pp. 370-390). McGraw-Hill.

Scott, J. C. (2004 [1990]). *Los dominados y el arte de la resistencia.* ERA.

Service, E. (1984 [1973]). *Los cazadores.* Labor.

Smith, M. G. (1977). Organización política. En D. Sills (edit.), Encicploedia internacional de las ciencias sociales (pp. 436-443). Aguilar.

Steward, J. (2007 [1955]). El concepto y método de la ecología cultural. En P. Bohannan y M. Glazer (eds.), *Antropología: Lecturas* (pp. 334-344). McGraw-Hill.

Swartz, M., Turner, V. & Tuden, A. (2020 [1966]). Antropología política: Una introducción. *Alteridades*, 8, 101-126.

Turner. V. (1980). *La selva de los símbolos*. Siglo XXI.

---. (2002 [1974]). *Antropología del ritual*. INAH.

White, L. (2007 [1949]). La energía y la evolución de la cultura. En P. Bohannan y M. Glazer (eds.), *Antropología: Lecturas* (pp. 349-368). McGraw-Hill.

Wolf. E. (1980 [1966]. Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas. En M. Banton (comp.), *Antropología social de las sociedades complejas* (pp. 19-39). Alianza.

Wolf. E. (1982). *Europa y la gente sin historia.* Fondo de Cultura Económica.

Sobre el autor:

Claudio Espinoza. Doctor en Antropología, CIESAS. Director del Programa de Doctorado en Estudios Latinoamericanos, Universidad Academia de Humanismo Cristiano; Director Alterno Proyecto de ANID: "Exploración Conflicto y superdiversidad en lo local. Modelos para aportar a la toma de decisiones desde una aproximación participativa y multimétodos". Sus investigaciones se asocian, por un lado, al campo de la antropología política, donde ha estudiado procesos de participación política indígena en Chile y, por el otro, a estudios sobre la historia de las antropologías hechas en Chile. Es director y fundador de la revista Antropologías del Sur y ha ejercido la docencia en diversos cursos de antropología y ciencias sociales en pre y posgrado. ORCID: 0000-0003-0472-5132.

Pléyade 37 / enero - junio (2026)
online ISSN 0719-3696 / ISSN 0718-655X
pp. 261 - 281

Los libros y los cuadros. Sobre las estrategias del quehacer nacional en Gainza y Zambra[1]

The books and the paintings. On the strategies of national endeavor in Gainza and Zambra

Os livros e os quadros. Sobre as estratégias do fazer nacional em Gainza e Zambra

Laura Gentilezza
Universidad Técnica Federico Santa María

Resumen

En el contexto de la creciente transformación digital, la percepción de lo nacional se ha visto afectada, en América Latina, por la evolución del vínculo entre literatura y nación sostenido en la cultura escrita. La virtualización de archivos y comunicaciones ha puesto un signo de interrogación sobre las prácticas de escritura y sus soportes, sacudiendo a su paso aquellos vínculos sostenidos en ellas. En ese marco, nos proponemos repensar el vínculo entre literatura y nación a partir de diferentes estrategias de posicionamiento que escritoras y escritores implementan para ubicarse en el campo literario contemporáneo. Nos concentraremos en dos casos, el de María Gainza y el de Alejandro Zambra. Por un lado, la opción por el arte pictórico y los cuadros que realiza Gainza le sirve para declinar el clásico imperativo argentino de la reescritura del siglo XIX. Por otro lado, las tensiones entre poesía y narración, presentes en el trabajo de Zambra, renuevan las articulaciones de un binomio que gravita en el centro de la literatura nacional chilena. El análisis de estas estrategias da cuenta de la percepción múltiple que lo nacional tiene para las generaciones que han atravesado por completo el arco de la transformación digital.

Palabras clave: Gainza, Zambra, transformación digital, literatura nacional, posicionamiento.

Abstract

In the context of the growing digital transformation, the perception of the national has been affected, in Latin America, by the evolution of the link between literature and nation sustained by written culture. The virtualization

[1] Este artículo forma parte del proyecto Fondecyt N° 11260720: "Literatura y transformación digital: lo nacional a prueba en el entorno de la creciente digitalización y de la vida algorítmica".

of archives and communications has questioned writing practices and their supports, shaking in its wake those links sustained by them. Within this framework, we propose to rethink the link between literature and nation based on different positioning strategies that writers implement to place themselves in the contemporary literary field. We will focus on two cases, that of María Gainza and that of Alejandro Zambra. On one hand, Gainza's choice for pictorial art and paintings serves to decline the classic Argentine imperative of rewriting the 19th century. On the other hand, the tensions between poetry and narration present in Zambra's work renew the articulations of a binomial that gravitates at the center of Chilean national literature. The analysis of these strategies accounts for the multiple perception of the national for generations that have fully traversed the arc of digital transformation.

Keywords: Gainza, Zambra, digital transformation, national literature, positioning.

Resumo

No contexto da crescente transformação digital, a perceção do nacional tem sido afetada, na América Latina, pela evolução do vínculo entre literatura e nação sustentado na cultura escrita. A virtualização de arquivos e comunicações colocou um ponto de interrogação nas práticas de escrita e seus suportes, abalando, assim, os vínculos sustentados por eles. Nesse contexto, propomos repensar o vínculo entre literatura e nação a partir de diferentes estratégias de posicionamento que escritoras e escritores implementam para se situarem na literatura contemporânea. Concentrar-nos-emos em dois casos, o de María Gainza e Alejandro Zambra. Por um lado, a opção pela arte pictórica e os quadros que Gainza realiza serve para ela declinar o clássico imperativo argentino da reescrita do século XIX. Por outro lado, as tensões entre poesia e narração presentes no trabalho de Zambra renovam as articulações de um binômio que gravita no centro da literatura nacional chilena. A análise dessas estratégias dá conta da perceção múltipla que o nacional tem para as gerações que atravessaram completamente o arco da transformação digital.

Palavras-chave: Gainza, Zambra, transformação digital, literatura nacional, posicionamento.

Recibido: 14 de enero de 2026
Aceptado: 29 de abril de 2026

Decepcionado lector

En un ensayo reciente, Juan Villoro se lamenta ante el escenario cultural que nos espera:

> El mundo que estamos dejando atrás ha dependido de una tecnología que puede hacer que ciertas virtudes de la especie perduren en el porvenir: la lectura. La escritura ofrece la posibilidad de un texto; su significado profundo deriva de otro gesto: la interpretación (Villoro, 2024, p. 10).

La nostalgia contemporánea del mexicano se cifra en la serie de progresivas transformaciones tecnológicas que han ido acorralando a la lectura que ineludiblemente fue la práctica del conocimiento hasta la aparición de la tecnología que parecería querer reemplazarla: hoy la inteligencia artificial puede generar aparentemente todo aquello que antes estaba reservado a la esfera de quien leía y escribía[2]. Leer, parafrasear, resumir, citar, elaborar, imaginar y escribir son hoy acciones que pueden ser llevadas a cabo por la inteligencia artificial disponible en los múltiples dispositivos que acompañan nuestra vida cotidiana.

Dice además Villoro:

> Reflexionar sobre la cultura de la letra resulta imperioso en un momento en que la especie pierde facultades que son asumidas por las máquinas. ¿Qué es lo humano hoy en día? La pregunta, que antes apelaba a los filósofos y los teólogos, es planteada a diario por las computadoras. Para entrar a un sitio virtual debemos identificarnos como personas; pertenecemos a la primera generación que puede ser sustituida por mecanismos. En consecuencia, las páginas web solicitan que marquemos la casilla junto al lema "No soy un robot" (Villoro, 2024, pp. 9-10).

Ese lema que le da título a su libro funciona como un sintagma que señala una generación, la primera que puede ser reemplazada por máquinas, pero de la cual se puede sustraer una parte: la de aquellos que, pudiendo ser reemplazados por máquinas, recuerdan un mundo en el que esa posibilidad quedaba reservada para la ciencia ficción. Aquellos que, como Villoro, sienten nostalgia por el mundo que estamos dejando atrás. Un mundo que reposaba,

[2] Por mencionar algunos programas de Inteligencia Artificial accesibles a los usuarios, podemos citar ChatGPT, Gemini, Meta y Claude que se perfila, este último y a la fecha de publicación de este artículo, como el más eficiente en términos de razonamiento argumentativo y trabajo con bibliografía.

en gran medida, sobre la cultura escrita y la posibilidad de perduración que esta había instaurado.

En ese arco, la literatura es quizás uno de los discursos más afectados puesto que, desde la imprenta del siglo XV, ha mantenido con el libro impreso una relación casi natural (Casati, 2015, Satué, 1998). La literatura establece ese objeto como lugar para su desarrollo abriendo a su alrededor un universo de dinámicas vinculadas con la edición, la publicación y la circulación que la existencia de otros soportes ha transformado profundamente (Kozak, 2017).

Si la relación entre la praxis literaria y su soporte moderno se transforma, también podemos suponer que lo hacen aquellas dimensiones que reposan en ese vínculo. Todos los archivos que se beneficiaban de la perduración de lo escrito ven sus pilares debilitarse, al ritmo del aumento exponencial de las posibilidades de circulación abiertas por la digitalización. Los soportes materiales se van reduciendo al compás del aumento de archivos digitales[3] dando lugar así a nuevos itinerarios para la información (Hayles, 2012; Ramsay, 2011; Vaidhyanathan, 2002). Por ejemplo, las grandes bibliotecas y los museos han ido digitalizando el contenido de sus catálogos para garantizar una supervivencia virtual, lo que ha permitido el acceso a materiales como manuscritos conservados o a la posibilidad de realizar visitas virtuales de las colecciones de arte.

Roger Chartier, historiador del libro, advierte sobre la incidencia que esta desmaterialización de los soportes produce sobre la subjetividad de quienes leen (Almeida, 2024). La práctica de lectura de textos extensos en dispositivos digitales es permeable al gesto intelectual propio de esos dispositivos, caracterizado por la búsqueda de información fragmentada. afectando la interpretación porque se pierde así la visualización del lugar que ocupa ese fragmento en el conjunto de la obra, garantizado por la presencia material del libro. Esta tendencia en la lectura deja entrever, más que la amenaza de una desmaterialización de los archivos, una transformación subjetiva en la manera de aproximarse al material. Quienes no son robots no podrán identificarse plenamente con los lectores producidos por el objeto libro porque ha disminuido el tiempo que la atención puede ser mantenida en el mismo texto sin tender a dispersarse en los estímulos que se presentan:

> En el libro impreso cada fragmento se encuentra ubicado en su lugar y desempeña un papel específico en la narración, la demostración o la argumentación. En el texto electrónico, esta relación desaparece. El fragmento adquiere autonomía, independencia. Tal vez, deja de ser un "fragmento" porque el fragmento supone una totalidad a la cual pertenece o pertenecía.

[3] No solamente nos referimos al libro como objeto y sus versiones desmaterializadas (como los archivos PDF o los libros digitales) sino, por ejemplo, a la papelería administrativa devenida trámites en línea o a la bibliografía del ámbito educativo en todos sus niveles.

> Debemos entonces desplazar el tema tan gastado de la "muerte del libro". Hoy en día, no se trata tanto de la desaparición del objeto material que resiste en los hábitos de los lectores de libros, sino del alejamiento de los lectores digitales de la forma de discurso particular que es el libro impreso, entendido como una arquitectura textual inmediatamente visible y cuyo sentido está producido por las relaciones entre sus diferentes partes (Almeida, 2024).

Villoro no se refiere directamente a la cuestión de la literatura nacional, pero sobrevuela en su ensayo distintos aspectos de lo literario y de su vínculo con la nación sin expedirse al respecto.

Es precisamente esa cuestión la que nos interesa sondear en un contexto revuelto por la transformación de los soportes donde hemos construido tanto el saber como la legitimación, porque entre las dimensiones que sustentan su validez en ese vínculo se encuentra, en América Latina, la dimensión nacional. Por eso nos concentraremos en la llamada "generación bisagra" (Cubillo Paniagua, 2013), quienes nacieron entre los años '70 y '80 y han atravesado el arco completo esbozado hasta el momento por la transformación digital, es decir, los últimos en haber vivido "antes".

Las consecuencias que tiene la transformación digital sobre las dimensiones que se sustentaban en los soportes materiales, en esta oportunidad, la subjetividad lectora y la percepción de lo nacional, constituyen las coordenadas de este trabajo que se propone indagar sobre las condiciones necesarias para repensar el vínculo entre literatura y nación. Un vínculo que, especialmente en América Latina, ha nacido anclado en la cultura escrita. Esta cuestión se encuentra en el corazón de una investigación más amplia cuyo desarrollo incluye el análisis de un grupo de escritoras y escritores del Cono Sur que pertenecen a la generación que nos interesa. Aquí compartiremos algunos resultados sobre el análisis de María Gainza y de Alejandro Zambra avanzando en dos movimientos. En primer lugar, construiremos el marco de una perspectiva sobre el vínculo entre literatura y nación, intentando señalar dos lugares en donde se pone en juego lo nacional: el libro y la red. En un segundo lugar, nos dedicaremos al estudio de algunas de las decisiones literarias de Gainza y de Zambra que constituyen, desde esta perspectiva, estrategias de posicionamiento con respecto a lo nacional.

Los soportes de la nación

Los años '80

La década del '80 del siglo XX aportó al largo debate sobre la nación en América Latina[4] trabajos fundamentales que jalonaron el discurso y que resultan de vital importancia en esta reflexión que intentamos construir. A principios de la década, en 1981 y 1982, se publican *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX* de Mario Góngora y *Una nación para el desierto argentino* de Tulio Halperín Donghi. Allí, ambos analizan la construcción de la nación en sus países en relación con el Estado señalando diferencias: mientras que para Góngora es el Estado el que construye la nación en Chile, para Halperín Donghi el Estado termina protagonizando el proceso pero de modo conflictivo por no haber formado parte del plan intelectual de quienes diagramaron la nación (Sarmiento, Alberdi, sobre todo).

Hacia finales de la década, otros dos trabajos, firmados por Antonio Cornejo Polar y Julio Ramos, declinan la reflexión. Publicados en 1989, el artículo *Los sistemas literarios como categorías históricas. Elementos para una discusión latinoamericana* y *Desencuentros de la modernidad en América Latina*, piensan la cuestión de la nación pero desde la óptica de los estudios literarios y en el marco de una discusión de corte más latinoamericanista.

Julio Ramos también se interroga sobre las posibilidades de la lectura en "esta revuelta vida sin vía fija" (Martí, 1975, p. 223), fórmula con la que Martí define el contexto finisecular. Dice Ramos: "¿Se podía aún escribir (y leer) en ese mundo? ¿Qué instituciones asegurarían el valor y el sentido del discurso literario en la nueva sociedad?" (Ramos, 2021, p. 36). Y esta pregunta que Ramos formula con Martí viene a relevar la crisis que registran los autores finiseculares, atravesada por el lugar de la escritura en una época tan revuelta y por la literatura tal como la habían entendido hasta el momento, en su vínculo con la organización nacional:

> La literatura –modelo, incluso, del ideal de una lengua nacional, racionalmente homogeneizada– había sido el lugar –ficticio, acaso– donde se proyectaban los modelos de comportamiento, las normas necesarias para la invención de la ciudadanía, los límites y las fronteras simbólicas, el mapa imaginario, en fin, de los estados en vías de consolidación (Ramos, 2021, p. 37).

[4] Este largo debate incluye reflexiones tanto del siglo XIX como de finales de siglo XX y del XXI que consideramos en el contexto del proyecto del que forma parte este artículo, muchas de las cuales se desarrollarán en otros espacios. Por cuestiones de pertinencia nos concentramos aquí en la bibliografía mencionada.

Antonio Cornejo Polar, por su parte, recuerda que la instauración de lo nacional y de las literaturas nacionales fue un proceso que se dio a fines del siglo XIX, y sobre todo principios del XX, llevando a cabo un solapamiento: el de ubicar en un mismo carril temporal textos de varia procedencia (Cornejo Polar, 1989). Ese solapamiento es el que legitima la articulación de los modelos evocados por Ramos como válidos para las naciones. Y solo pudo ser posible a través de la escritura de textos que ocuparan un lugar originario, principal, los libros constituyeron el punto de partida del proyecto.

Si la nación se ha construido, entonces, en la literatura y la literatura, ella misma, existía en los libros, ¿qué le ocurre a la nación cuando los libros compiten con otros soportes para el discurso literario? Soportes que producen, además, los efectos que menciona Chartier sobre la subjetividad. Retomando esa entrevista, Chartier agrega que con esta transformación también se modifica el estatuto de verdad que vehiculizaba el libro como institución:

> En la cultura impresa, establecer la verdad de una afirmación o información supone confrontarla con otras, ejercer un juicio crítico, establecer su grado de autoridad y veracidad. En la lectura moldeada por las prácticas de las redes sociales, el criterio de verdad se encuentra inscrito dentro de la red misma. Se pierde así la capacidad de juicio crítico cuando se desplaza el criterio de verdad desde la comprobación crítica hacia una certidumbre o credulidad colectiva, producida por la confianza ciega en la red social o en el grupo de discusión (Almeida, 2024).

La verdad no surge del ejercicio discursivo que llevan adelante los sujetos sino que es un efecto del soporte. Esto, que ya había ocurrido cuando la televisión les imponía a los mensajes que vehiculizaba su régimen de verdad[5], conforma un mismo proceso de transformaciones tecnológicas de la comunicación. Si resulta de la red, las comunidades allí generadas se presentan como igual de verdaderas que las identidades –la nacional– que reposaban en la cultura de la letra.

El siglo XXI

A toda una serie de reflexiones que han venido formulándose durante el primer cuarto de siglo XXI, desde Byung-Chul Han hasta Claire Bishop (Han, 2012; Bishop, 2025) en línea con la noción de economía de la atención (Simon, 1971), Chartier le agrega la cuestión de la percepción de la totalidad en términos

[5] En su artículo "Sociedad", Theodor Adorno se refiere al tipo de cercanía engañosa que produce la televisión. Ese régimen de verdad también puede pensarse para el vínculo de cercanía que se establece en los dispositivos conectados a la red.

del sujeto lector. Si quien lee ya no percibirá el conjunto de algo como una obra porque su percepción es permeable a las dinámicas propuestas por las tecnologías y los dispositivos contemporáneos, entonces ¿de qué manera percibirá la identidad nacional que reposaba en aquella cultura de la letra? Lo que está en juego es el modo en que se percibe la totalidad y, por lo tanto, también lo nacional en tanto que totalidad.

Nuevos soportes para la literatura intervienen en la amalgama entre literatura, libro y nación abriendo otros espacios. Claudia Kozak se refiere al espacio expandido (Kozak, 2018) que democratiza tanto el camino a la publicación para creadoras y creadores como a la recepción para aquellas lectoras y aquellos lectores que sí tienen acceso a Internet, punto que recuerda Vicente Luis Mora (Mora, 2012). Esa expansión que permite la red desatendiendo, en principio, las fronteras nacionales, da lugar a pensar en una literatura que ya no pareciera definirse exclusivamente por las categorías nacionales ni buscara integrarse en el discurso de la literatura nacional.

Se produce así la sensación de un transnacionalismo cultural (Pries, 2017): el espacio nacional se presenta más permeable y las relaciones que pueden tenderse más allá de sus fronteras permiten identificaciones distintas a las del imaginario de la nación, atravesado a su vez por el mercado global (Santos Unamuno, 2018). Se revela una problemática a la hora de pensar el vínculo entre literatura y nación puesto que las tecnologías que articulaban ese binomio se han transformado por las modificaciones en la producción y en la circulación de la cultura escrita que lo sostenía. Para abordar esta problemática, en vez de adoptar una perspectiva que adscriba a la dilución de fronteras como ya se ha hecho (Audran et al., 2020), proponemos repensar el vínculo entre literatura y nación a partir de estrategias que organizan las decisiones que toman escritoras y escritores.

Para la generación bisagra, el vínculo entre literatura y nación se presenta como múltiple, como un vínculo que depende del posicionamiento que lleven adelante.

Gainza y Zambra, el museo y la biblioteca como posición ante lo nacional

Ambos nacieron en 1975 en una capital latinoamericana, Buenos Aires y Santiago de Chile. María Gainza y Alejandro Zambra forman parte de ese amplio corpus del que se ocupa esta investigación. Pueden enumerarse diferencias que van desde la clase social hasta el recorrido literario que han realizado, la educación que recibieron, los países en donde nacieron y aquellos en los que han vivido. Sin embargo, algunas coincidencias justifican que este análisis los

reúna. Ambos comenzaron a publicar en la bisagra entre los siglos XX y XXI y lo hacen actualmente en Anagrama. Este dato no es menor, muchos estudios orientados hacia la reflexión del vínculo entre literatura latinoamericana y literatura global se han dedicado al caso de Anagrama como *gatekeeper* de autoras y autores latinoamericanos (Locane, 2019). Hay allí una primera estrategia que apunta a ubicarse en un lugar, a poner su nombre acompañado del logo Anagrama para que integre ese catálogo de elegidos que ingresan a las letras del mundo.

Gainza, los cuadros como atajo al siglo XIX

Gainza viene de la crítica de arte, profesión que desempeñó durante muchos años y que le permitió organizar un prolífico volumen que reúne todas sus reseñas (*Una vida crítica*, Clave intelectual, 2020) donde se despliega la que será la clave del estilo de su prosa. Sus dos novelas (*El nervio óptico*, Mansalva, 2014 y *La luz negra*, Anagrama, 2018) y su libro de poesías (*Un imperio por otro*, Mansalva, 2021) se refieren permanentemente al arte pictórico, sobre todo contemporáneo y argentino. En 2024 publicó *Un puñado de flechas* (Anagrama, 2024) que se inscribe en la misma categoría inclasificable de sus primeras novelas, por reunir una serie de piezas que podrían ser leídas como cuentos o como capítulos. Esa posibilidad tanto de reunir las partes en una totalidad como de desagregarlas es una estrategia que evoca ese síntoma de época señalado por Chartier, característico de la lectura contemporánea pero que, adoptado deliberadamente, constituye una segunda estrategia literaria que posiciona a Gainza dificultando o imposibilitando la lectura de su trabajo en el marco genérico tradicional.

Inmediatamente la cuestión del "arte argentino" viene a inaugurar la reflexión sobre lo nacional desde el contrapunto que le ofrece otra forma estética que no es la literaria pero que ella aborda desde la literatura.

En la segunda pieza de *El nervio óptico*, "Gracias, Charly", aparece el pintor argentino Cándido López cuya historia integra una diégesis que lo transforma en personaje. Los cuadros de Cándido forman parte del canon clásico, principalmente aquellos donde representa escenas de la guerra de la Triple Alianza que enfrentó en la segunda mitad del siglo XIX a Argentina, Brasil y Uruguay (la Triple Alianza) contra el Paraguay[6]. Aquí, parte de la diégesis transcurre en

[6] Cándido López es un artista plástico nacido en Buenos Aires en 1840. Trabajó en un principio en la daguerrotipia, lo que le exigía una extremada composición y planeamiento previo de la imagen. Años más tarde, esta actividad le sirvió para iniciarse en la pintura. Fue amigo del muralista Ignacio Manzoni quien incentivó su trabajo. Participó en la Guerra contra el Paraguay y se dedicó a mostrar escenas dantescas de un modo particular para la época: sus cuadros son apaisados en una proporción de uno a tres mostrando inmensas extensiones en dos planos, tierra y cielo, donde se observan pequeñas figuras de soldados minuciosamente trabajadas. Luego de quedar inválido por una granada, volvió a Buenos Aires donde falleció en 1902. Su obra se exhibe en el Museo Nacional de Bellas Artes de Buenos Aires.

Paraguay donde el actual marido de la narradora pasó un período de su juventud. Ese espacio le permite a la narración pivotear entre un doble pasado, el de la historia del marido y el de la vida de Cándido López, desde sus comienzos como pintor hasta el loteo de territorios del Paraguay, una vez pasada la guerra. Gainza narra la historia de Cándido López tal como lo hacía en las reseñas de arte, acercando el tono literario al tono ensayístico y dificultando así que el tono y el estilo se conviertan en parámetros para la clasificación de sus textos según la separación entre literatura y ensayo[7]. La biografía del héroe creador se entrevera con la historia del país. Gainza le guiña el ojo al lector para mostrarle que no sólo los críticos sino también los maestros meten la pata: "Cándido López estaba convencido de que para tocar el corazón de la realidad había que deformarla. Su maestro Manzoni creía ver en eso una señal inequívoca de temperamento artístico y le sugirió un viaje a Europa" (Gainza, 2017, p. 23). Pero López se enlista en las filas que partirán a Paraguay: "Manzoni le advirtió: 'Está arruinando su porvenir como pintor'" (Gainza, 2017, p. 24). Sin augurar que esa es la experiencia que acuñará en López la condición de artista. El entrevero entre lo nacional y lo literario es tal que el momento axial (Ricoeur, 1985) no está vinculado con el arte sino con la historia nacional: porque se enlista creyendo que para representar la realidad hay que deformarla se convierte en el pintor que fue, aquel cuyo nombre de pila evoca toda una obra. Cuando la narradora visita el Museo Histórico Nacional de Buenos Aires en busca de sus cuadros se refiere a los "Cándidos".

Estos "Cándidos" vienen aquí a articular una tercera estrategia, esta vez diegética. Los cuadros nacionales le permiten a Gainza posicionarse ante lo nacional evadiendo el imperativo de la literatura argentina de reescribir el siglo XIX, tal como lo han hecho Borges, Piglia, Saer, Cabezón Cámara, Ronsino, etcétera. Instalando así una discusión que atañe a esa cuestión y, al mismo tiempo, a la transformación digital como recurso. Gainza trae el siglo XIX en una versión extremadamente patriótica, a través del tópico de la guerra con el Paraguay, y culta, porque no es un tema que se aborde por fuera de la Academia, y al mismo tiempo plantea la pregunta por la imagen. Recién en este último volumen, *Un puñado de flechas*, incluye fotografías, pero hasta el momento no lo había hecho cuando casi todos sus contemporáneos ya han claudicado ante el fragor de la imagen y cuando su temática, el arte pictórico, parecía reclamarlo. Hasta aquí, ella misma se había mantenido a raya en el "incordio" de la écfrasis, como podemos ver en el primer relato del mismo libro:

> Hay, en realidad, dos Dreux en ese salón, dos escenas de caza pintadas a mediados del siglo XIX, pero a mí se me van los ojos hacia una, y

[7] No se desarrollarán aquí argumentos sobre el estilo de María Gainza por cuestiones de espacio. Esta cuestión fue tratada en el artículo "Una poética de la comparación: crítica y ficción en María Gainza" publicado en 2024 (Gentilezza, 2024).

> aunque la descripción de cuadros sea siempre un incordio, no tengo opción: es una pintura vertical, en ella una jauría de perros acorrala a un ciervo, el combate animal está apilado en la parte baja del cuadro… (Gainza, 2017, p. 14).

Por supuesto que existe otra opción: la de incluir una fotografía del cuadro, pero cuando la narradora declara que no la hay, exhibe una estrategia de posicionamiento ante la imagen y ante las posibilidades abiertas por la transformación digital que ha devuelto a escritoras y escritores algunas facultades editoriales.

El arte pictórico refiere lo nacional de manera oblicua, escamoteando la literatura y sin sostenerse en el libro, y hablando finalmente de la misma guerra que gravita en el contexto de *Martín Fierro* porque comparte con la diégesis del poema el drama de la leva forzosa de soldados.

Si en la literatura nacional argentina la reescritura de su siglo XIX conforma una de las principales estrategias de posicionamiento frente a lo nacional, como ya hemos evocado, la estrategia de Gainza tiene que ver con hacerlo desde el arte pictórico. Por ejemplo, el cuadro *Batalla de Yataytí Corá* se menciona y se describe:

> Hay un guardia que chupa mate frente a las pinturas; las mira durante horas porque no tiene otra cosa que hacer, y en particular mira una que se llama Batalla de Yataytí Corá pero él la llama "el cuadro negro": es un campo paraguayo arrasado por un fuego nocturno (Gainza, 2017, p. 28).

En otros casos se los alude y quien conoce la obra de Cándido López puede reconocer las alusiones como écfrasis, que pareciera ser finalmente la estrategia de posicionamiento de Gainza frente a la tradición nacional, desviarse de la reescritura del siglo XIX hacia un ejercicio de écfrasis.

La écfrasis planteada como estrategia ante la alternativa real, y practicada por una enorme mayoría, de incluir fotografías, equiparada a un incordio y propuesta como la única opción, propone la existencia de un lector y no de un espectador de la imagen. Gainza apuesta a que la experiencia de museo que tienen sus personajes, pero sobre todo sus narradores, se transforme en experiencia de lectura para quien recibe sus textos y no en reproducción fotográfica de la obra de arte, sin disgregar la continuidad del texto por la presencia de imágenes[8].

[8] Sobre la posibilidad de pensar las palabras escritas también como imágenes existe una larga tradición en la que podemos recordar a Derrida en *De la grammatologie* (1967), a Mitchel en *Picture Theory (1994)*, a Barthes en *La cámara lúcida* (1980) o a Byung-Chul Han en *En el enjambre* (2013) o *La expulsión de lo distinto* (2017). Excede el objetivo de este trabajo puntual, pero forma parte como perspectiva del proyecto en el que se enmarca.

En ese sentido, su estrategia ante la tradición y literatura nacionales se entrevera con una posición ante las facultades editoriales que permite la escritura contemporánea en computadores conectados.

El camino del arte pictórico viene de su formación como crítica e historiadora del arte, pero dentro de la literatura cumple otro rol: el de erigir los cuadros en atajo al siglo XIX.

Zambra, los libros y los padres

Zambra, por su parte, viene de la poesía, pero también de la academia. Estudió Letras y se doctoró en Literatura, lo que le permitió ser docente en la universidad. Esta praxis acompañó el desarrollo de su obra literaria. Comenzó publicando poemarios, como *Bahía inútil* (1998) y *Mudanza* (2003). A partir de 2006, Anagrama publica su obra narrativa que ha crecido sostenidamente en los últimos veinte años. Zambra es una voz consagrada que cultiva la poesía, la narración en cuento y en novela, el ensayo, el guion, la literatura infantil, etcétera.

La publicación en 2020 de la novela *Poeta chileno* significó de todos modos un cierto jalón en su historia literaria. La articulación entre *Bonsái* y *La vida privada de los árboles*, las estrategias narrativas en *Formas de volver a casa* y el ingenio de *Facsímil* ya lo habían consagrado y *Poeta chileno* llega precisamente cuando esas credenciales ya existen y la obra ha construido una sólida temporalidad donde inscribir esta intervención. Si en Gainza habíamos leído la posibilidad de desagregación de los textos como un reflejo del síntoma de época que detecta Chartier, en Zambra los reenvíos, tanto de sus novelas entre sí como los gestos de intertextualidad hacia otras textualidades de la cultura –la prueba de acceso a la universidad chilena en *Facsímil,* por ejemplo, manifiestan una estrategia de anudamiento orgánico propio de los proyectos literarios clásicos de los siglos XIX y XX.

En ese sentido, *Poeta chileno* narra las dificultades de ser hoy un poeta chileno a partir del vínculo filial entre los poetas Gonzalo y Vicente y desde alguno de esos elementos evoca *Los detectives salvajes* (1998) de Roberto Bolaño, que es también la primera novela extensa en la obra de Bolaño. Narrativa y poesía se tensan en estos textos donde los poetas chilenos escriben novelas sobre la poesía. La novelización de la poesía funciona quizás como un correlato de la tensión que gravita en el centro de la obra de Bolaño y que es retomada aquí por Zambra señalando un aspecto de la literatura nacional chilena que es la fuerza constituyente de la poesía frente a la narración: Mistral, Neruda, de Rokha, Huidobro, los premios Nobel de los primeros, Lihn, Parra, Zurita. La intertextualidad con *Los detectives salvajes* funciona como un gesto hacia una de las instancias más recientes del canon chileno y del canon de la literatura mundial: ingresar

a la literatura mundial como un poeta chileno que escribe novelas representa de algún modo una garantía. Este movimiento de Zambra constituye aquí una primera estrategia de posicionamiento ante lo nacional porque emula otra gran estrategia, la de Bolaño, pero al mismo tiempo estableciendo ciertas rupturas que lo desmarcan, tal como Locane señala que ocurre con la dinámica de la literatura latinoamericana que circula en la literatura mundial (Locane, 2019, p. 88).

Dice Julio Premat sobre los inicios de Zambra, en 2017:

> Cuatro grandes elecciones y líneas temáticas acompañan los principios narrativos de Zambra. Un despliegue de escenas de lectura y de referencias librescas (empezar desde lo leído: el origen está en la biblioteca); una representación de peripecias, percepciones y recuerdos de infancia (empezar volviendo al pasado: el origen está en el retorno); una afirmación a la vez conflictiva y desencantada de cierta pertenencia generacional, de cierta especificidad al respecto (empezar en relación con los padres, a pesar de los padres: el origen está en la filiación) (Premat, 2017, p. 93).

Lectura y filiación, libros y padres. En la historia de Zambra, los poetas son Gonzalo y Vicente. Gonzalo y Carla, que fueron novios durante la adolescencia, se reencuentran años después y cuando retoman su relación se revela que Carla ha tenido un hijo, Vicente. Si de afinidades electivas se trata, Vicente elegirá a un padre, porque, aunque al suyo biológico lo ve con irregular y relativa asiduidad, el modo irresponsable con que León construye el vínculo con su hijo Vicente hace que este se repliegue en Gonzalo buscando una figura paterna que además lo introducirá en la poesía. Ese vínculo filial es por opción, una opción inducida por la madre sin dudas, pero confirmada por la relación que ambos entablan entre sí: "ya eres padre –le dijo Carla, por la mañana. Has sido un gran padre, el mejor padre para Vicente" (Zambra, 2020, p. 157).

Esta filiación pareciera invertirse cronológicamente en el simbolismo de los nombres como segunda estrategia. Vicente señala a Huidobro, uno de los cuatro grandes de la poesía chilena, activo la primera mitad del siglo XX, y Gonzalo, tanto Rojas como Millán, vinieron luego, en la segunda mitad del siglo. Aquí, contrariando esa cronología, Gonzalo es el padre poético de Vicente y siente en algún momento que es su deber cargarlo, llevarlo a cuestas (Zambra, 2020, p. 108). En la ficción, Gonzalo se llama Rojas y elucubra modos de construir un pseudónimo que lo aleje de ese otro Gonzalo, como hicieron muchos de los otros poetas: Lucila de María Godoy Alcayaga, Ricardo Eliécer Neftalí Reyes Basoalto, Carlos Ignacio Díaz Loyola. Pero no Vicente Huidobro, que se llamaba así. Gonzalo cuenta entonces con una doble referencia en el panteón poético

chileno y en la ficción y en esa vacilación está en permanente construcción como un poeta que duda de su legitimidad: "–¿A qué se dedica tu padrastro?; –Mi padrastro es un poetastro. –Imaginó a Vicente respondiendo eso" (Zambra, 2020, p. 95). El neologismo, que viene luego de una deliberación sobre lo malsonante que es en español la denominación oficial del vínculo que los une, se replica para mencionar su vínculo con la poesía, artificial, malsonante, pero en este contexto, también una afinidad electiva, Gonzalo pareciera haber entrado solo en la poesía.

Y mientras Gonzalo se avergüenza de su poesía ante Carla y le lee poemas de Millán como si fueran propios, plagiando, Vicente no quiere influencias (Zambra, 2020, p. 201), Vicente "tendr[á] sus árboles" (Huidobro, 1976, pp. 649-650), "es un pequeño Dios" (Huidobro, 1976, pp. 647-648). Es aquí donde el vínculo filial se funda a través de los libros. Para evitar contarle la verdad –que se había ganado una beca para irse a Nueva York– Gonzalo le miente a Carla diciéndole que va a publicar su primer libro de poesía. Ella insiste en que le lea los poemas. En ese momento el libro no existe, pero él se encierra en el baño y reúne en un archivo Word algunos de sus textos, copiando y pegando, pero cuando los ve: "Lo entristeció admitir o comprender que sus poemas no calentaban a nadie" (Zambra, 2020, p. 164). Sale del encierro y se los lee, y se da cuenta de que a ella no le interesan, entonces: "fingió que leía tres poemas propios que en realidad eran poemas de Emily Dickinson, traducidos por Silvina Ocampo, que sabía de memoria" (Zambra, 2020, p. 165). Como comprueba que a Carla estos sí le llaman la atención, y ella le pide que le lea más, continúa, pero esta vez:

> Ya lanzado, fingió leerle cinco poemas de Gonzalo Millán. Eran textos que a él le hubiera gustado escribir y que guardaban alguna semejanza, no necesariamente evidente o quizás evidente solo para él, con los poemas que quería, que intentaba escribir, salvo que eran sin duda superiores (Zambra, 2020, p. 166).

Carla queda fascinada afirmando que son los poemas más bellos que él ha escrito nunca. Gonzalo se siente humillado y por eso esconde los libros, para que el engaño nunca se devele: "Fue al cuartito a esconder los libros donde aparecían los poemas robados –los fondeó en el baño, junto a unos juguetes viejos y una antigua e inservible aspiradora, dispuesto a no leerlos nunca más" (Zambra, 2020, p. 167).

Esos libros pasarán a Vicente. Cuando Carla finalmente echa a Gonzalo, Vicente se apropia del que había sido su cuartito y encuentra los libros escondidos: "Entremedio de las piezas de la autopista estaban los libros que Gonzalo había escondido la noche del simulacro" (Zambra, 2020, p. 254). A partir de ellos construirá su primera biblioteca llenando los anaqueles con

libros que fue encontrando en cualquier parte para acompañar los poemarios de Dickinson y de Millán que había heredado de Gonzalo. Y si al principio evita el de Millán, porque no quiere leer un libro de un Gonzalo, termina entrando y fascinándose por esa poesía que lo entusiasma para buscar libros de poesía en la biblioteca de su colegio y entrar así en un canon que, si bien incluye latinoamericanos, es mayoritariamente chileno: Vallejo, Parra, Mistral, Huidobro, Girondo, Agustini, Herrera y Reissig, Neruda, de Rokha, Teillier, Millán, Rojas, Lihn.

Si para Julio Premat el origen está en la filiación y en la biblioteca, aquí la filiación es electiva hacia la biblioteca de un "poetastro". El proyecto de Zambra, que en el final del artículo de Premat se sugiere como un horizonte de posibilidades, adopta así una posición con respecto a lo nacional. Una estrategia en la que, a partir del libro de Millán, que pasa casi secretamente de poetastro a hijastro, se accede progresivamente, primero en los libros y luego en Internet, al canon poético chileno y latinoamericano, o, mejor dicho, primero misceláneo entre Chile y América Latina, para luego volverse enteramente chileno cuando Vicente busca en Internet.

Conclusiones

Walter Ong, antes que Villoro, también había señalado una pérdida: las posibilidades que ofrecía la memoria como archivo común socavado por la escritura. Pero esa transformación, señala, permitió la perduración de la que habla Villoro, que postula, a su vez, la pérdida, en su caso, de "facultades humanas". La escritura transformó los soportes de los archivos. Ya no reposaban sólo en la memoria de los seres humanos sino en los documentos, pero esa transformación se cobró ciertas posibilidades: tipos de narrativas, métricas, recursos con los que trabajaba la memoria humana para funcionar. Al mismo tiempo, el pensamiento abstracto ganó en intensidad. A Ong le interesa sobre todo el cambio de "mentalidades" (1987, p. 12) entre las culturas orales y las caligráficas.

A Villoro le atemoriza que el cambio que se está produciendo se cobre las facultades humanas que garantizaba la escritura: la razón, la argumentación, la construcción del sentido y su dimensión política, tal como intentamos señalar cuando nos referimos a la construcción de lo nacional como un efecto de la cultura letrada en América Latina. Más que atemorizado, se encuentra expectante ante la experiencia que le toca vivir como miembro de una generación que ha pasado de una cosa a la otra y que, en tanto sujeto escritor, no puede sino tomar posición al respecto y, entonces, escribir.

De esas posiciones hemos intentado ocuparnos cuando interpretamos como estrategias algunas decisiones, voluntarias o no, de Gainza y de Zambra. Porque publicar en Anagrama, que hemos señalado como una estrategia, dudosamente pudiera ser leído así, ¿es posible para quien quiere vivir de la escritura negarse a esa opción? Las posibilidades que ofrece esa senda difícilmente puedan ser rechazadas a menos que exista una militancia firme por otros caminos de circulación. Prueba de ello son las declaraciones de Samanta Schweblin ante las críticas que recibió por vivir en Europa con motivo del premio AENA[9].

Estrategia entonces no quiere decir decisión recta, sino precisamente movimientos ante las circunstancias del campo. La fragmentación que propone Gainza la desmarca de otros autores, como Andrés Neuman por ejemplo, porque escribe libros que pueden ser leídos como novelas o como compilaciones de cuentos: exige del sujeto lector la consideración de la totalidad del libro de algún modo, lo confronta a esa duda y, al mismo tiempo, cuando opta por la écfrasis como atajo al siglo XIX, construye un lector de libros y no un espectador de fotografías de cuadros. Evita así lo que Claire Bishop llama la "condición fotográfica del espectador" (Bishop, 2025, p. 12) de la que ya hablaba Giorgio Agamben con respecto a la experiencia turística del Patio de los Leones en *Infancia e historia* (Agamben, 2007, p. 10). Bishop se refiere a ese imperativo de fotografiar todo lo que vemos como un modo de habitar múltiples coordenadas espaciotemporales a la vez, Agamben, sencillamente, como la negación de adquirir experiencia. Entre 1978, cuando publica Agamben, y 2024, cuando lo hace Bishop, hay casi cincuenta años. A pesar de que se podrá retrucar que Agamben habla desde la filosofía y Bishop desde la crítica de arte, con lo cual sus marcos de referencia no se parecen, es notable que en ese medio siglo la interpretación haya virado hacia aceptar la integración de la fotografía en nuestra mentalidad, como diría Ong. Bishop acepta que en la experiencia está incluida la toma de fotografías como parte de la construcción del conocimiento y del habitar el presente, mientras que para Agamben allí no hay experiencia precisamente por eso, la "experiencia está fuera del hombre" (Agamben, 2007, p. 10). La posibilidad de creer que se pueden habitar múltiples coordenadas espaciotemporales a la vez nos sirve para pensar el vínculo con lo nacional y con la nación, ¿es posible habitar múltiples identidades a la vez? ¿es posible hacer convivir la identidad nacional con otras identidades, con otras nacionalidades?

Zambra parecería refutar esa pregunta, no es posible, se es poeta chileno. Su personaje Gonzalo vuelve a Chile, no logra armarse una identidad afuera y, curiosamente, tanto Zambra como Bolaño, se armaron afuera elaborando reflexiones sobre lo nacional.

[9] Samanta Schweblin fue criticada por vivir en Europa tras haber recibido el robusto premio AENA de un millón de euros por su último libro *El buen mal*. En entrevistas, respondió quienes escriben deben comprar su tiempo y en Argentina es impagable (Laube, 2026).

Zambra permanece agudo para poder encontrar en el tono de su novela las modulaciones que le corresponden a dos generaciones distintas de poetas, aquella a la que él pertenece y la que le sigue, la de los nativos digitales, la de los hijos que vienen. La tensión entre ellos emerge en la estrategia del simbolismo de los nombres y en la apuesta, en la diégesis, al libro como objeto generador de un sujeto poeta. Pero eso se va diluyendo, Vicente continúa sus búsquedas en Internet y no ha leído ni a la mitad de los autores que cita porque no quiere ser influenciado. Quiere leerlos, va a hacerlo, pero no lo hace, intenta sustraerse de esa lengua que el poeta Zurita definió como "la permanente reinterpretación de la partitura que nos va dejando la lengua que hablaron los muertos" (Zurita, 2014). Y ese esfuerzo de sustracción que Vicente declara abiertamente ante su poetastro: "no quiero hablar como tú. Tú no me enseñaste a hablar. Yo aprendí solo. Yo aprendo solo" (Zambra, 2020, p. 414), es precisamente el gesto con el que Zambra se posiciona ante la poesía chilena y la define. Cuando Vicente le lee sus poemas, él queda fascinado porque "su voz es la suma de todas las voces, de todos esos poemas, de todos esos poetas, está multiplicándose" (Zambra, 2020, p. 417), dice Gonzalo. Gonzalo Rojas entonces encuentra en Vicente una voz que es la reinterpretación permanente de todas las voces de todos los poetas. La estrategia de la filiación electiva finalmente conduce al panteón nacional: se elige, pero dentro de las opciones que la nación ha impuesto.

Julio Ramos evoca la conducta de Martí como la de quien busca nuevas estrategias ante el desplazamiento del poeta de la polis tras un proceso de privatización de la práctica literaria (Ramos, 2021, p. 38-39). En los textos que analizamos aquí, quizás esas nuevas estrategias vayan en busca no ya de una práctica desplazada de la arena pública sino de la subjetividad que dicha práctica producía.

Referencias bibliográficas

Adorno, T. W. (2004). "Sociedad". En *Escritos sociológicos I. Obra completa*, Vol. 8 (pp. 9-18). Akal.

Almeida, A. (2024). "Roger Chartier: 'la impaciencia de la lectura digital se asocia a la falta de cuestionamiento de la veracidad del contenido'". Interferencia.cl. https://interferencia.cl/articulos/roger-chartier-la-impaciencia-de-la-lectura-digital-se-asocia-la-falta-de-cuestionamiento

Audran, M., & Schmitter, G. (2020). *TransLiteratures, TransMedialities, TransCorporalities: Littératures latino-américaines (2000-2018)*. Sorbonne Nouvelle University Press.

Barthes, R. (1980). *La chambre claire: Notes sur la photographie*. Cahiers du cinéma / Gallimard / Le Seuil.

Benjamin, W. (1989). "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. En *Discursos interrumpidos I* (pp. 15-57) Taurus.

Bishop, C. (2025). *Atención trastornada: Formas de ver arte y performance hoy*. Caja Negra.

Blest Gana, A. (2018). *Martín Rivas*. Forja.

Bolaño, R. (1998). *Los detectives salvajes*. Anagrama.

Casati, R. (2015). *Elogio del papel. Contra el colonialismo digital*. Ariel.

Catelli, N. (2006). *Testimonios tangibles. Pasión y extinción de la lectura en la narrativa moderna*. Anagrama.

Cornejo Polar, A. (1989). Los sistemas literarios como categorías históricas. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana,* 15(29), 19-25.

Cubillo Paniagua, R. (2013). La intermedialidad en el siglo XXI. *Diálogos: Revista electrónica de Historia*, 14(2), 169–179.

Derrida, J. (1967). *De la grammatologie*. Les Éditions de Minuit.

Echeverría, E. (1991). El matadero. En *Obras escogidas* (pp. 123-142). Ayacucho.

Gainza, M. (2017). *El nervio óptico*. Anagrama.

---. (2018). *La luz negra*. Anagrama.

---. (2020). *Una vida crítica*. Clave Intelectual.

---. (2021). *Un imperio por otro*. Mansalva.

---. (2024). *Un puñado de flechas*. Anagrama.

Gentilezza, L. (2024). Una poética de la comparación: crítica y ficción en María Gainza. *Cuadernos LIRICO*, (27). https://doi.org/10.4000/122gd

Góngora, M. (1981). *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX*. Editores de la Ciudad.

Halperín Donghi, T. (1982). *Una nación para el desierto argentino*. Centro Editor de América Latina.

Han, B.C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Herder.

---. (2013). *Im Schwarm: Ansichten des Digitalen*. Matthes & Seitz Berlin.

---. (2016). *Die Austreibung des Anderen: Gesellschaft, Wahrnehmung und Kommunikation heute*. Matthes & Seitz Berlin.

Hayles, K. (2012). *How We Think: Digital Media and Contemporary Technogenesis*. University of Chicago Press.

Huidobro, V. (1976). *Obras completas en dos volúmenes*. Editorial Andrés Bello.

Kozak, C. (2017). "Literatura expandida en el dominio digital". *El taco en la brea,* 4(6), 220-245.

---. (2018). "Comunidades experimentales y literatura digital en Latinoamérica". *Revista Virtualis,* 9(17): 9-35. https://doi.org/10.2123/virtualis.v9i17.272

Laube, N. (9 de abril de 2026). Samanta Schweblin: la embajadora del tiempo. *Revista Anfibia*. https://www.revistaanfibia.com/samanta-schweblin-la-embajadora-del-tiempo/

Locane, J. (2019). *De la literatura latinoamericana a la literatura (latinoamericana) mundial: Condiciones materiales, procesos y actores*. De Gruyter.

Lugones, L. (2009). *El payador*. Biblioteca Nacional.

Martí, J. (1975). Prólogo al Poema del Niágara. En *Obras completas. Vol. 7* (pp. 221-238). Editorial de Ciencias Sociales. (Obra original publicada en 1882).

Mitchell, W. J. T. (1994). *Picture Theory: Essays on Verbal and Visual Representation*. The University of Chicago Press.

Mora, V. L. (2012). *El lectoespectador*. Seix Barral.

Ong, W. J. (1987). *Oralidad y escritura: Tecnologías de la palabra* (A. Scherp, trad.). Fondo de Cultura Económica.

Premat, J. (2017). Yo tendré mis árboles. Los comienzos en Zambra. *Taller de Letras*, 60, 87-105.

Pries, L. (2017). *La transnacionalización del mundo social: Espacios sociales más allá de las sociedades nacionales*. El Colegio de México.

Ramos, J. (2021). *Desencuentros de la modernidad en América Latina: Literatura y política en el siglo XIX*. CLACSO.

Ramsay, S. (2011). *Reading Machines: Towards an Algorithmic Criticism*. University of Illinois Press.

Ricœur, P. (1985). *Temps et récit: Vol. 3. Le Temps raconté*. Éditions du Seuil.

Rojas, R. (1913). Literatura argentina. *Nosotros,* 7(50), 337-364.

Santos Unamuno, E. (2018). La literatura como patrimonio: del *nation building* al *nation branding*. *Tropelías. Revista de Teoría de la literatura y Literatura comparada* (4), 116-137.

Satué, E. (1998). *El diseño de libros del pasado, del presente, y tal vez del futuro. La huella de Aldo Manuzio*. Germán Sánchez Ruipérez Foundation.

Simon, H. A. (1971). *Designing Organizations for an Information-Rich World*. digitalcollections.library.cmu.edu. https://digitalcollections.library.cmu.edu/

Vaidhyanathan, S. (2002). *The Googlization of Everything: (And Why We Should Worry)*. University of California Press.

Villoro, J. (2024). *No soy un robot*. Anagrama.

Zambra, A. (2020). *Poeta chileno*. Anagrama.

Zorrilla de San Martín, J. (1956). *Tabaré*. Ministerio de Cultura.

Zum Felde, A. (1930). *Proceso intelectual del Uruguay*. Imprenta Nacional Colorada.

Zurita, R. (24 de agosto de 2014). Voy y vuelvo. *The Clinic*. [http://www.theclinic.cl/2014/08/24/voy-y-vuelvo-por-raul-zurita/]

Sobre la autora:

Laura Gentilezza. Investigadora, traductora y docente. Tras haber terminado la carrera de Letras en la Universidad de Buenos Aires continuó su formación en Francia donde se doctoró en literatura latinoamericana por la Université Paris-Est. Enseñó literatura, traducción y lengua en diversas universidades francesas y escuelas argentinas. Publicó la compilación intermedial *El río y la ciudad*, y la traducción de *Dos* de Irène Némirovsky. Actualmente vive en Santiago de Chile donde trabaja en una nueva traducción de esta autora, prepara su libro sobre la obra de Hernán Ronsino y se desempeña como docente de teoría literaria y de literatura latinoamericana en la Universidad Andrés Bello y en la Universidad Alberto Hurtado. También dicta clases de literatura general en la Universidad Adolfo Ibáñez. Dirige el proyecto Fondecyt 11260720 "Literatura y transformación digital: lo nacional a prueba en el entorno de la creciente digitalización y de la vida algorítmica" que se concentra en el estudio de la pertinencia de la noción de literatura nacional y en el posicionamiento de autoras y autores del Cono Sur con respecto a sus tradiciones nacionales en el contexto de la transformación digital. ORCID: 0000-0002-1343-1892.

Reseñas

Pléyade 37 / enero - junio (2026)
online ISSN 0719-3696 / ISSN 0718-655X
pp. 285 - 290

Francisco Layna Ranz. *Trinchera, tribuna y periódicos: lecturas políticas del Quijote (España y Latinoamérica, 1898-1950)*. Madrid: Iberoamericana Vervuert, 2025

Alejandro Fielbaum S.
Universidad Adolfo Ibáñez

El 25 de marzo de 2026, el líder ultraderechista chileno Johannes Kaiser quiso describir a la "izquierda hispanoamericana" con una cita de *Don Quijote*, inexistente en la versión escrita por Cervantes. Dado su prontuario discursivo, tal desliz no debiera llamar nuestra atención. Sin embargo, hubo algo curioso: no se equivocó con la cita que más se le atribuye en las redes sociales a Don Quijote, la paráfrasis de Goethe acerca del ladrido de los perros –recordada, por ejemplo, en el Parlamento en abril de 2020 por el también parlamentario Arturo Alessandri, quien la pronuncia después de decir "anoche leí una novela". Quizá con más esfuerzo, dio con otra mal atribuida a Cervantes, escrita por el humorista español Moncho Borrajo.

Este rápido par de ejemplos no solo recuerda la importancia de volver a los hoy tan denostados libros de más de quinientas páginas[1], de difícil lectura en una sola noche. También dan cuenta de la actualidad del recurso a la novela de Cervantes para poder justificar, literalmente, cualquier discurso político (por no decir, más directamente, cualquier estupidez).

Como bien apunta Juan Diego Vila, las múltiples referencias al Quijote en el discurso público suelen asumir que todo puede ser "quijotizable" (Vila, 2005, p. 32). Quizá, añadimos, sin notar que el verdadero quijotismo que recorre ese tipo de intervenciones no reside en la valentía que presumen mostrar, sino en su relación disparatada con la lectura.

Los ya mencionados ejemplos, que podrían rastrearse en otros tantos países, vuelven a exponer la constitutiva indeterminación de la lectura, tan bien expuesta por Cervantes. Pero mientras ese tipo de usos quieren jactarse de su saber mientras muestran su torpeza, otros tantos, mucho más interesantes, se instalan en los equívocos y juegan deliberadamente con la reescritura literaria de la obra cervantina.

[1] Aunque quizá el mejor homenaje involuntario a *Don Quijote* proviene de la recientemente cesada vocera del gobierno, cuyo estilo podría reconocerse, sin tanto esfuerzo, en la prosa admirada por el caballero andante: "la claridad de su prosa y aquellas entricadas razones suyas le parecían de perlas, y más cuando llegaba a leer aquellos requiebros y cartas de desafíos, donde en muchas partes hallaba escrito: La razón de la sinrazón que a mi razón se hace, de tal manera mi razón enflaquece, que con razón me quejo de la vuestra fermosura". Y también cuando leía: "Los altos cielos que de vuestra divinidad divinamente con las estrellas os fortifican y os hacen merecedora del merecimiento que merece la vuestra grandeza..." (Cervantes, 2004, pp. 28-29).

Es extensa, en efecto, la bibliografía acerca de tales usos en Latinoamérica[2]. Sin embargo, no existen estudios sistemáticos sobre los usos políticos de su obra en el continente[3]. En ese marco, el libro que reseñamos resulta de particular interés. Basta con una rápida ojeada a su índice para notar su contraste con los modos tradicionales de leer las marcas cervantinas en las letras latinoamericanas. A Borges apenas se le brinda un subcapítulo de seis páginas, dentro de las más de doscientos cincuenta que tiene el libro, antes de una extensa bibliografía. Otros autores que suelen ser de referencia para el tema, como Rubén Darío o Carlos Fuentes, por mencionar solo dos ejemplos, simplemente ahí no aparecen.

Evidentemente, esta aparente ausencia no se debe al descuido, mucho menos a la ignorancia, sino a una deliberada y sugerente decisión: rastrear otros caminos del Quijote en América Latina y España. Por sus páginas circulan autores hoy poco recordados, como Carlos Bunge, o directamente olvidados, como Fernando Boedo, y su no más recordada invectiva contra Cervantes, harto anómala en medio de un siglo XX latinoamericano que tiende a celebrar al caballero andante.

Resulta llamativo que Layna Ranz, también un prolífico poeta, no justifique del todo la selección de los documentos que prioriza. Lejos de ver allí un defecto, nos parece que esto lo autoriza a recorrer de manera más libre algunas de las tantas polémicas de un archivo inagotable.

Las incursiones de Layna legan valiosas aproximaciones para un trabajo necesario, que bien puede nutrirse de una mirada como la planteada por el libro. Esto es, un análisis concreto y detenido de cada uno de los textos que estudia, enmarcado en distintos contextos intelectuales y políticos que habilitan diversos usos de *Don Quijote*.

Como bien deja entrever Layna, el rendimiento político de los usos de Cervantes no pasa por su inserción directa en los debates políticos, sino en su capacidad de inscribir a Don Quijote, en tanto material de ensayo o de ficción, en largos debates sobre la identidad española y su porvenir, en y más allá de España. Ahí el caballero andante se instala como una cifra que condensa largos debates que recorren España y Latinoamérica en la primera mitad del siglo XX.

Desde luego, intentar resumir cada una de esas lecturas sería imposible. Y, sobre todo, infructífero. Detengámonos entonces, de modo estratégico, en la pequeña sección destinada al ya mencionado Borges. A diferencia de la mayoría de las lecturas que inmediatamente buscan interpretar, a veces de manera muy lúcida, cómo Borges lee a Cervantes, Layna instala a Borges dentro de una larga serie de debates acerca de la herencia hispánica en América Latina. En

[2] Véanse, por ejemplo, los estudios de Arellano et al. (2016), Correa-Díaz (2006), Cuevas Cervera (2019) y Fine et al. (2024).

[3] Distintos estudios han descrito las lecturas de Don Quijote en otros contextos; véanse, por ejemplo, Canavaggio (2016) y Storm (2015). Los estudios sobre los usos políticos latinoamericanos del Quijote suelen centrarse en el siglo XIX, justamente porque tales usos provienen, en buena parte, de la literatura. Confrontar, en esa línea, Strosetzki (2010) y Villalobos (2017). Una interesante excepción, centrada en el siglo XX, puede leerse en Cabañas (2017).

vez de recuperar materiales olvidados para fortalecer el análisis de un autor de renombre, como Borges, este último se transforma en uno más de los momentos necesarios para estudiar una obra poco recordada: la novela *Don Quijote y Tío Sam*, de Nicasio Pajares.

Es por esto que Layna no se detiene ni en los ensayos ni en las ficciones ni en los poemas de Borges sobre Cervantes. Tampoco recorre las previas o posteriores posiciones de Borges ante Cervantes en particular, o la tradición española en general[4]. Prefiere recordar, casi al pasar, una cita de un cuento borgiano ajeno a las cuestiones cervantinas para abrir el comentario de los debates sobre la lengua española en América. Con una bibliografía algo marcada por los debates estadounidenses, el libro se detiene en las conocidas invectivas del escritor argentino contra los discursos que buscan prolongar la dirección metropolitana de la lengua, entonces institucionalizados en los puestos dirigentes del célebre Instituto de Filología de la Universidad de Buenos Aires.

En condensados e informados párrafos, Layna muestra cómo esa tentativa hispanista recorre los trabajos de Amado Alonso y de Américo Castro. Este último se constituye en el objetivo de los dardos de Borges. Layna no solo recuerda las ideas del escritor argentino, sino sobre todo la intención polémica de su "réplica irónicamente fulminante" (p. 185), como bien la denomina. De manera apasionada, Borges ingresaría al combate por la lengua como los personajes que forja gracias a esa misma lengua, una vez que la ha sustraído de la presión lingüística y temática peninsular:

> hay que dejar bien en claro que el ataque de Borges es muy comprensible, y necesario. Tan comprensible como la reacción instintiva de Juan Dahlmann al recoger la daga que había arrojado el viejo gaucho en el desenlace de *El Sur*. Borges creyó que Américo Castro estaba lanzando un provocador guante a quien tuviera vergüenza además de bríos para recogerlo (p. 188).

El coraje de Borges no solo le permite elaborar una defensa de la lengua rioplatense que, por cierto, progresivamente irá dejando. Además, muestra al discurso hispanista sus límites. Según Layna, la reacción resulta necesaria para que "en una metáfora muy borgiana", España mirase en un espejo sus

[4] Evidentemente, esto habría sido de interés si el objetivo de su libro fuese Borges. Puesto que no lo es, permítasenos la ocasión para compartir, aunque sea en esta nota al pie, una poco conocida cita de este último, por lo pertinente para el debate que rastrea Layna, y también por ser algo graciosa: "Madrid no nos entiende. Una ciudad cuyas orquestas no pueden intentar un canto sin desalmarlo; una ciudad cuyos estómagos no pueden asumir una caña brasilera sin enfermarse; una ciudad sin otra elaboración intelectual que las greguerías; una ciudad cuyo Irigoyen es Primo de Rivera; una ciudad cuyos actores no distinguen a un mejicano de un oriental; una ciudad cuya sola invención es el galicismo –a lo menos, en ninguna otra parte hablan tanto de él–; una ciudad cuyo humorismo está en el retruécano; una ciudad que dice 'envidiable' para elogiar ¿de dónde va a entendernos, qué va a saber de la terrible esperanza que los americanos vivimos?" (p. 357).

gestos y palabras (p. 191). Don Quijote, de ahí en adelante, no podría ser reclamado como patrimonio nacional sin pasar por los inquietantes espejos que amenazan las fantasías nacionalistas.

En ese sentido, el destacado estudio de Layna parece recuperar ese gesto borgiano y extenderlo, quizá inadvertidamente, hacia todos los materiales con los que trabaja. No solo por la creatividad con la que reorganiza materiales desatendidos, sino también por su preocupación por esos espejos distorsionados de Cervantes que permiten observarse, observar cómo se sigue observando, y así al infinito. Acaso como las "muchas lunas pequeñas de resplandecientes espejos" (Cervantes, 2004, p. 651) del falso doble y aparente enemigo del caballero andante, las infinitas polémicas por la herencia quijotesca que su libro rastrea exhiben, parafraseando a Borges, la infinita productividad de los deliberados anacronismos. Mucho aporta su libro para conocer algunos de ellos, y pensar otros tantos.

Referencias bibliográficas

Arellano, I. (Ed.). (2016). *El Quijote desde América*. IDEA/IGAS.

Borges, J. L. (1927). Sobre el meridiano de una gaceta. *Martín Fierro, 4*(42), 357.

Cabañas, M. (2017). Artistas, patrias y Quijotes en el exilio de 1939. En M. P. Balibrea (Ed.), *Líneas de fuga. Hacia otra historiografía cultural del exilio republicano español* (pp. 358-389). Siglo XXI.

Canavaggio, J. (2016). Chapitre I. Les métamorphoses de Don Quichotte à l'orée du XXe siècle. En K. Martin-Cardini & J. Aubé-Bourligueux (Eds.), *Le Néo.* Presses universitaires de Rennes. https://doi.org/10.4000/books.pur.51958

Cervantes, M. de (2004). *Don Quijote de la Mancha* (F. Rico, Ed.). Real Academia Española/Alfaguara.

Correa-Díaz, L. (2006). *Cervantes y América, Cervantes en las Américas*. Reichenberger.

Cuevas Cervera, F. (2019). Prácticas editoriales y recepción de la literatura española en Hispanoamérica (1833-1917): observaciones sobre el corpus cervantino. *Hipogrifo, 7*(1), 581-595.

Fine, R., Gerber, C. & Kehila, O. (Eds.). (2024). *Reescrituras latinoamericanas del Quijote*. Biblos.

Storm, H. J. (2015). The Generation of 1898 and Cervantes: The invention of Don Quixote as a national symbol. En N. Achiri, A. Baraibar & F. K. E. Schmelzer (Eds.), *Actas del III Congreso Ibero-Africano de Hispanistas* (pp. 361-372). Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.

Strosetzki, C. (2010). Don Quijote como figura identificadora y metáfora política en la Latinoamérica del siglo XIX. En F. Schmidt-Welle & I. Simson (Eds.), *El Quijote en América* (pp. 73-83). Iberoamericana/Vervuert.

Vila, J. D. (2005). El Quijote como texto político, Don Quijote en la arenga política. En M. Romanos, J. D. Vila & N. González (Eds.), *Lecturas de El Quijote. Investigaciones, debates y homenajes* (pp. 31-51). Universidad Nacional del Litoral.

Villalobos, R. (2017). *El Quijote en Chile: primera edición y estudios bibliográficos desde 1863 a 1947*. RIL.

Sobre el autor:

Alejandro Fielbaum S. Sociólogo y licenciado en Filosofía por la Universidad Católica de Chile. Magíster en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Chile. Doctor en Estudios Hispánicos y Latinoamericanos por la Universidad Paris 8 Vincennes – Saint-Denis. Actualmente es investigador responsable del proyecto de investigación postdoctoral FONDECYT N° 3240177 "Chaplin en las vanguardias latinoamericanas", desarrollado en la Universidad Adolfo Ibáñez, y también es docente en la Universidad Andrés Bello. Entre sus publicaciones destacan los libros *Los bordes de la letra. Ensayos sobre teoría literaria latinoamericana en clave cosmopolita* (Almenara, 2017) y *Las razones y las fuerzas. Ensayos sobre filosofía en Chile* (Doble Ciencia, 2022). ORCID: 0000-0001-5615-4832.

Pléyade 37 / enero - junio (2026)
online ISSN 0719-3696 / ISSN 0718-655X
pp. 291 - 296

Sheldon Wolin. *Democracia y revuelta*. Buenos Aires: Ediciones Palinodia, 2024

Matías Escobar
Centro Educativo Metis

A comienzos del año 2024, la editorial Palinodia editó *Democracia y revuelta* de Sheldon Wolin. En el libro, se recogen tres ensayos del teórico de la democracia donde se aborda el vínculo habido entre procesos revolucionarios y sistemas democráticos. Repasando la historia y la teoría política desde la democracia antigua hasta la contemporánea, pasando por sus versiones modernas, mostrará que la relación existente entre sabios, especialistas y burócratas, por un lado, y el demos, la ciudadanía o las multitudes, por el otro, está a la base de este vínculo: democracia y revuelta.

Así, el autor mostrará que, sobre esa base, en que el saber experto se distancia o fractura del ciudadano de a pie, se modulan las contradicciones propias de la democracia. Donde concibe a la constitución como "una construcción ideológica diseñada no para realizar la democracia sino para reconstituirla y, como resultado, reprimirla" (Wolin, 2024, p. 16). Sus ensayos giran, entonces, sobre esta hipótesis central, mostrando los elementos de continuidad en que ello se expresa tanto en la antigüedad, la modernidad, como en los tiempos contemporáneos. Tanto a nivel teórico, como empírico.

En el primer ensayo, *La constitucionalización de la democracia*, Wolin va a plantear la hipótesis señalada. Es decir, que, ya desde la Grecia antigua, por medio de ampliaciones y contracciones (Wolin, 2024, p. 34), "las justificaciones teóricas […] replanteaban la relación de explotación sin alterarla" (Wolin, 2024, p. 38). Para desentrañar esta situación, conceptualiza que, por un lado, hay que atender a los procesos de constitucionalización de la democracia y, por otro, de la democratización de las constituciones.

En cuanto a lo primero, el autor advierte que la constitucionalización de la democracia refiere a aquel proceso por medio del cual se le dio orden, norma y forma a las democracias en distintos tiempos históricos. Las constituciones habrían sido el marco por medio del cual se normarían las relaciones sociales y políticas en las democracias. Esto, en la pretensión tanto de incorporar al orden político los aspectos democráticos exigidos por distintos tipos de ciudadanía. Pero también, como forma de delimitar y contener la posibilidad de cambios más profundos (Wolin, 2024, pp. 27-28).

Wolin será enfático en señalar que no siempre coincidieron la polis y la comunidad política configurada por ciudadanos. Esta tensión, donde mujeres, metecos, esclavos y niños eran excluidos, va a expresar la tensión habida en

el segundo tipo de relaciones: la democratización de las constituciones. Básicamente, se advierte que ya desde esa época existe una lucha por los sectores excluidos de ser considerados parte del demos, lo cual se da en este flujo de ampliaciones y contracciones de la democracia, las cuales se modulan tanto por procesos de revuelta como de racionalización del diálogo democrático. Este segundo nivel, corresponderá con "los críticos de la democracia" (Wolin, 2024, p.28), como con la isegoría o reclamo de igualdad del demos ante la distancia entre gobernantes y gobernados (Wolin, 2024, p. 39).

Las constituciones emergen entonces no solo como una forma de delimitar el quehacer de la polis y las comunidades políticas, sino también como una forma de contener procesos revolucionarios que apuesten a cambios más profundos. De este modo, las constituciones van a tener tres características específicas que definen la continuidad que Wolin advierte en los sistemas democráticos desde la antigüedad hasta hoy.

El primero, estas son redactadas principalmente por expertos (Wolin, 2024, p. 32), por la gente que sabe, la que logra definir aquello que es virtuoso de lo que no. Es decir, cual más cual menos, el grueso de filósofos antiguos abogará por la concepción de que los asuntos constitucionales, las normas y las leyes, deben ser discutidas y redactadas por aquellos cuyo conocimiento es superior al común de los sujetos de la polis. De donde ya se advierte la continuidad hacia la modernidad y los tiempos contemporáneos del papel del saber burocrático que se arroga tanto el saber tecnocrático de las ciencias sociales, como de los sistemas de partidos políticos profesionales.

El segundo, que el debate constitucional subsume la reflexión del contenido a la forma (Wolin, 2024, p. 42). Esto es, inhabilita una discusión sobre qué es la justicia, la política o la igualdad, para reducir su reflexión a la forma en la que deben distribuirse o procesarse estos componentes de la polis. Por ello, es que gran parte de la teoría política antigua se daría en relación con la forma en que el demos debe resolver el problema de las constituciones (oligarquía-plutocracia; monarquía-tiranía; aristocracia-democracia), relegando al saber de los filósofos y sabios la reflexión sobre el contenido de los aspectos que definen a la vida política.

En tercer lugar, por medio de este saber experto las constituciones modulan la posibilidad de contener cambios revolucionarios. Siendo este el elemento que da sentido a la compilación de estos artículos aparece como una cuestión que será basal para el pensamiento de autores posteriores como Spinoza, Marx o Arendt. Cuestión que aparece también en otros teóricos contemporáneos del poder constituyente, como pudiera ser Andreas Kalyvas (2016) en su *Poder constituyente: una breve historia conceptual*, donde la constitución moderna también aparece como un dispositivo que contiene cambios estructurales.

Para cerrar con este primer ensayo, es relevante destacar que la continuidad teórica asentada en la modernidad del proyecto democrático, para Wolin, se haya en el rescate de James Madison de este tipo de democracia ateniense en *El Federalista*, como defensa de la constitución de Estados Unidos (Wolin, 2024, p. 16). Luego, su proyección contemporánea, estaría en el ejercicio práctico de Robert Dahl de fundar "una ciencia política sobre la democracia madisoniana" (Wolin, 2024, p. 17).

En el segundo artículo, *Transgresión, igualdad y voz*, Wolin va a reflexionar sobre la democracia, principalmente a partir del problema de la igualdad. Señalará que esto no aparece como una cuestión deseable en la teoría aristotélica. Y que, de plano, en la política estadounidense es "un tabú entre políticos en ejercicio y en la retórica política" (Wolin, 2024, p. 63). Es más, va a argumentar que existe una serie de estudios empíricos que muestran que el problema de la desigualdad ha seguido creciendo en la modernidad y en la época contemporánea, donde el papel de expertos como especuladores financieros ha sido fundamental para modular la profundización de dicha desigualdad.

Tanto en la antigüedad como en la modernidad distintos sectores excluidos se revelaron en contra de los sistemas políticos de turno. En ese punto vuelve a emerger el tema de la revolución o las revueltas del primer artículo, donde el autor recogerá la concepción de que en ningún tiempo histórico, un sector excluido de un sistema político ha logrado mayores niveles de inclusión o garantía de derechos apelando a la mera racionalidad o deliberación pública (Wolin, 2024, p. 94). De esta forma, se vuelve a dar fuerza al hecho de que la ampliación de la democracia obedece a procesos donde las revueltas de las multitudes logran esa ampliación por medio de la transgresión. Es por ello por lo que Wolin rescata la concepción de Diódoto de la antigüedad, donde se señala que no habría que poner la fuerza en reprimir los procesos revolucionarios, sino más bien, atendiendo a la ciclicidad de los procesos políticos, poner la energía en el olvido del demos para que los procesos revolucionarios no vuelvan a repetirse. Y, si se dan, enfocarse en responsabilizar sólo a un grupo selecto (Wolin, 2024, p. 80).

Así, el ciclo de transgresión revolucionaria en favor de la igualdad estará mediado por lo que el autor refiere al problema de la voz. Esto es, aquello que en el primer artículo aparece como isegoría, como la necesidad del demos de hacerse escuchar, aquí emergerá como una reflexión que media los análisis desde Spinoza y su concepción de la multitud, hasta Rousseau pasando por su noción de voluntad general, decantando en la distancia que concibe Nietzsche entre los valores del aristócrata versus el esclavo. Wolin mostrará entonces, cómo esta necesidad de ser escuchado, de incorporarse a la deliberación pública, será un anhelo constante, donde ampliación y contracción volverán a operar históricamente, tanto desde la teoría, como desde la práctica democrática (Wolin, 2024, pp. 81-85).

Finalmente, en el último artículo, titulado *Democracia, revuelta y revolución*, Wolin vuelve a afirmar el carácter represivo de los órdenes constitucionales contra las democracias. Dirá que, en Harrington, los republicanos ingleses, en *El Federalista* y en Tocqueville, "cada una de sus constituciones está construida contra la democracia; si bien todos buscan reprimir la democracia, ninguno busca suprimirla" (Wolin, 2024, p. 113). Llegado a este punto, vuelve a reforzar un elemento que aparece en el primer ensayo hasta ahora no esbozado: Tocqueville promueve la democracia estadounidense, justamente, porque su carácter revolucionario es no haber emergido de una revolución. Aunque Wolin afirma que tanto la democracia ateniense del siglo V a. C., como los procesos de 1688 (Inglaterra), 1776 (Estados Unidos) o 1789 (Francia) hayan sido procesos de democratización precedidos por procesos revolucionarios.

La revolución y la revuelta emergen, en efecto, en directa consonancia con el papel de la transgresión que identifica el autor en el segundo ensayo. Volviendo a afirmar entonces la hipótesis que cruza los tres escritos: la democracia se da como procesos de ampliación o contracción de sujetos incorporados al quehacer ciudadano, los cuales responden a procesos de enfrentamiento cuyo origen está en la identificación de una desigualdad que resulta desventajosa para el sector que inicia la pugna o confrontación revolucionaria.

En este último ensayo, el autor reseñado volverá a echar mano a la reflexión sobre la distancia entre los sabios y la ciudadanía. Así, señalando que la Grecia antigua no solo es la cuna de la filosofía, sino también lo sería de la teoría constitucional, política y la ciencia política, vuelve a mostrar cómo cada una de las 'formas' aristotélicas conciben "[...] el mismo problema de combinar la comunalidad con la excepcionalidad" (Wolin, 2024, p. 116). Hablando ya directamente de que cada una de estas propuestas, concibe la existencia de clases sociales dominantes que excluyen a otras clases sociales oprimidas.

Habida cuenta de la estabilización democrática después del proceso revolucionario, Wolin vuelve a dialogar con una perspectiva cíclica entre los momentos de revuelta y estabilización. Donde el saber especializado jugaría, nuevamente, un rol central:

> Pero la democracia que la revolución trajo consigo pasa a considerarse una democracia excesiva cuando las revoluciones se acaban y comienza la institucionalización permanente de la política […]. Lo político se ha especializado; regularizado y su carácter y naturaleza se han vuelto administrativos. La institucionalización marca la atenuación de la democracia: comienzan a aparecer los líderes; se crean jerarquías; expertos de un tipo u otro se aglomeran en torno a los centros de toma de decisiones; órdenes, procedimientos y precedentes desplazan una política más espontánea, que en retrospectiva parece desorganizada e ineficiente (Wolin, 2024, pp. 118-119).

El trazo histórico de la antigüedad a los tiempos contemporáneos, pasando por la modernidad, Wolin los sintetiza al final de este tercer escrito señalando que, entonces, el problema de la democracia no tiene que ver con un tema de tamaño y escala. Cuestión que también afirma en los ensayos precedentes. Dirá, más bien, que son las preconcepciones modernas que hoy definen a la democracia como el mejor sistema posible, con sistemas de partidos y elecciones libres como condiciones *sine qua non*, lo que estaría en tensión.

Su crítica, bien puede dialogar con la del antropólogo James Scott (2021), quien muestra cómo las políticas públicas basadas en el "alto modernismo", aplicadas en gobierno de distinto signo, han fracasado por dar un papel exagerado al saber técnico por sobre el saber local. O también, con la provocadora tesis de Patrick Deneen (2018), quien propone que el fracaso del liberalismo político se debe justamente a su éxito, puesto que, al buscar garantizar la libertad de la ciudadanía, ha debido volverse contra ella para asegurar esas posibilidades. En síntesis, la crítica de Wolin, que pudiera dialogar con una diversidad de autores más amplia aún que la que aquí se refiere, apunta a que la tensión de la democracia antigua, moderna y contemporánea se haya en su propia lógica interna. Esto es, en la exclusión, por medio de la técnica y la inclusión, de sectores sociales que se mantienen sujetos a relaciones de dominación y explotación.

Referencias bibliográficas

Deneen, P. (2018). *¿Por qué ha fracasado el liberalismo?* (David Cerdá, Trad.). RIALP. (Obra original publicada en 2018).

Kalyvas, A. (2016). Poder constituyente: una breve historia conceptual. En Bustamante, G. & Sazo, D. (Comp). *Democracia y poder constituyente* (pp. 27-71). Fondo de Cultura Económica.

Scott, J. (2021). *Lo que ve el Estado. Cómo ciertos esquemas para mejorar la condición humana han fracasado.* (Guillermina del Carmen Cuevas Mesa, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1998).

Sobre el autor:

Matías Escobar. Politólogo y magíster en gobierno y políticas públicas de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Amplia experiencia a nivel de docencia en temas de teoría política y asistencia de investigación para instituciones como FLACSO Chile, Instituto Milenio Fundamento de Datos (IMFD) y Programa de Estudios Continuos (PEC) de la Universidad de Chile. Ex asesor político a nivel parlamentario y municipal. Experiencia como gestor territorial a nivel municipal y de trabajo con organizaciones comunitarias. Actualmente, dirige el centro educativo Metis, orientado a la didáctica y difusión de las ciencias sociales y las artes desde una perspectiva de formación ciudadana.

Instrucciones para los autores

INSTRUCCIONES PARA LOS AUTORES

Pléyade (ISSN: 0718-655X | e-ISSN 0719-3696) es una revista arbitrada de carácter internacional dedicada a las ciencias sociales y a las humanidades, fundada por el Centro de Análisis e Investigación Política de Chile en el año 2008. Es una publicación independiente desde el año 2016, que incentiva la discusión intelectual y académica de los fenómenos políticos, considerando temas ligados a ciencia política, sociología, filosofía y estudios culturales. Pléyade se dirige a un público científico internacional y recibe colaboraciones bajo la modalidad de artículo, reseña, entrevista e intervenciones, escritas en castellano, inglés o portugués. La revista es publicada bianualmente (junio-diciembre) en versiones impresa y electrónica.

PREPARACIÓN DE MANUSCRITOS

Pléyade está compuesta por cuatro secciones. La publicación de las contribuciones es decidida por el consejo editorial, con base en pareceres anónimos de revisores expertos en el objeto de estudio (double-blind peer review) y según la disponibilidad de espacio.

Artículos: textos inéditos que provengan de una investigación, de hasta 8.500 palabras con resumen y bibliografía incluida. Envíos abiertos.

Reseñas: artículos bibliográficos originales referidos a publicaciones significativas para las humanidades y ciencias sociales de los últimos 5 años, hasta 2.000 palabras. Envíos abiertos.

Entrevistas: conversaciones con destacados investigadores sobre temas relevantes para el alcance de la revista, de hasta 7.000 palabras. Envíos abiertos.

Intervenciones: artículos breves dedicados a analizar alguna cuestión relevante para las humanidades y las ciencias sociales, de hasta 5.000 mil palabras. Esta sección se incluye en los números donde el consejo editorial lo decide previamente.

Los artículos deben cumplir con las siguientes características:

- Un título que se ajuste al contenido del artículo en castellano, inglés y portugués.
- Un resumen de 150 a 200 palabras, escrito en tercera persona en castellano, inglés y portugués.

• Entre 3 y 5 palabras clave en castellano, inglés y portugués.
• Usar el sistema de notas y bibliografía APA 7°Edición (https://normas-apa.org/wp-content/uploads/Guia-Normas-APA-7ma-edicion.pdf)
• Títulos del artículo sin numeración y en negrita.
• Subtítulos del artículo sin numeración, en cursiva y en negrita.
• Fuente Times New Roman 12 (en formato Microsoft Word)
• No usar abreviaturas tales como cit., loc. cit., cfr. o cf. (véase la siguiente sección).
• Envío de tablas, cuadros e imágenes: se presentarán en el cuerpo del texto y en archivos aparte. Los gráficos (Excel) y las figuras (únicamente en formato jpg con una resolución no inferior a 300 dpi) deben ser presentados aparte. Las tablas y las figuras deben ser inéditas; en caso contrario, el autor debe obtener el respectivo permiso para su reproducción y citar la fuente en la leyenda.

Junto con el documento deben adjuntarse los siguientes archivos independientes:

• Una breve reseña biográfica que contenga el título del artículo, el nombre del(a) autor(a), filiación institucional (mencionando el país y ciudad), así como cualquier tipo de agradecimiento. Se promueve que los autores mencionen si los artículos son originados a partir de proyectos de investigación. Incluir fuente de financiamiento, nombre del proyecto, año, y código (si aplica).
• Una carta donde se declare que el artículo es original e inédito y que no se encuentra siendo sometido a evaluación en otra revista.
• Si algunos de los contenidos han sido publicados, o son parte de un trabajo más extenso, se debe adjuntar una carta en la que se informa al respecto.

Reseñas de libros

Se promueve el envío de reseñas acordes a las temáticas de las ediciones de la revista. Los libros reseñados debieran:

• Presentar un interés general para académicos y estudiantes en relación con lo político, desde las ciencias sociales y las humanidades.
• Los libros reseñados deben ser en castellano, inglés o portugués y deben tener entre 1.000 y 2.000 palabras.
• Incluir los detalles completos del libro (autor(es), ciudad de publicación, editorial, fecha de publicación, ISBN, cantidad de páginas).
• Incluir una breve reseña biográfica que no supere las 100 palabras. Debe contener el nombre del(a) autor(a), filiación institucional (mencionando el país y ciudad).

PROCESO DE EVALUACIÓN POR PARES

Una vez recibidos los documentos, los artículos son evaluados por el equipo editorial y los editores invitados de acuerdo con su pertinencia respecto de la temática del número. Luego se envía una copia anónima del artículo a dos árbitros, quienes evalúan y deciden –sobre la base de los criterios establecidos por el comité editorial de Pléyade– si los artículos están o no en condiciones de ser publicados.
El comité editorial considera los siguientes criterios como fundamentales al momento de evaluar un artículo: 1. interés del tema; 2. calidad teórica del artículo; 3. calidad argumentativa; 4. calidad de las conclusiones; 5. calidad de las referencias bibliográficas. La respuesta del arbitraje es enviada a los autores según un plazo que varía de 4 a 12 semanas, después del término de la convocatoria correspondiente. La resolución final de este proceso puede contemplar las siguientes alternativas:

- En el caso de ser rechazado el artículo, se comunicará al autor especificando las razones.
- En el caso que sea aprobado, pero con acotaciones, el/los autor/es deberán corregir su artículo a la luz de los comentarios elaborados por el proceso de arbitraje.
- En el caso de ser aprobado, el artículo será publicado en alguno de los tres números siguientes.

ELABORACIÓN DE CITAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

El comité editor solicita a los autores que la norma para citar fuentes esté basada en el formato APA (7ma edición). Tanto las notas a pie de página como la bibliografía deben seguir estrictamente este formato, además las citas largas en el texto (aquellas que exceden las 40 palabras) se deben poner en bloque. Al momento de elaborar las citas se recomienda a los autores que consideren las siguientes recomendaciones:

Citas en el cuerpo del texto:

El formato APA utiliza el sistema de citado autor-fecha, donde una cita breve en el texto dirige a los lectores a la referencia completa en la bibliografía del trabajo. La cita en el texto aparece dentro del cuerpo del artículo – o en un nota al pie - e identifica brevemente el trabajo citado.
Tanto las citas directas como las indirectas (o parafraseo) requieren ser citadas siguiendo el esquema autor-fecha, entre paréntesis y al final de la cita.

Algunos ejemplos son:
Cuando la cita es directa y breve es necesario incluir el número de página al final del paréntesis. Además es necesario utilizar la abreviación "p." (para una página) y "pp." (para múltiples páginas), y los números de página separados por un "-":

Ejemplo 1: "Lo que dieron por sentado todos los filósofos griegos, fuera cual fuera su oposición a la vida de la polis, es que la libertad se localiza exclusivamente en la esfera política" (Arendt, 2009, p. 43).

Ejemplo 2: "dentro de la esfera doméstica, la libertad no existía, ya que al cabeza de familia solo se le consideraba libre en cuanto que tenía la facultad de abandonar el hogar y entrar en la esfera político" (Arendt, 2009, pp. 44-45).

Es posible introducir la cita con una frase que incluya el apellido del autor seguido por la fecha de publicación en paréntesis:

Ejemplo 3: Arendt (2009), sostuvo que "lo que dieron por sentado todos los filósofos griegos, fuera cual fuera su oposición a la vida de la polis, es que la libertad se localiza exclusivamente en la esfera política" (p. 43).
En el caso de citas extensas o en bloque (mayor a 40 palabras), estas deben estar en un párrafo independiente del cuerpo del texto y las comillas deben ser omitidas. La cita debe comenzar en un nuevo línea con una sangría de ½ pulgada desde el margen izquierdo. Además, la cita entre paréntesis debe ir después del signo de puntuación de cierre.

Ejemplo 4: Al momento de comprender el significado de una estética feminista resulta importante comenzar con la siguiente reflexión:

Es importante señalar que el problema del feminismo no es simplemente que las personas estén situadas de manera diferente en función del sexo y el género. El problema es que todos estamos sistemáticamente situados en un mundo estructurado jerárquicamente donde los hombres tienen privilegios solo porque son hombres y las mujeres están en desventaja en muchos contextos solo por ser mujeres. (Eaton, 2008, pp. 874-875),
En el caso de citas directas que no poseen número de página, debemos referir a otro elemento que permita la identificación: un párrafo; número de capítulo; número de sección; número de tabla; número de figura. Los trabajos antiguos (e.g., obras clásicas) pueden ser citadas en según la abreviatura estándar para las obras citadas:

Ejemplo 5: Sismondo (2008), mapea los estudios en Ciencia, Tecnología y Sociedad a partir de cuatro dimensiones (fig. 1.1).

Ejemplo 6: Según Kant, el espacio y el tiempo no otra cosa más que las formas subjetivas de la intuición sensible (A26/B42).

Cuando la cita es un sumario o parafraseo de otro trabajo, solo hay que referir al autor y año de publicación (i.e., no es necesario incluir el número de página).

Ejemplo 7-8: En otro sentido, Kronfeldner (2021) distingue entre un modo relacional y otro no-relacional de deshumanización.

En el caso que la cita refiera al trabajo de un autor, debemos referir al apellido del autor:

Ejemplo 9: (Arendt, 2009); Como señala Arendt (2009).

En el caso que la cita refiera al trabajo de dos autores, es necesario señalar el apellido de ambos autores en el paréntesis correspondiente a la cita. Debemos utilizar la letra "y" entre el apellido de los autores:

Ejemplo 10: (Sovacool y Hess, 2017); La investigación de Sovacool y Hess (2017) permite…
En el caso de citas de trabajos de tres o más autores solo debemos escribir el apellido del primer autor seguido por la palabra "et al" (en español es válido utilizar "et al." o "et ál.").

Ejemplo 11: (Potochnik et al., 2019); Potochnik et ál. (2019) sugieren que…
Si la autoría del trabajo corresponde a una organización o agencia del gobierno, hay que mencionarla en el párrafo o en el paréntesis correspondiente a la cita. Si la organización posee una abreviación conocida es posible incluirla entre paréntesis la primera vez que la fuente es citada y luego, usar solo la abreviación en las citas posteriores:

Ejemplo 12: Según la OMS (2020) es urgente revisar la forma en que se difunden noticias sobre la pandemia en redes sociales.

Cuando una cita incluye dos o más trabajos, debemos ordenarlos de forma alfabética (siguiendo el mismo orde que la lista de referencias) y separadas por un "punto y coma":

Ejemplo 14: (Althuser, 2003; Gramsci, 1936).

Si la cita refiere a múltiples trabajos de un mismo autor, solo se debe incluir una vez el apellido del autor, seguido por las fechas de los trabajos correspondientes, separados por una "coma" (el orden es trabajo sin fecha -abreviado "n.d.", y luego en orden ascendente según fecha de publicación):

Ejemplo 15: (Arendt 1996, 2003, 2009).
Para evitar confusión, si una cita refiere a autores con el mismo apellido, hay que utilizar la inicial del primer nombre, junto con el apellido:

Ejemplo 16: (I. Young, 2006; S. Young, 2008).
Si existen dos o más referencias del mismo autor y año es necesario utilizar letras minúsculas (a, b, c), junto con el año con el fin de ordenar la lista de referencias.

Ejemplo 17: La investigación de Floridi (2023a) nos sugiere una nueva forma de entender la inteligencia artificial, la cual posteriormente es ampliada por el mismo autor (Floridi, 2023b).

En el caso de las comunicaciones personales (e.g., entrevistas, cartas, correos), es necesario citar el nombre de la persona con quien se estableció la comunicación, precisar que se trató de una comunicación y la fecha en que ocurrió (no se deben incluir las comunicaciones personales en la lista de referencias).

Ejemplo 18: (J. Rancière, comunicación personal, 3 de Marzo, 2008).

Notas al pie y finales

En el formato APA existen 2 usos para las notas: (1) De contenido y (2) Sobre derechos de autor.
Las notas de contenido sirve para entregar información complementaria para los lectores. En este tipo de notas es importante que sean breves y estén enfocadas solo en un tema. La sugerencia es limitar los comentarios a un párrafo pequeño. La sugerencia es que estas notas solo se agreguen si la información permite reforzar la discusión. Estas notas también pueden ser utilizadas para señalar a los lectores con información disponible en línea o con más detalle en otro lugar:

Ejemplo 19: Ver Feenberg (2016), para mayor información sobre la historia de la filosofía de la tecnología.

Si una cita tiene más de 500 palabras o en caso de incurrir en una violación de uso de las leyes de derecho de autor, es necesario obtener el permiso formal del autor referido. En caso de reproducir un gráfico, tabla o diagrama de otra fuente, es necesario agregar una nota especial que incluya la información sobre los derechos de autor. En ambos casos la sugerencia es adjuntar el permiso de uso junto con el trabajo.
La información incluida en una nota sobre derechos de autor incluye la misma información que la lista de referencias, pero con algunos detalles adicionales. Es necesario precisar si el material fue reimpreso o solo adaptado (para esto utilizado la palabra "De" si es reimpreso o "Adaptado de" para las adaptaciones). Además, debemos precisar a quién corresponden los derechos de autor (si al autor o la editorial -esto depende de la información que aparece en la misma fuente citada). Por ejemplo:

Ejemplo 20: 1 De ¿Por qué no ha desaparecido todo aún? por J. Baudrillard, 2010, Enclave de libros ediciones. Copyright © 2010 Enclave de libros ediciones. Reimpreso con permiso.

Ejemplo 21: 1 Adaptado de Scientific Realism: How Science Tracks Truth por S. Psillos, 1999, Routledge. Copyright © 1999 Stathis Psillos. Adaptado con permiso.

Referencias

La lista de referencias debe ir al final del artículo y sirve para entregar información que permita a los lectores localizar y buscar cualquier fuente citada en el cuerpo del trabajo. Cada cita debe aparecer en la lista de referencias, así como cada entrada en la lista de referencias debe estar citada en el artículo. Algunas reglas básicas de la estructura de la lista de referencias son:

- Todas las líneas después de la primera deben tener una sangría de media pulgada desde el margen izquierdo (i.e., utilizar la sangría francesa).
- Los nombres de los autores deben estar invertidos (i.e., primero se escribe el apellido, seguido por la(a) inicial(es) del nombre del autor).
- La lista de entradas debe organizarse de forma alfabética, considerando los apellidos de los autores.

Ejemplo 22: Karmy, R. (2009). Carl Schmitt y la política del anticristo. Representación, forma política y nihilismo, *Pléyade* 3, 25-52.
Para los mismos trabajos de un mismo autor(es), estos deben organizarse de forma cronológica (desde los más antiguos a los nuevos).

Ejemplo 23: Arendt, H. (1996). *La condición humana*. Paidós.
Arendt, H. (2004). *Sobre la revolución*. Alianza Editorial

Reglas para artículo en revistas académicas

Autor, A. (año de publicación). Título del artículo. Título de la revista, volumen(número de la revista), página inicio-página fin. Url o doi.

Ejemplo 24: Ince, K, (2013). Feminist Phenomenology and the Film World of Agnès Varda. Hypatia 28 (3): 602-617. Doi: 10.1111/j.1527-2001.2012.01303.x

Reglas para libros y capítulos de libros

Formato básico de libros:
Autor, A. (año de publicación). Título del libro. Editorial.

Ejemplo 25: Arguedas, J. Los ríos profundos. Cátedra.

Libro editado:
Editor, E. E. (Ed.). (año de publicación). Título del libro. Editorial.

Ejemplo 26: Kronfeldner, M. E. (Ed.). (2021). The Routledge handbook of dehumanization. Routledge.

Capítulo de un libro con editor
Apellido, A. (año de publicación). Título del capítulo en E. Editor (Ed.), Título del libro (n° de ed., pp. inicio-fin del capítulo). Editorial.

Ejemplo 27: Lafont, C. (2015). Religión y esfera pública. ¿Cuáles son las obligaciones deliberativas de la ciudadanía democrática? En N. del Valle (Ed.), La actualidad de la crítica. Ensayos sobre la Escuela de Frankfurt (pp. 293-329). Editorial Metales Pesados.

Libros traducidos:
Autor, A. (año de publicación). Título del libro (T. Traductor, Trad.). Editorial. (Obra original publicada en año de la publicación original).

Ejemplo 28: Habermas, J (1990). La lógica de las ciencias sociales (M. Jiménez Redonde, Trad.). Tecnos. (Obra original publicada en 1982).

Libros con segunda edición o superior
Autor, A. (año de publicación). Título del libro (número de edición). Editorial.
Ejemplo 29: Kuhn, T. (2013). La estructura de las revoluciones científicas (C. Solís Santos, Trad.; 4.ª ed.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1962).

Periódico o revista
Autor, A. (año, mes y fecha de publicación). Titular del artículo en el periódico. Nombre del periódico en cursiva. Url (si es un medio electrónico).

Ejemplo 30: Sanhueza, A. M. (2023, diciembre 17). Así es la Constitución que seguirá vigente en Chile y que se intentó cambiar dos veces en cuatro años. El país. https://elpais.com/chile/2023-12-17/asi-es-la-constitucion-que-seguira-vigente-en-chile-y-que-se-intento-cambiar-dos-veces-en-cuatro-anos.html

Tesis publicada
Autor, A. (año). Título de la tesis [Tesis de doctorado/magíster/licenciatura, Nombre de la institución que otorgó el título]. Nombre de la base de datos.

Ejemplo 31: Benjamín, J. (2023). Machine Horizons: Post-phenomenological AI Studies [Tesis de doctorado, University of Twente]. University of Twente Research Information.

Aviso de derechos de autor/a

La revista es publicada por un equipo editorial independiente sin fines de lucro, en Chile. A menos que sea establecido, todos los contenidos de la edición electrónica son distribuidos bajo la licencia "Creative Commons Attribution-Noncommercial". La revista rechaza cualquier interés comercial en el trabajo que publica.

La revista se compromete a apoyar el máximo acceso al trabajo académico sin comprometer la calidad o la libertad académica. De acuerdo con esto, todo el contenido de cada número es accesible de forma universal y permanente sin suscripción o barreras de pago.

Los autores conservan los derechos de autor sobre su trabajo publicado en la revista. *Pléyade* no podrá publicar cualquier artículo en traducciones, antologías, etcétera, sin el consentimiento explícito del autor. Los autores le otorgan a la revista una licencia perpetua, pero no exclusiva, para publicar la versión del registro de sus artículos. Después de la publicación, los autores son libres de compartir sus artículos o volver a publicarlos en otro lugar, siempre y cuando la publicación original en *Pléyade* se cite explícitamente.

IBEROAMERICANA

AMÉRICA LATINA
ESPAÑA - PORTUGAL
Ensayos sobre letras
historia y sociedad
Notas. Reseñas
iberoamericanas

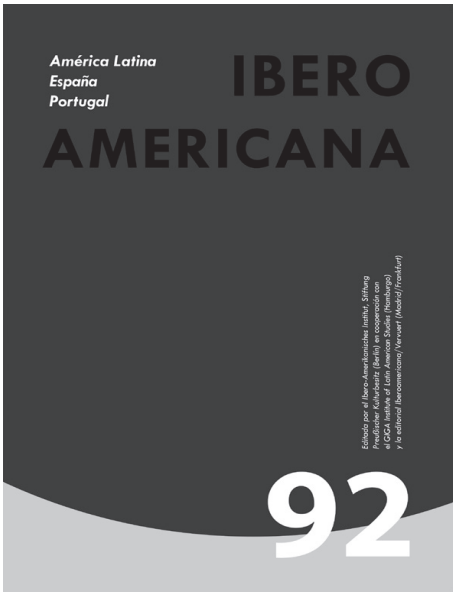
IBEROAMERICANA es una revista interdisciplinaria e internacional de historia, literatura y ciencias sociales, editada por el Instituto Ibero-Americano de Berlín (IAI), el GIGA - Instituto de Estudios Latinoamericanos de Hamburgo y la Editorial Iberoamericana / Vervuert, Madrid y Frankfurt.

➲ IBEROAMERICANA aparece en forma cuatrimestral e incluye cuatro secciones: **Artículos y ensayos** de crítica literaria y cultural, historia y ciencias sociales. Los **Dossiers** que en cada número se dedican a un tema específico. El **Foro de debate** con análisis de actualidad, comentarios, informes, entrevistas y ensayos. **Reseñas y Notas bibliográficas**. ➲ ÚLTIMOS NÚMEROS PUBLICADOS: **Nº 90**: Dictaduras, violencias y disidencia sexo-genérica en el siglo xx. **Nº 91**: Historias, encuentros y desafíos contemporáneos: perspectivas interdisciplinarias sobre las relaciones China-América Latina. **Nº 92**: Intersectionality and Social Inequality in the Public Spaces of Twenty-first Century urban Latin America.

Suscripción anual (3 números):
€ 90 Instituciones y Bibliotecas,
€ 50 Particulares
€ 40 Estudiantes

Número individual
€ 29,80

(gastos de envío no incluidos)



IBEROAMERICANA Editorial Vervuert, Amor de Dios, 1 – E-28014 Madrid,
Tel.: +34 91 429 35 22 - **VERVUERT** Verlag oHG, Elisabethenstr. 3-9
D-60594 Frankfurt am Main, Tel.: +49 69 597 46 17
info@iberoamericanalibros.com - www.iberoamericana-vervuert.es