

elSSN 0719-4242

Año 9, 2021, 1er semestre, No 17



# Revista de Humanidades de Valparaíso

Revista internacional de filosofía





Año 9, 2021, 1er Semestre, No 17

# Humanities Journal of Valparaíso

An International Journal of Philosophy

No 17 (2021)

Universidad de Valparaíso Facultad de Humanidades Instituto de Filosofía

### Revista de Humanidades de Valparaíso (RHV) Humanities Journal of Valparaiso

eISSN 0719-4242 – https://revistas.uv.cl/index.php/RHV/CDD: 090

No 17 (2021) - DOI: https://doi.org/10.22370/rhv2021iss17

Contacto / Contact: rhv.editores@gmail.com

Comité Editorial / Editorial Board:

Directores / Directors:

Juan Redmond (Universidad de Valparaíso, Chile)

**Shahid Rahman** (Université Lille 3, France)

Editor / Editor in Chief:

Rodrigo Lopez-Orellana (Universidad de Salamanca, España)

Editor Asociado / Associate Editor:

Jorge Budrovich Sáez (Universidad de Valparaíso, Chile)

Asistente Técnico / Technical Assistant:

Rodrigo Castro Reyes (Universidad de Valparaíso, Chile)

Comité Científico / Scientific Board:

Ángel Nepomuceno, Universidad de Sevilla, España

David Miller, University of Warwick, United Kingdom

Francisco Salguero, Universidad de Sevilla, España

Franck Lihoreau, Universidade Nova de Lisboa, Portugal

José Tomás Alvarado Marambio, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile

Laurent Keiff, Université de Lille, France

María Cecilia Sánchez, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile

María Manzano Arjona, Universidad de Salamanca, España

Norah Dei Cas, Université de Lille, France

Olga Pombo, Universidade de Lisboa, Portugal

Rafael Marin, Université de Lille, France

Sergio Fiedler, Universidad de Playa Ancha, Chile

Víctor Duplancic, Universidad de Congreso, Argentina

### Nota del editor

La Revista de Humanidades de Valparaíso (RHV) es editada por el Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Valparaíso desde el año 2013. Su periodicidad de publicación es bianual de artículos inéditos y reseñas bibliográficas del área de la filosofía. La RHV publica en cuatro idiomas (castellano, portugués, inglés y francés), no se suscribe a ninguna doctrina particular y está abierta a artículos de diferentes perspectivas filosóficas y con un alcance internacional.

### **Editor's Note**

The *Humanities Journal of Valparaiso* (RHV, for its acronym in Spanish) is edited by the Institute of Philosophy of the Faculty of Humanities of the University of Valparaiso since 2013. Its periodicity is biannual for unpublished works in the field of philosophy. The RHV published in four languages, Spanish, Portuguese, English and French; and does not subscribe to any particular doctrine and is open to articles from different philosophical perspectives and with an international scope.



elSSN 0719-4242 – © 2021 Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso Distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Internacional License



### No 17 (2021)

### Tabla de Contenidos / Table of Content

### Monographic Section / Sección Monográfica

Conmociones categoriales. Reflexión y estallido social en Chile Categorical shocks. Reflection and social outbreak in Chile

Ι.	Jorge Budrovich-Sáez; Hernán Cuevas Valenzuela - Editores Invitados/ <i>Guest Editors</i> Introducción	- 0
	Introduction	7-8
2.	John Charney; Pablo Marshall La Constitución después de octubre: el proceso constituyente frente a la crisis del neoliberalismo The Constitution after October: constitution making process before the neoliberal crisis	9-26
3.	Juan Pablo Paredes P.  La "Plaza de la Dignidad" como escenario de protesta. La dimensión cultural en la comprensión del Acontecimiento de Octubre chileno  The "Plaza de la Dignidad" as a Scene of Protest. The Cultural Dimension in understanding the Chilean October Event	27-52
4.	Valentina Bulo Vargas Renace: armonía pasional del estallido social Reborn: passionate harmony of the social explosion	53-61
5.	NICOLÁS DEL VALLE ORELLANA La expressión del malestar en Chile: cultura, esfera pública y luchas sociales The expression of discontent in Chile: culture, public sphere, and social struggles	63-89
6.	Juan Pablo Arancibia Carrizo; Tuillang Yuing Alfaro Crisis y refundación del mito democrático: el octubre chileno, preguntas y tensiones Crisis and the refounding of the democratic myth: The Chilean October, questions and tensions	91-113
7.	Carla Marchant Santiago; Yerko Monje-Hernández Espacio y territorio como categorías para la comprensión del tiempo presente: Emergencia teórica y renovación conceptual a propósito del octubre chileno – 2019 Space and Territory as Categories for Understanding the Present Time: Theoretical Emergence and Conceptual Renewal Regarding the Chilean October – 2019	115-144

### Índice

### Artículos-Miscelánea / Articles

8. Cristián Soto Humeanismo y leyes de la naturaleza: alcance y límites Humeanism and laws of nature: scope and limits	145-167
9. Dalila Serebrinsky; Bruno Borge	
Términos teóricos y teorías híbridas de la referencia  Theoretical Terms and Hybrid Theories of Reference	169-191
10.VICTOR E. DUPLANCIC  Los límites del pensar: Hegel en diálogo con Kant  The Limits of Thinking: Hegel in Dialogue with Kant	193-208
II. Consuelo De la Torre del Pozo El cuidado de la vida en común en tiempos de pandemia y pospandemia The Care for Life in Common in Times of Pandemic and Post-Pandemic	209-229
12. Fernando Lautaro Ramírez Razón y experiencia: contribuciones para una ampliación de la diversidad epistemológica Reason and experience: contributions to a broadening of epistemological diversity	231-250
13. María Rita Moreno Interpretar el sufrimiento: Walter Benjamin, Theodor W. Adorno y la cuestión de la verdad Interpret suffering. Walter Benjamin, Theodor Adorno and the question of truth	251-269
14. Diego Rivera López; Nicolás Fuster Sánchez; Jaime Bassa Mercado The method Foucault gave us: the Foucauldian toolbox for thinking about philosophical problems in a digital context. Some notes and examples from the 2019 Chilean mobilizations El método que nos regaló Foucault: la caja de herramientas foucaultiana para pensar problemas filosóficos en un contexto digital. Algunas notas y ejemplos a partir de las movilizaciones chilenas de 2019	271-288
I 5. Juan Antonio González de Requena Farré El problema del seguimiento de reglas en Michael Oakeshott The problem of rule-following in Michael Oakeshott	289-310
Book Reviews / Reseña de Libros	
16. María Beatriz Gutiérrez Recabarren Balbontín, Cristóbal y Ricardo Salas (eds.) (2020). Evadir. La filosofía	311-317



Revista de Humanidades de Valparaíso, 2021, No 17, 7-8 DOI: https://doi.org/10.22370/rhv2021iss17pp7-8 Sección Monográfica / Monographic Section

# Sección Monográfica: Conmociones categoriales. Reflexión y estallido social en Chile Introducción de los Editores

Monographic Section: Categorical shocks. Reflection and social outbreak in Chile

Guest Editors' Introduction

Jorge Budrovich-Sáez\*; Hernán Cuevas Valenzuela\*\*

\*Doctorado en Estudios Interdisciplinarios sobre Pensamiento, Cultura y Sociedad, Universidad de Valparaíso jorge.budrovich@postgrado.uv.cl

\*\*Instituto de Historia y Ciencias Sociales, Universidad Austral de Chile hernan.cuevas@uach.cl

A mediados del año 2020, aún subsumidos y pasmados por esa insólita sucesión de acontecimientos cuyos hitos se señalan en la revuelta de octubre de 2019 en Chile y la propagación global del COVID 19, hacíamos circular la primera convocatoria para la presentación de artículos inéditos que ofrecieran tesis y reflexiones tan relevantes como rigurosas en torno, desde y/o a partir del "estallido social". No fue por cierto afán diletante que decidimos sumar otro tomo colectivo más a la profusa publicación de textos inspirados por la revuelta. Si la palabra "conmoción" estaba a la cabeza de la convocatoria, es precisamente porque logra dar cuenta de nuestra disposición afectiva e intelectual ante la coyuntura. De hecho, "conmoción" y "coyuntura" son los términos más pertinentes – en su concurrencia – para precisar el pathos que anima la presente propuesta.

No son pocos los y las académicas que desde las ciencias sociales y las humanidades han enfocado sus preocupaciones y labores de investigación a la comprensión del impacto y contestación a la neoliberalización de nuestras sociedades. La elaboración de categorías de análisis y modelos que entraña este tipo de indagación, suele arraigarse a grandes



eISSN 0719-4242 – © 2020 Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Internacional License

©®® CC BY-NC-ND

### Introducción de los Editores Jorge Budrovich-Sáez; Hernán Cuevas Valenzuela (Eds.)

tradiciones teóricas, cuyas perspectivas repercuten en los campos de la ética, la política, la sociedad, la economía, el derecho y la cultura, por nombrar algunos. Obviamente que el carácter crítico y/o reflexivo que cabe esperar de los estudios impulsados en esos campos, se verifica, en no menor medida, no solo a través del análisis interpretativo de las definiciones y argumentos que sostienen a esos grandes constructos teóricos heredados, sino también en el modo en que logran representar y conferir sentido al presente, que siempre nos llevará la delantera y se nos escapará de las manos. La naturaleza "telúrica" de la revuelta de octubre de 2019 ha instalado ese desafío – no menos que la propagación del COVID 19 y el estado de excepción global que ha desencadenado.

Como señalábamos en nuestra convocatoria, los parámetros disciplinares y conceptuales que han animado el debate sobre el porvenir del mundo social y político, deben ser reformulados, abriéndose a perspectivas arrancadas de espacios que, muchas veces, simplemente no han tenido lugar en el debate. Los seis trabajos que dan forma a este dossier, instalan temas, problemas y categorías donde convergen de un modo inventivo esos campos de investigación que nombrábamos más arriba, del mismo modo que logran ensambles disciplinares que pueden encontrar un espacio propicio en el terreno de la filosofía, entendida esta en un sentido amplio e interdisciplinar.

Sobre esto último cabe advertir que el tenor teorético de las diferentes intervenciones no debe ser evaluado contrastando el peso de la narración de hechos y la presentación de datos, por un lado, con el análisis de conceptos e interpretaciones, por otro; estrategia que – casi por inercia – nos permitiría dirimir si se trata de un reporte o estudio empírico o de una reflexión propiamente teórica. De acuerdo al ánimo y a la tesis que asumimos en esta propuesta, narraciones, datos y análisis de conceptos confluyen en la urgencia de poner a prueba e incluso inventar modelos y categorías capaces de producir sentido desde la conmoción y la coyuntura. Por eso mismo entendemos la actividad filosófica al modo de Mariátegui, como una actividad que se realiza en la teoría y en la praxis, en la lucha, en los debates y en la meditación, en la agonía y en la contemplación. Así, en vez de condenar esas reflexiones fraguadas al calor de la revuelta por retraso e indiferencia respecto a la filosofía contemporánea (de excederla, de desbordarla, de contaminarla), sería el caso, más bien, de procesar a ésta por deliberada y miedosa incomprensión de esos combates.

Finalmente, como editores invitados de la *Revista de Humanidades de Valparaíso* queremos agradecer a sus directores, profesores Shahid Rahman y profesor Juan Redmond, por haber confiado en nuestro proyecto editorial. Desde luego, nuestra mayor gratitud es con los autores de las diferentes contribuciones del dossier por haber creído en la relevancia de esta convocatoria.

Los Editores Agosto de 2021, Valparaíso y Valdivia, Chile



Revista de Humanidades de Valparaíso, 2021, No 17, 9-26 DOI: https://doi.org/10.22370/rhv2021iss17pp9-26 Sección Monográfica / Monographic Section

# La Constitución después de octubre: el proceso constituyente frente a la crisis del neoliberalismo

The Constitution after October: constitution making process before the neoliberal crisis

John Charney\*; Pablo Marshall\*\*

\*Facultad de Derecho, P. Universidad Católica de Valparaíso, Chile john.charney@pucv.cl

\*\*Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad Austral de Chile, Chile pmarshall@uach.cl

### Resumen

Este artículo analiza la crisis constitucional gatillada en Chile a partir de los eventos del 18 de octubre de 2019. El propósito es explicar el vínculo que existe entre la constitución y el malestar social que gatilló la crisis y explorar si un proceso constituyente, como el que se ha diseñado en Chile, tiene el potencial para superarla. Esto último se hace a partir de la fallida experiencia del proceso constituyente de Bachelet y de los procesos reformistas latinoamericanos de los últimos treinta años, los que sirven para ilustrar las amenazas y los desafíos del futuro constituyente chileno.

**Palabras clave**: crisis constitucional, Constitución chilena, neoliberalismo, proceso constituyente.

### **Abstract**

This article analyses the constitutional crisis that was triggered in Chile by the events of 18 October 2019. The purpose is to explain the link between the constitution and social unrest and to explore whether a constituent process, such as the one designed in Chile, has the potential to address the unrest that produced it. The failed experience of Bachelet's constituent process and the Latin American reform processes of the last thirty years show the threats and challenges of the future Chilean constitution.



Received: 19/02/2020. Final version: 29/05/2020

eISSN 0719-4242 - © 2020 Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso

This article is distributed under the terms of the

Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Internacional License

©©©© CC BY-NC-ND

**Keywords**: constitutional crisis, Chilean constitution, neoliberalism, constituent process.

#### 1. Introducción

Durante la última década, el debate sobre el futuro de la democracia en Chile se ha intensificado. Los analistas sociales y políticos se han concentrado en abordar dos aspectos claves de nuestro desarrollo histórico reciente. Por un lado, han tematizado el estado de desarrollo del capitalismo neoliberal, frente al cual se han presentado hipótesis alternativas sobre cómo se relaciona la sociedad y la política (Atria 2013b; Mansuy 2016; Mayol 2012; Oppliger y Guzman 2012). Por otro lado, se ha tematizado las manifestaciones y causas de la crisis de representación que afectaría el sistema político nacional distanciando a los ciudadanos de las instituciones representativas (Atria 2013a; Fuentes 2019; Garretón 2016; Huneeus 2014; Luna 2017). Las narrativas desarrolladas para capturar estos fenómenos son variadas e incluyen la total complacencia con el actual estado de cosas, la mera expresión de deseos, como si el hecho de denunciar una realidad fuera suficiente para cambiarla, y una serie de interpretaciones de diferentes grados de plausibilidad y sensibilidad a los hechos ocurridos y los fenómenos sociales desencadenados durante los últimos diez años. Desde el 18 de octubre de 2019 (18/O), sin embargo, el denominado estallido social y sus consecuencias políticas, sociales e institucionales han hecho ineludible la necesidad de conectar los eventos recientes con el modelo capitalista chileno (Araujo 2019; Mayol 2019; Peña 2020; Pizarro Hofer 2020; Ruiz Encina 2020; Tironi 2020).

Este trabajo intenta participar en esta discusión por medio de una lectura en clave de teoría constitucional de la conexión entre el neoliberalismo chileno y la crisis social que ha sido amalgamada en la demanda por una nueva constitución. Mientras una noción estrecha de la teoría constitucional se identifica con la discusión sobre cómo los jueces deben interpretar y aplicar la constitución, desde una perspectiva más amplia, la teoría constitucional busca comprender cuál es el rol y función de las constituciones y qué podemos esperar de su impacto en la configuración de la sociedad y la política. ¿Cuál es el grado de importancia de la constitución en el desencadenamiento de la crisis social y política actual? ¿Qué puede hacer una constitución o un proceso de cambio constitucional para solucionar dicha crisis? ¿Tiene un proceso constituyente la capacidad de solucionar una crisis como la expresada en el 18/O? Son todas preguntas que permiten ser aproximadas desde la teoría constitucional y frente a las cuales nos gustaría al menos ensayar posibles respuestas.

Nuestra aproximación, debe advertirse, es exploratoria. No pretende expresar una investigación detallada de causas e impactos, sino más bien sugerir una interpretación del desenlace constitucional de los hechos ocurridos en Chile durante el 2019. Para ello, en la primera sección retrataremos brevemente lo que consideramos una versión plausible de



la agitación que reina en la sociedad chilena y que se vincula con la desigualdad atribuida al modelo de desarrollo y a las instituciones y prácticas políticas que lo sostienen. En la segunda sección, enlazaremos esta agitación con dos funciones que deben cumplir las constituciones. Veremos allí como la Constitución de 1980 fue incapaz de mantener un equilibrio entre su función negativa—aquella que configura y delimita las funciones estatales—y su función positiva—aquella que aspira a proporcionar un marco de integración social y político que haga plausible la idea central de la democracia constitucional: que sea posible entender que el pueblo se gobierna a sí mismo a través de sus instituciones representativas. Este análisis nos llevará a explorar en la tercera y última sección del trabajo dos preguntas que el proceso constituyente nos presenta: ¿en qué medida un proceso constituyente puede responder a esta crisis? y, ¿Qué puede esperarse de dicho proceso constituyente en un entorno mundial profundamente adverso a la aparición de alternativas al capitalismo neoliberal? En base a la propia experiencia reciente de Chile y situados en el contexto latinomericano analizaremos algunas de las amenazas y oportunidades del proceso constituyente que se ha iniciado en Chile. Sugerimos que si bien el proceso constituyente ha abierto oportunidades para la transformación institucional, ello no asegura su eficacia transformadora sin que vaya acompañada de la construcción de una práctica política en que la deliberación y la reflexión pública permitan hacer frente a la hegemonía de la racionalidad de mercado.

### 2. De la crisis social a la constitución

En el pasado reciente se ha dicho constantemente que Chile es un modelo en materia de desarrollo económico, político y social: 'el mejor alumno en la región' o 'un oasis dentro de una convulsionada América Latina'. Por eso muchos observadores han quedado sorprendidos por los acontecimientos del 18/O. Sin embargo, para quienes han seguido con más atención el proceso político chileno durante los últimos diez años, lo sucedido no fue una sorpresa. Junto con su estabilidad política (inusual para la región) y su sostenido, aunque ralentizado crecimiento económico, Chile ha experimentado durante las últimas tres décadas tremendos problemas de desigualdad (PNUD 2017). La crisis social que *estalló* el 18/O puede atribuirse, así, a un malestar general con dicha desigualdad y, en un segundo orden, a una irritación contra el *modelo* neoliberal que ha sido señalado como su principal causa.

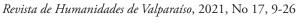
Para algunas élites intelectuales, sin embargo, esta es una crisis de expectativas insatisfechas (Peña 2020; Tironi 2020). Esta hipótesis puede describirse de la siguiente manera: como consecuencia del crecimiento económico sin precedentes en las últimas décadas, Chile redujo la pobreza a sus niveles históricos más bajos: del 38,6% en 1990 al 13,7% en 2006 (Casen 2012). También aumentó el ingreso de los hogares y mejoró sustancialmente la infraestructura pública. Al mismo tiempo, la hipótesis observa, el país redujo la desigualdad económica y permitió que un número significativo de personas pasaran la línea



de la pobreza y se instalaran en la clase media, transformando así el tejido social y cultural de la sociedad chilena. Así, habrían surgido masas altamente individualizadas que apoyarían claramente el proceso de modernización capitalista. Sin embargo, desde 2008, a medida que la economía se desaceleró, el sistema ha revelado que las expectativas de progreso material no podían mantenerse de manera permanente. Quizás lo más importante es que se expuso la fragilidad de la promesa central de modelo chileno: que el bienestar personal era la consecuencia del mérito individual. Desde este punto de vista, la crisis no tiene nada que ver con el modelo en sí (al cual las personas seguirían apoyando) o con la desigualdad (que se ha visto reducida gracias al modelo), sino con la experiencia subjetiva de la frustración de los que vieron en el modelo una escalera al bienestar material que ha desaparecido. Esta lectura intenta hacernos creer que sin una recesión económica el modelo habría completado con éxito el proceso de modernización de la sociedad chilena. De hecho, estos intelectuales ven esta crisis como una manifestación de la *paradoja del bienestar*; que afectaría a toda sociedad que vea interrumpido repentinamente un proceso de crecimiento económico acelerado¹.

El problema central de la explicación anterior es que se basa en un concepto muy restringido de desigualdad. En efecto, si la desigualdad se mide sólo en términos de distribución de bienes socialmente deseados, la evidencia sugiere que las últimas tres décadas han reducido la desigualdad en Chile. Sin embargo, este concepto de desigualdad no es capaz de capturar otros problemas. Por ejemplo, los problemas asociados con las percepciones de las personas sobre el trato injusto que experimentan y que se relaciona con su condición social, o los problemas relacionados con el sentimiento de injusticia derivado del acceso segmentado e inequitativo a derechos sociales, como la salud y la educación (Undurraga 2017)². Más importante aún, a pesar de cualquier mejora distributiva en los últimos 30 años, Chile todavía experimenta profundos problemas de desigualdad y estos problemas, según algunos intelectuales de izquierda, no tienen nada que ver con las ex-

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> La evidencia muestra que el 43% de la población declara haber recibido un mal trato debido a su condición social y el 41% como consecuencia de ser mujeres (PNUD 2017). Del mismo modo, el 67% de la población admitió sentirse muy enojado porque algunas personas reciben una educación mucho mejor que otras, y el 68% admitió lo mismo hacia las diferencias en la salud (PNUD 2017).





<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> La segregación social es la expresión de que las condiciones neoliberales de privatización de las condiciones de vida y mercantilización de la vida cotidiana solo afectan a algunos, incluso cuando son la mayoría abrumadora (Orellana 2020). La falta de reciprocidad, clasismo, abandono y la carga excesiva de la vida cotidiana están en el corazón de la crisis. En los últimos años, Chile fue testigo de una serie de casos de corrupción de alto perfil, escándalos de evasión fiscal y abusos económicos que han destruido la confianza de los ciudadanos en la élite política y económica. Estos abusos y escándalos y la impunidad que han seguido han tocado la fibra sensible de la sociedad chilena y que ha dejado claro que la desigualdad no se limita a una cuestión de ingresos, sino que están relacionados a la pregunta s de estatus, clase, respeto y reconocimiento. Además de la promesa de progreso material, no era otra promesa incumplida: la promesa de la democratización de las relaciones sociales, de tratamiento horizontal y de acceso a las oportunidades en igualdad de condiciones, en definitiva, la falsa meritocracia (Araujo 2019).

pectativas subjetivas, sino que están enraizados en las condiciones materiales generadas por el capitalismo neoliberal (Mayol 2019; Ruiz Encina 2020). Entre estas condiciones se encuentra, primero, la concentración de riqueza e ingresos. Si bien Chile redujo en los últimos 30 años la diferencia de ingresos entre las familias más ricas y más pobres, el 1% más rico de la población concentra el 33% de los ingresos generados por la economía (PNUD 2017). La alta concentración de ingresos y riqueza entre unos pocos grupos sociales y económicos explica la inconsistencia entre el alto ingreso promedio de Chile, cuyo aumento ha sido objeto de celebraciones entre la elite política y económica, y los bajos estándares generales de vida que experimenta su población (PNUD 2017, 37). Dicha concentración también explica las desigualdades de ingresos en un país en el que el 50 % de la población recibe salarios que no son suficientes para cubrir las necesidades básicas de un hogar promedio, lo que se agudiza en el caso de las mujeres: 56% en total y 77% en mujeres sin educación superior (PNUD 2017). Las desigualdades de ingresos sólo tienden a exacerbarse en un sistema en el que el derecho del trabajo se diseñó para la protección y la promoción de la libertad económica de las empresas (Ugarte 2011) y los derechos sociales no se conciben materialmente como derechos universales de ciudadanía (Marshall 1963), sino como bienes de consumo cuya provisión depende de la capacidad económica de cada individuo (Atria 2014). En efecto, la segregación en el acceso a los servicios sociales es casi perfecta. Mientras en Chile las clases trabajadoras tienen acceso a la salud y a la educación a través de servicios públicos deficientemente provistos para el cumplimiento de su función, las clases medias obtienen mejores servicios de un sistema privado cofinanciado por el Estado, y las clases altas obtienen del mercado, y sin apoyo del Estado, salud y educación de alta calidad. Además, el sistema de pensiones, que ha producido enormes ganancias para las empresas que las administran (AFP), se basa en un esquema de capitalización individual, donde las pensiones son equivalentes a la capacidad de cada individuo, durante su vida productiva, de ahorrar para el futuro. Con una pensión media que en 2014 era equivalente al 35% del último salario promedio de un jubilado (24% en el caso de las mujeres), una parte relevante de la población queda sin la posibilidad de satisfacer sus necesidades básicas después de su jubilación. Este modelo de modernización capitalista, donde sólo algunos disfrutan del crecimiento económico y de la prosperidad que éste produce, no sólo reproduce sentimientos de injusticia y marginación, sino que impide cualquier forma posible de esa integración y cohesión social, tan necesaria para el funcionamiento estable de una democracia constitucional.

Un último comentario debe agregarse aquí sobre los pueblos indígenas, que constituyen la parte de la población más profundamente afectada por la desigualdad socioeconómica. Aunque la pobreza de los pueblos indígenas se ha reducido en las últimas décadas, sigue siendo relevante respecto del resto de la población. Mientras que el 8% de las personas no indígenas cayó por debajo de la línea de la pobreza en 2017, el promedio aumenta al 14,5% para las personas indígenas ese mismo año (Casen 2017). Si el modelo de producción extractivista asociado con el neoliberalismo chileno ha afectado



los territorios y las formas de vida de los pueblos indígenas, sus problemas también están enraizados en una historia más larga y generalizada de prácticas institucionalizadas de segregación basadas en prejuicios culturales. Contrariamente al giro multicultural y plurinacional que el constitucionalismo latinoamericano inició en la vuelta del siglo, y a los desarrollos del sistema internacional de derechos humanos (especialmente la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas), Chile ha rechazado sistemáticamente la idea de tratar a los pueblos indígenas como actores relevantes e interlocutores legitimados (Millaleo 2019; Uprimny 2010). La cara más visible de este problema ha sido el conflicto con el pueblo mapuche en el sur de Chile. Sus demandas de un trato justo y de autonomía política han sido respondidas sistemáticamente mediante la operación destemplada del aparato represivo del Estado Chileno (Aylwin y Silva 2018).

Todo esto ha llevado al descontento popular que se ha expresado en las calles a través de protestas cada vez más masivas desde 2006. Con reclamos más o menos consolidados, etiquetados por la prensa como las demandas de la calle, pero generalmente sin coordinación entre quienes los articulan, los chilenos han exigido a las autoridades, entre otras cosas, el reconocimiento y la protección adecuada de los derechos sociales, incluyendo especialmente una educación no segregada y seguridad social que permita sobrellevar una vejez con dignidad; un trato justo a los grupos tradicionalmente marginados, como los pueblos indígenas y las mujeres, cuya organización se han transformado en un motor de transformación social; y protección adecuada del medio ambiente y los recursos naturales como el agua. Fue necesario un evento gatillante, como el ocurrido el 18/O, para reunir en un mismo momento y a través de manifestaciones masivas que se reprodujeron rápidamente a lo largo del territorio, a ese conjunto de demandas que hasta entonces parecían desarticuladas y desconectadas entre sí. Con una velocidad difícil de reproducir—y que probablemente se estudiará con detención en los próximos años— se logró encontrar su denominador común en la demanda por un nuevo pacto y una nueva constitución. El aumento exponencial de poder que se logra en esa articulación transforma en una necesidad colectiva lo que hasta entonces había sido un tema relegado casi exclusivamente a las elites progresistas (el de la demanda por una nueva constitución), agudizando la falta de opciones del poder instituido y su capacidad de contener y poner trabas a los procesos de transformación. Si bien la demanda por una nueva constitución había estado en los programas políticos de los partidos de centro izquierda desde el retorno a la democracia, sólo en la última década había adquirido protagonismo, y sólo tras el 18/O se vuelve evidente para todos los sectores políticos el carácter necesario de un nuevo proceso constituyente.

### 3. El estancamiento institucional del modelo neoliberal

La intensidad de una crisis constitucional se puede medir por el grado en que las transformaciones constitucionales se aceleran en el tiempo (Blokker 2017). En comparación con los cientos de reformas realizadas a la constitución de Pinochet desde su promulga-



ción en 1980, y que dejaron intacta sus decisiones centrales (Atria 2013a), en un período de solo tres meses desde que estalló la crisis chilena el 18/O, y mediada por el 'Acuerdo para la Paz Social y una Nueva Constitución', una reforma constitucional diseñada para reemplazar completamente la constitución vigente por una nueva constitución se promulgó con la aprobación de aquellos sectores políticos que durante más de 30 años tuvieron el poder de evitar cualquier transformación sustancial de los arreglos constitucionales chilenos. Esto suscita varias preguntas: ¿Por qué los defensores de la Constitución de Pinochet decidieron transar en su más preciado bastión? ¿Los partidos políticos leveron correctamente la crisis al ofrecer una nueva constitución como una salida a ella? Estas preguntas son pertinentes y desafiantes. Sin embargo, nos gustaría concentrarnos en otra pregunta también muy importante para entender la conexión entre la crisis y el proceso constituyente: ¿Por qué un movimiento social que se desencadenó principalmente por los niveles crecientes y sostenidos de descontento con el modelo económico y social imperante se tradujo repentina y bruscamente en una demanda por una nueva constitución? La respuesta que sugerimos destaca un doble papel que desempeñan las constituciones y cómo la contribución de la Constitución de 1980 a la reproducción del capitalismo neoliberal puede haber dañado su capacidad para desempañarlo.

Según Loughlin y Walker (2007), para ser exitosas, las constituciones modernas deben cumplir con un doble imperativo antinómico. En primer lugar, deben configurar las instituciones gubernamentales dando una forma institucional al poder político. Para hacerlo, la constitución es un instrumento que divide, controla y restringe ese poder. Este imperativo refleja un constitucionalismo fundamentalmente negativo e instrumental que busca el orden y la estabilidad y tiene como preocupación central el abuso del poder en detrimento de los derechos y libertades individuales. Pero, por otro lado, el constitucionalismo moderno está fuertemente orientado hacia la idea de la soberanía popular, a la necesidad de proporcionar un marco simbólico que desempeñe roles morales y culturales, entregando una base sustancial que posibilite la emergencia y subsistencia de una comunidad política. Esta función de la constitución da cuenta de la faz positiva e integradora del constitucionalismo. Si seguimos este marco de análisis, la práctica constitucional chilena podría retratarse como un crudo ejemplo de cómo el funcionamiento instrumental de la constitución ha terminado por vaciar de todo contenido la aspiración constitucional de fundar una ciudadanía común. Dicho de otra manera, la faz negativa del constitucionalismo ha impedido la operación y desenvolvimiento de la faz positiva.

La narrativa dominante en la teoría constitucional chilena, aunque no la única (Fuentes 2010; Fuentes et al. 2015; Chia y Quezada 2015; Sierra 2015), es aquella que retrata la actual crisis social y política como un problema derivado de la configuración institucional del poder estatal y social, y sugiere que las disposiciones normativas de la Constitución han sido diseñadas desde su origen para sofocar las formas democráticas de la política a través de una serie de trampas (Atria 2013a; Atria, Salgado y Wilenmann 2017). El proyecto económico-social de Pinochet implicó, cómo sabemos, una transformación radical



de la sociedad en un laboratorio neoliberal (Fischer 2009). Esto incluyó, entre otras cosas, la privatización de sectores completos del Estado y la reducción del tamaño de este último, un refuerzo de la protección de la propiedad privada y las libertades económicas, y una minimización del papel del estado en los mercados regulados y en varios aspectos de la vida social, como la educación, la salud y la seguridad social. Para garantizar que este proyecto de sociedad no fuera destruido por las fuerzas sociales antagónicas después del regreso a la democracia, Pinochet privó al proceso político de la posibilidad de expresar la voluntad de la mayoría de diferentes maneras. Al principio, la constitución política incluía mecanismos constitucionales groseros, por ejemplo, prohibiendo la participación política de los partidos de inspiración marxista y garantizando un papel político permanente a los militares. Estas instituciones abiertamente antidemocráticas fueron abolidas por las principales reformas a la constitución ocurridas en 1989 y 2005. Sin embargo, a través de una serie de instituciones contra-mayoritarias —o trampas, en el lenguaje constitucional chileno — la constitución ha contribuido a reproducir las prácticas políticas que protegen el legado neoliberal de Pinochet frente las demandas democráticas transformadoras. Entre ellos, una constitución rígida que requiere un quórum de 2/3 de los miembros del Congreso para reformar sus capítulos más importantes; una serie de leyes supra-mayoritarias (leyes orgánicas constitucionales) que regulan la base del sistema económico y las principales instituciones del Estado; y un Tribunal Constitucional con amplias facultades de revisión de la constitucionalidad de la ley.

Estos dispositivos institucionales han impedido que los chilenos tengan una opinión relevante sobre la forma en que se organiza su vida, haciendo que el proceso político sea irrelevante e incrementando la desafección hacia las instituciones representativas y la clase política (Heiss 2017). Se han planteado sistemáticamente una serie de demandas, incluidas demandas distributivas para la protección efectiva de los derechos sociales y demandas de reconocimiento, especialmente el reconocimiento de los pueblos indígenas, pero éstas no pueden encontrar una respuesta efectiva en un proceso político diseñado específicamente para desoírlas. Ello ha significado que cuando los cambios han sido hechos por el legislador, estos han dependido de acuerdos entre las elites políticas y económicas. Estos compromisos se han dirigido a adaptar y morigerar las formas más crudas de organización social y económica neoliberal para transformarlas en un 'neoliberalismo con rostro humano', más adecuado para reproducirse en el tiempo, pero dejando intactos tanto sus fundamentos básicos como sus mecanismos institucionales protectores (Atria 2013b). El legado más importante de la dictadura fue, por lo tanto, un marco institucional que limitó la acción política democrática hasta mucho tiempo después de que Pinochet dejó el poder. Es cierto que ha habido cambios en la constitución, pero la mayoría de esos cambios no han alterado los candados institucionales con los que se restringió o limitó la democracia. La existencia de dichos cambios o reformas han abierto cierto debate sobre la cuestión de la identidad de la constitución, en que se discute si estamos frente a una nueva constitución creada a través de lentas y múltiples reformas constitucionales o es-



tamos esencialmente ante la misma constitución legada por Pinochet. La hipótesis de la transformación lenta, a nuestro juicio, es incorrecta. Si el rendimiento de la faz negativa de la constitución es la misma contundente defensa del legado social y económico de Pinochet que hace 30 años, es correcto afirmar que la constitución es la misma, pues su principal función es desempeñada idénticamente. Aquí, la distinción entre leyes constitucionales y constitución de Carl Schmitt, popularizada en nuestro país por Fernando Atria (2013a), permite defender la idea de que, si bien formalmente la ley constitucional puede haber sido modificada, las decisiones políticas fundamentales, de las que ésta es meramente un reflejo, no han sido tocadas. También se puede recurrir a la idea de constitución material, entendida como "el bloque de fuerzas sociales y políticas que dan concreción histórica al programa de acción colectiva formalizado mediante la constitución escrita" (Muñoz 2020, 45) para defender que los cambios constitucionales de las últimas décadas no han alterado más que la forma del documento jurídico llamado constitución (Marshall y Charney 2020). Esta discusión ilustra cómo el problema de nuestra constitución actual no se trata tanto de su origen antidemocrático, sino de su actual desempeño, que genera efectos antidemocráticos.

Si bien la prevalencia del constitucionalismo negativo explica parte del malestar, no permite retratar plenamente la fuerza y urgencia de la demanda por una nueva constitución. No está claro si este marco normativo es o no la causa de los males no mitigados del capitalismo neoliberal. Hay quienes sostienen, por ejemplo, que el malestar frente a la inacción del sistema político frente a la segregación y abuso es la expresión de un consenso en torno al capitalismo neoliberal forjado por las élites en la post-dictadura y no necesariamente la consecuencia de las estructuras institucionales (Tschorne 2020). Por otro lado, un importante número de la población declara no haber leído la constitución (86,8%), pero manifiesta que ella debe ser cambiada (82,3%) (Activa Research 2019). Todo esto refleja, a nuestro juicio, que para comprender la intensidad de la crisis es necesario ir más allá del análisis de la operación de las instituciones. Sugerimos que lo que ha sido finalmente aprendido desde el 18/O es que la constitución terminó por encarnar simbólicamente el abuso y el descontento por el que cientos de miles de chilenos han protestado en las calles desde hace más de una década. Lo que alguna vez fueron demandas atomizadas por el derecho a la educación, a la salud, a la previsión social, a la vivienda, por la soberanía sobre los recursos naturales, la igualdad de género, los derechos de los pueblos indígenas y un largo etcétera, se articulan hoy en un denominador común: el rechazo a la Constitución de 1980. Desde un punto de vista simbólico, ha quedado demostrado que la Constitución de 1980 está muerta (Atria 2020) aunque sus instituciones sigan en operación. Ella no es capaz de proporcionar un marco de referencia que identifique e integre a todos los sectores del país, en lo que algunos han denominado, en el contexto europeo, como patriotismo constitucional (Müller 2007). Por el contrario, la constitución ha pasado a ser un elemento de profundas diferencias y de acelerada erosión del marco político y social del país. Paradojalmente, el alto rechazo que tiene en la ciudadanía la



opción de mantener la constitución vigente y el apoyo que concita la idea de una nueva constitución demuestra que la función integradora de la constitución de 1980 se volvió contra sí misma a través de una poderosa movilización social que hoy articula el malestar generalizado de la sociedad en una expresión de rechazo. En este sentido es indiferente si el modelo no ha podido ser transformado por el marco institucional que organiza el proceso político o por algún otro motivo. Cualquiera sea la causa, las desigualdades que han forjado lentamente las demandas expresadas a partir del 18/O, se presentan hoy como una descomposición de la constitución como un mecanismo integrador de la sociedad. En esta faz positiva e integradora del constitucionalismo, una nueva constitución surge como el objetivo de una *re-constitución* de ciertas bases comunes en las que una comunidad política pueda ser siquiera pensada, y en la que la ciudadanía como una relación recíproca entre iguales pueda ocupar un lugar central<sup>3</sup>.

# 4. Creación de la constitución como mecanismo para solucionar la crisis: ¿qué puede hacer una nueva constitución ante el neoliberalismo?

Si bien la demanda por una nueva constitución es completamente atendible, la siguiente pregunta es si acaso una nueva constitución puede abordar los problemas contra los que los chilenos han estado protestando. ¿Tiene un proceso constituyente el potencial de permitir transformaciones sociales estables en el tiempo? La principal respuesta ofrecida a esta pregunta es una instrumental: el cambio de la Constitución es relevante debido a que crea una oportunidad para desbloquear el sistema político de las trampas heredadas de la dictadura (Heiss 2020). Si bien el cambio constitucional puede detener o canalizar la crisis actual, ¿será eso suficiente para aliviar las razones subyacentes de dicha crisis? Todo esto es, por supuesto, difícil de anticipar, pero la reciente experiencia de Chile y las tendencias de cambio constitucional en América Latina pueden ayudar a comprender, al menos, las oportunidades y amenazas a las que el proceso se enfrenta.

En las elecciones presidenciales de 2013, Michelle Bachelet abrazó la promesa de una nueva constitución. Sin embargo, un proceso constituyente tardío, confuso y vacilante fracasó debido, entre otras cosas, a la falta de interés de ciudadanos que no se sintieron



<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Utilizando el lenguaje acuñado por Balkin (2017) podemos retratar que la crisis constitucional que enfrenta Chile ha sido precedida por un proceso más o menos prolongado de *descomposición constitucional*. Durante los últimos 10 años, la sociedad chilena ha experimentado todas las patologías que Balkin asocia con la descomposición constitucional, incluida la pérdida de confianza en las instituciones del Estado y en el resto de los ciudadanos; polarización política y la creciente percepción de otros ciudadanos como enemigos; creciente desigualdad, que genera un intenso malestar y resentimiento; y disminución de la capacidad para articular políticas públicas racionales y efectivas. Esto ha llevado, no solo a una decadencia democrática y una política oligárquica, sino que se ha expresado durante O18 en el fracaso de la tarea constitucional central de mantener la política canalizada por medios institucionales. La violencia generalizada, la militarización y las violaciones de los derechos humanos (Ravanal y Marin 2020) y las declaraciones de guerra que los chilenos presenciaron recientemente (Rovira 2019).

suficientemente convocados por él. Como fuera tempranamente advertido, un proceso gobernado verticalmente para producir una nueva constitución a través de los mecanismos de reforma establecidos por la propia constitución de Pinochet estaba condenada al fracaso (Atria 2015). Un elemento clave de su fracaso fue el compromiso vacilante de Bachelet de crear formas robustas de participación popular, las que se canalizaron a través de consultas deliberativas con un éxito limitado (Soto y Welp 2017). Estas consultas fueron traducidas por el gobierno en un proyecto de nueva constitución que fue entonces enviado para su aprobación al mismo Congreso que previamente se había negado a aprobar la reformas económicas y sociales más importantes de Bachelet (Heiss 2017; Verdugo y Contesse 2018). Así, la demanda por una nueva constitución quedó en un estado de hibernación, del cual salió después del 18/O.

Existen contrastes relevantes entre el actual proceso constituyente y el diseñado por Bachelet. Quizás lo más llamativo es que el actual proceso es consecuencia de una revuelta popular, implementado mediante una reforma legislativa, y no una decisión gubernamental diseñada e implementada burocráticamente. Como consecuencia de ello, muchos de los aspectos procedimentales de la enmienda responden a la demanda por una nueva constitución que abra el proceso de toma de decisiones a la ciudadanía. Cuatro aspectos nos dan motivos para creer que el proceso conducirá a transformaciones que tienen el potencial de responder a las demandas que se describieron en la primera sección de este trabajo.

En primer lugar, incluye una importante participación popular directa en las decisiones a través de dos plebiscitos. En el primero, realizado el 25 de octubre de 2020, y que incluía dos preguntas, triunfó la opción de aprobar la redacción de una nueva constitución (78,28%) frente a la de rechazar tal cuestión. Asimismo, triunfó la opción de encargar la redacción de la nueva constitución a una convención compuesta en un 100% por convencionales elegidos directamente por la ciudadanía (79%) frente a la opción de que tal redacción quedara entregada a un órgano compuesto en un 50% por representantes elegidos directamente por sufragio universal y otro 50% por representantes del parlamento vigente elegidos por los mismos parlamentarios. En un segundo referéndum que se realizará hacia el final del proceso, la ciudadanía decidirá si el texto redactado por la convención constitucional reemplazará a la actual constitución. La ciudadanía, por lo tanto, tendrá la última palabra en el proceso.

En segundo lugar, la elección de los delegados del órgano constituyente utilizará un sistema proporcional, como el que se utiliza para designar a los representantes de la Cámara de Diputados, pero con importantísimas modificaciones destinadas a evitar reproducir en el órgano constituyente la composición de un Congreso Nacional con niveles de legitimidad muy bajos. El nuevo sistema es revolucionario. Incluye un requisito de paridad de género, reconoce escaños reservados para los pueblos originarios y permite a los independientes conformar listas separadas.



En tercer lugar, la redacción de la constitución no tendrá como norma por defecto (a falta de acuerdo) el texto constitucional actual, como lo han reclamado sistemáticamente los partidos políticos de derecha en todos los debates sobre una nueva constitución desde el retorno a la democracia. Esto permitía, desde su perspectiva, proteger los bloqueos constitucionales que dan poder de veto a su sector mientras se legitimaba el origen antidemocrático de la constitución. Sin embargo, como contrapartida a esta concesión, el quórum de aprobación de las normas de la nueva constitución será de dos tercios de los miembros de la Convención. Hay sectores que ven en esta regla un mecanismo que reproduciría los vetos de la constitución de 1980 en la Convención, permitiendo que 1/3 de los convencionales bloqueen cualquier intento transformador. Si bien esta posibilidad no puede descartarse del todo, lo cierto es que hay buenas razones para creer que eso no sucederá. En primer lugar, el hecho de que la Constitución se redacte en una hoja en blanco (o sin norma por defecto) hace que la regla de los 2/3 en la Convención sea muy distinta a la misma regla en la Constitución de 1980. Esto se debe a que si ese alto quorum no se alcanza en alguna materia determinada no habrá norma constitucional al respecto—a diferencia de lo que ocurre con la Constitución vigente en la que de no alcanzarse dicho quórum en una reforma constitucional, se mantienen vigente la norma que se intentó reformar. En segundo lugar—y quizás más relevante que lo anterior—los incentivos para que los convencionales lleguen a acuerdos son muy altos. En efecto, si no logran acabar su cometido, arriesgan sumergir al país en una crisis política y social de proporciones difíciles de dimensionar. Por último, la regla de los 2/3 hará de la nueva Constitución un producto del acuerdo de las más amplias mayorías—a diferencia de la de 1980— que fue impuesta por un dictador y redactada por un reducido grupo de expertos. Dicho consenso no solo conducirá a la eliminación de bloqueos institucionales en el nuevo texto constitucional, sino que también significará que los amplios compromisos normativos, cualquiera sea la forma que ellos adquieran, se resolverán en un proceso político ahora abierto a la discusión y al conflicto político.

En cuarto lugar, un proceso constitucional celebrado en democracia podría asegurar un mayor nivel de escrutinio ciudadano en cada una de sus fases ya que durante su vigencia derechos expresivos como la libertad de expresión y de prensa y el derecho a la reunión y a la protesta social, se encontrarán plenamente activados. Todas estas ventajas no significan que el proceso esté libre de riesgos. En una sociedad altamente polarizada y en un contexto como el actual en que la pandemia global del Covid-19 podría poner en riesgo mecanismos de apertura a la participación en el proceso, el mandato de la Convención de diseñar su propio procedimiento para funcionar requerirá dedicar atención a la forma en que pueda lograrse que una ciudadanía altamente renuente a la institucionalización pueda mostrar apoyo a los resultados del proceso.

Por otro lado, la forma en que se originó el proceso constituyente y las reglas que lo dirigirán podrían alinear la nueva constitución con los procesos de transformaciones constitucionales que se han producido en América Latina desde los años noventa, donde casi



todos los países han adoptado una nueva constitución o han hecho reformas sustantivas en las ya existentes. A pesar de los diferentes propósitos de estas reformas e independiente de la variedad de resultados, la literatura ha identificado una tendencia progresista común que permite hablar de un constitucionalismo latinoamericano, en singular, y no sólo de sistemas constitucionales latinoamericanos en plural (Bonilla 2019; Uprimny 2010). No es posible describir aquí en detalle los rasgos centrales de este constitucionalismo. Baste decir, para los propósitos de este trabajo, que esta tendencia se caracteriza, en primer lugar, por un amplio reconocimiento y protección de los derechos humanos, incluyendo no sólo los de primera (civiles y políticos) y segunda generación (económicos, sociales y culturales), sino también los derechos colectivos e incluso los derechos de la naturaleza. El tratamiento de los derechos de las minorías, y especialmente los de los pueblos indígenas, han sido destacados como una ruptura importante con una tradición constitucional orientada a procesos de homogeneización cultural y nacional que lo antecedieron. Esta ruptura está directamente relacionada con el reconocimiento de ciertas formas de pluralismo jurídico y una mayor conexión con el sistema internacional de derechos humanos. Un segundo rasgo común es un compromiso más firme con un principio material de igualdad, que incorpora mecanismos de acción afirmativa. Un tercer rasgo es la introducción de mecanismos de participación popular (como consultas y plebiscitos) destinados a fortalecer la democracia y sus instituciones, una mayor descentralización y el fortalecimiento del poder judicial y de los organismos de control de la acción gubernamental. En la región pueden advertirse dos tendencias diferenciables por la intensidad de sus reformas. La primera, básicamente en Bolivia y Ecuador, está constituida por un constitucionalismo transformador que no sólo ha remodelado las instituciones relevantes del Estado, sino que ha alterado la relación entre el Estado y el mercado. Muchos de sus cambios institucionales están vinculados al reconocimiento de los pueblos indígenas como naciones dotadas del derecho a la libre determinación. La segunda es una tendencia reformista que ha sido decisiva para restablecer la legitimidad de los acuerdos sociales, políticos e institucionales existentes, pero que en general no ha transformado radicalmente las formas constitucionales occidentales que han marcado la tradición constitucional latinoamericana desde los procesos de independencia (Uprimny 2010).

A pesar de su orientación progresista, el constitucionalismo latinoamericano ha mostrado problemas que deben ser abordados (Corrales 2018; Negretto 2013). El constitucionalismo radical de Bolivia y Ecuador, por ejemplo, se cruza con contradicciones entre lo viejo y lo nuevo que impiden el despliegue de su potencial emancipador. Sólo un par de ejemplos pueden ilustrarlo: las antiguas delimitaciones territoriales chocan con el nuevo reconocimiento del derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas (Cruz 2013); la nacionalización de los recursos naturales — que desafía la lógica del neoliberalismo — reproduce las viejas formas de colonialismo a través de un Estado desarrollista cómplice del funcionamiento de las estructuras económicas transnacionales (Merino 2018). Estas contradicciones pueden ser consecuencia de la propia forma constitucional que, en



cualquiera de sus versiones, no se presta fácilmente a ninguna versión expansiva de la soberanía popular (Christodoulidis 1998); o de la incapacidad del constitucionalismo latinoamericano para romper completamente con las ideas dominantes del constitucionalismo moderno (Bonilla 2019). También podría ser un problema de diseño institucional en el que un reconocimiento expansivo de los derechos se ha encontrado con estructuras institucionales (concentradas y centralizadas) incapaces de procesarlos (Gargarella y Courtis 2009). Si bien es poco probable que este tipo de ambiciones por un constitucionalismo transformador se plasmen en el texto de la nueva constitución chilena, fundamentalmente debido a la correlación de fuerzas políticas y a la regulación del proceso constituyente, las versiones más matizadas de la transformación constitucional no pueden convertirse simplemente en instrumentos legitimadores de un modelo que permanecerá inalterado en sus características básicas. Para que el proceso tenga éxito, es necesario equilibrar los peligros de las fallidas experiencias comparadas, las esperanzas de cambio y los efectos devastadores de la experiencia chilena frente a la operación del capitalismo neoliberal.

Por último, debemos ser conscientes de las dificultades que el proceso constituyente enfrentará en un contexto hostil a la transformación social, especialmente cuando se trata de limitar la enorme influencia del mercado en la sociedad. La crisis social, en este sentido, no es una realidad puramente local. Vivimos en un mundo profundamente interconectado en el que el capital despliega su agencia política a nivel global para proteger y reproducir sus intereses, tal como la describe agudamente Wolfgan Streeck en Buying Time (2014). Es por ello que si bien un esfuerzo normativo—como lo es un proceso constituyente tiene el potencial de producir transformaciones relevantes en el modo en el que deseamos distribuir el poder político y económico en nuestra sociedad, esas transformaciones serán muy difíciles de hacerse realidad si no se traducen en prácticas materiales que sean capaces de conducirlas a lo largo del tiempo. Visto así, el proceso constituyente no solo debe ser un instrumento orientado a la redacción de un nuevo texto constitucional, sino que además debe ser entendido como una oportunidad para robustecer nuestros vínculos políticos, para desarrollar prácticas organizadas y estructuradas de diálogo y reflexión que contribuyan a alterar la inercia de los modos de vida esencialmente individualistas y solipsistas que nos caracterizan. Sólo mediante la activación de la política, entendida como formas de acción concertadas, para concluir citando a Hannah Arendt (1972), es posible hacer frente a las fuerzas del capitalismo neoliberal.



### Referencias bibliográficas

- Activa Research (2019). Pulso ciudadano: proceso constituyente. Rescatada 5 de mayo 2020. https://webtres.cl/activa/wp-content/uploads/2019/11/Pulso-Ciudadano-Proceso-Constituyente-.pdf
- Araujo, Kathya (2019). Desmesuras, desencantos, irritaciones y desapegos. En Kathya Araujo (ed.), *Hilos tensados. Para leer el octubre chileno* (pp. 15-36). Santiago: Editorial USACH.
- Arendt, Hannah (1972). Crises of the Republic: Lying in Politics Civil Disobedience on Violence Thoughts on Politics and Revolution. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Atria, Fernando (2013a). La constitución tramposa. Santiago: LOM.
- Atria, Fernando (2013b). Veinte años después, neoliberalismo con rostro humano. Santiago: Catalonia.
- Atria, Fernando (2014). Derechos sociales y educación: un nuevo paradigma de lo público. Santiago: LOM.
- Atria, Fernando (2015). Sobre el problema constitucional y el mecanismo idóneo y pertinente. En Claudio Fuentes y Alfredo Joignant (eds.), *La solución constitucional* (pp. 41-70). Santiago: Catalonia.
- Atria, Fernando (2020). Un Cadáver de Constitución. *La Tercera*. Rescatado 27 de agosto de 2020. https://www.latercera.com/opinion/noticia/un-cadaver-de-constitución
- Atria, Fernando, Salgado, Constanza, Wilenmann, Javier (2017). *Democracia y neutralización: origen, desarrollo y solución de la crisis constitucional*. Santiago: LOM.
- Aylwin, José, Silva, Hernando (2018). Nuevo gobierno, viejas políticas: estado chileno y pueblo mapuche. *Mensaje*, 67(669), 9-12.
- Balkin, Jack M. (2017). Constitutional crisis and constitutional rot. *Maryland Law Review*, 77, 147-60.
- Blokker, Paul (2017). Constitutional Acceleration within the European Union and Beyond. London: Routledge.
- Bonilla, Daniel (2019). El constitucionalismo radical ambiental y la diversidad cultural en América Latina. Los derechos de la naturaleza y el buen vivir en Ecuador y Bolivia. *Revista de Derecho del Estado*, 42, 3-23. https://doi.org/10.18601/01229893.n42.01
- CASEN (2012). Encuesta de caracterización socioeconómica nacional. Rescatada 5 de mayo 2020. http://observatorio.ministeriodesarrollosocial.gob.cl/layout/doc/casen/001\_CASEN\_2011. pdf
- CASEN (2017). Pueblos indígenas, síntesis de resultados. Rescatada 5 de mayo 2020. http://observatorio.ministeriodesarrollosocial.gob.cl/storage/docs/casen/2017/Casen\_2017\_Pueblos Indigenas.pdf
- Chia, Eduardo, Quezada, Flavio (2015). *Propuestas para una nueva constitución (originada en democracia)*. Santiago: Centro de Estudios Instituto Igualdad.



- Christodoulidis, Emilios. (1998). Law and Reflexive Politics. Dodrecht: Kluwer.
- Corrales, Javier (2018). Fixing Democracy: Why Constitutional Change Often Fails to Enhance Democracy in Latin America. New York: Oxford University Press.
- Cruz, Edwin (2013). Estado plurinacional, interculturalidad y autonomía indígena: una reflexión sobre los casos de Bolivia y Ecuador. *Revista Via Iuris*, 14, 55-71.
- Fischer, Karin (2009). The Influence of Neoliberals in Chile before, during, and after Pinochet. En Mirowski y Plehwe (eds), *The Road from Mont Pelerin. The Making of the Neoliberal Thought Collective* (pp. 305-346). New Heaven: Harvard University Press.
- Fuentes, Claudio (2010). En el nombre del pueblo: debate sobre el cambio constitucional en Chile. Santiago: UDP, Fundación Böll.
- Fuentes, Claudio (2019). La erosión de la democracia. Santiago: Catalonia.
- Fuentes, Claudio, Joignant, Alfredo, Altman, David (eds.) (2015). *La solución constitucional:* plebiscitos, asambleas, congresos, sorteos y mecanismos híbridos. Santiago: Catalonia.
- Gargarella, Roberto, Courtis, Christian (2009). *El nuevo constitucionalismo latinoamericano: promesas e interrogantes*. Santiago: CEPAL.
- Garretón, Manuel Antonio (2016). La gran ruptura: institucionalidad política y actores sociales en el Chile del siglo XXI. Santiago: LOM.
- Heiss, Claudia (2017). Legitimacy Crisis and the Constitutional Problem in Chile: A Legacy of Authoritarianism. *Constellations*, 24(3), 470-79. https://doi.org/10.1111/1467-8675.12309
- Heiss, Claudia (2020) ¿Por qué necesitamos una nueva constitución? Santiago: Aguilar.
- Huneeus, Carlos (2014). *La democracia semisoberana: Chile después de Pinochet*. Santiago: Taurus.
- Loughlin, Martin, Walker, Neil (eds.) (2007). *The Paradox of Constitutionalism: Constituent Power and Constitutional Form.* Oxford: Oxford University Press.
- Luna, Juan Pablo (2017). En vez del optimismo: crisis de representación política en el chile actual. Santiago: Catalonia.
- Mansuy, Daniel (2016). Nos fuimos quedando en silencio. la agonía del chile de la transición. Santiago: Instituto de Estudios de la Sociedad.
- Marshall, Pablo, Charney, John (2020) ¿Qué es una constitución? En Rocío Lorca, Pablo Marshall, Nicole Selamé, Matías Guiloff (eds), *La hoja en blanco: claves para conversar sobre una nueva constitución* (pp. 19-32). Santiago: La Pollera.
- Marshall, Thomas Humphrey (1963). Citizenship and Social Class. En Marshall, *Sociology at the crossroads: and other essays* (pp. 67-127). London: Heinemann.
- Mayol, Alberto (2012). El derrumbe del modelo. La crisis de la economía de mercado en el Chile contemporáneo. Santiago: Catalonia.



- La Constitución después de octubre: el proceso constituyente frente a la crisis del neoliberalismo John Charney; Pablo Marshall
- Mayol, Alberto (2019). Big Bang. Estallido social 2019: modelo derrumbado-sociedad rotapolítica inútil. Santiago: Catalonia.
- Merino, Roger (2018). Reimagining the Nation-State: Indigenous Peoples and the Making of Plurinationalism in Latin America. *Leiden Journal of International Law, 31*(4), 773-792. https://doi.org/10.1017/S0922156518000389
- Millaleo, Salvador (2019). ¿Para qué sirve una constitución? Reflexiones sobre la inclusión constitucional de los pueblos indígenas. *Revista de Derecho (Valdivia)*, 32(1), 29-50. http://dx.doi.org/10.4067/S0718-09502019000100029
- Müller, Jan-Werner (2007). Constitutional Patriotism. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Muñoz, Fernando (2020). Hacia una nueva cultura constitucional: las categorías fundamentales de una constitución viva. En Jaime Bassa (ed.), *Proceso constituyente en Chile: desafios para una nueva constitución* (pp. 29-52). Santiago: Thomson Reuters.
- Negretto, Gabriel L. (2013). *Making Constitutions: Presidents, Parties, and Institutional Choice in Latin America*. New York: Cambridge University Press.
- Oppliger, Marcel, Guzmán, Eugenio (2012). El malestar de Chile: ¿teoría o diagnóstico? Santiago: RIL Editores.
- Orellana, Víctor (2020). In Chile, the Post-Neoliberal Future Is Now. *NACLA Report on the Americas*, 52(1), 100-108.
- Peña, Carlos (2020). *Pensar el malestar: la crisis de octubre y la cuestión constitucional.* Santiago: Taurus.
- Pizarro Hofer, Roberto (2020). Chile: rebelión contra el Estado subsidiario. *El Trimestre Económico*, 87(346), 333-365. https://doi.org/10.20430/ete.v87i346.1055
- PNUD (2017). Desiguales. Orígenes, cambios y desafíos de la brecha social en Chile. Santiago: UNDP.
- Ravanal, Luis, Marín, Francisco (2020). Human Rights Violations Committed in Chile after the Social Outburst of 18-O. *Medicine and Law*, 39, 69-77.
- Rovira, Cristóbal (2019). If Piñera Wants to Wage War in Chile He Should Fight the Real Enemy: Inequality. *The Guardian*. Rescatado 9 de julio de 2020. http://www.theguardian.com/commentisfree/2019/oct/23/chile-protest-war-pinera-inequality
- Ruiz Encina, Carlos (2020). Octubre Chileno: La Irrupción de Un Nuevo Pueblo. Santiago: Taurus.
- Sierra, Lucas (2015). Diálogos Constitucionales. Santiago: Centro de Estudios Públicos.
- Soto, Francisco, Welp, Yanina (2017). Los Diálogos Ciudadanos: Chile Ante El Giro Deliberativo. Santiago: LOM.
- Streeck, Wolfgang. (2014). *Buying Time: The Delayed Crisis of Democratic Capitalism*. London; New York: Verso Books.
- Tironi, Eugenio (2020). El Desborde. Santiago: Planeta Chile.



- Tschorne, Samuel (2020). Las claves conceptuales del debate constitucional chileno: poder constituyente, legitimidad de la constitución y cambio constitucional. *Estudios Públicos*, 160, 81-117. https://doi.org/10.38178/07183089/1451200207
- Ugarte, José Luis (2011). El modelo de trabajo en chile y los derechos de los trabajadores. En Jorge Contesse (ed), *Informe Anual sobre Derechos Humanos en Chile 2010* (pp. 381-405). Santiago: Universidad Diego Portales.
- Undurraga, Tomás (2017). La falsa dicotomía sobre la modernización capitalista de Carlos Peña. *CIPER Chile*. Rescatado el 3 de agosto de 2020. https://ciperchile.cl/2017/11/30/la-falsa-dicotomia-sobre-la-modernizacion-capitalista-de-carlos-pena/
- Uprimny, Rodrigo (2010). The Recent Transformation of Constitutional Law in Latin America: Trends and Challenges. *Tex. L. Rev.*, 89, 1587-1609.
- Verdugo, Sergio, Contesse, Jorge (2018). The Rise and Fall of a Constitutional Moment: Lessons from the Chilean Experiment and the Failure of Bachelet's Project. *Blog of the International Journal of Constitutional Law*. Rescatado 24 de mayo de 2020. http://www.iconnectblog.com/2018/03/the-rise-and-fall-of-a-constitutional-moment-lessons-from-the-chilean-experiment-and-the-failure-of-bachelets-project/

Revista de Humanidades de Valparaíso, 2021, No 17, 27-52 DOI: https://doi.org/10.22370/rhv2021iss17pp27-52 Sección Monográfica / Monographic Section

# La "Plaza de la Dignidad" como escenario de protesta. La dimensión cultural en la comprensión del acontecimiento de Octubre chileno

The "Plaza de la Dignidad" as a Scene of Protest. The Cultural Dimension in understanding the Chilean October Event

### Juan Pablo Paredes P.

Departamento de Ciencias Sociales, Universidad Católica del Maule jparedes@ucm.cl

### Resumen

¿Cómo participaron los factores culturales del acontecimiento de Octubre en Chile? ¿Cómo se relacionaron entre sí tales factores? ¿Qué alcances tuvieron para la acción colectiva y la vida social? El artículo tiene como propósito realizar una lectura cultural del acontecimiento de Octubre. Para hacerlo, se propone un dialogo entre la sociología cultural y los estudios culturales, aplicados al movimiento de protesta de Octubre, recurriendo a herramientas de la investigación interpretativa. Se utiliza de manera ilustrativa la apropiación de Plaza Italia, en Santiago, por los manifestantes, para resaltar los elementos culturales y sus interacciones. Dentro de los hallazgos destaca la producción de encuadres para la movilización, la producción de una simbología e iconografía propia y el despliegue de performances que permiten definir a la Plaza misma como un artefacto de protesta. Posteriormente se discuten ciertos alcances de lo anterior para la sociedad civil. Se concluye con una proyección del trabajo y una breve reflexión sobre la relación ciencias sociales y humanidades para desplegar una estrategia interpretativa de investigación empírica.

**Palabras clave:** manifestación pública, sociedad civil, estudios culturales, sociología cultural, significados sociales.



Received: 11/11/2019. Final version: 05/05/2020

elSSN 0719-4242 - © 2020 Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso

This article is distributed under the terms of the

Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Internacional License

© CC BY-NC-ND

#### **Abstract**

How did cultural factors participate in the event of October in Chile? How were these factors related to each other? What implications did they have for collective action and social life? The purpose of the article is to carry out a cultural reading of the October event. To do this, a dialogue is proposed between cultural sociology and cultural studies, applied to the October protest movement, resorting to interpretive research tools. The appropriation of Plaza Italia, in Santiago, by the protesters, is used in an illustrative way to highlight the cultural elements and their interactions. Among the findings, the production of meaning based on motifs and frames stands out, the production of its own symbolism and iconography and the deployment of performances that allow defining the Plaza itself as an artifact of protest. Then certain scopes of the above for civil society are discussed. It concludes with a projection of the work and a brief reflection on the relationship between social sciences and humanities to deploy an interpretive strategy of empirical research.

**Keywords:** public demonstration, civil society, cultural studies, cultural sociology, social meanings.

### 1. Introducción

Lo acontecido a partir del 18 de Octubre del año 2019 en Chile, fue sin duda excepcional. El "no lo vimos venir" se utilizó como un recurso retórico frecuente en las esferas política, mediática y académica, para dar cuenta de su inesperada irrupción. Transcurrido un tiempo, las reflexiones han sido realizadas, los análisis propuestos y las explicaciones planteadas (Morales 2020; Peña 2020; Waissbluth 2020). En una de las formulaciones más serias en términos empíricos, Morales (2020) identifica cuatro crisis político-institucionales a la base de lo ocurrido: a) de participación; b) de representación; c) de confianza; d) de probidad pública y privada. En su explicación, Morales (2020) reduce los factores culturales a las dinámicas político-institucionales, restándole cualquier relevancia en lo ocurrido. Por su parte, desde la filosofía social, Peña (2020), introduce la dimensión cultural reduciéndola a los aspectos normativos y estructurales asociados al proceso de modernización del Chile y sus efectos, lejanos de las prácticas y significados de los propios actores movilizados, lo que nuevamente ubica lo cultural en un lugar subordinado. Desde el comentario político, Waissbluth (2020) relaciona la cultura con lo generacional, el cambio tecnológico y el individualismo, siendo parte de los factores secundarios que explican lo sucedido, junto a la economía política, el marco internacional, la institucionalidad política cerrada, la crisis de representación y confianza, o la criminalidad estructural, que tienen la prioridad. Por ende, no sorprende que tanto Peña como Waissbluth, utilicen el concepto de anomia para explicar el déficit normativo que le atribuyen a los manifestantes y a las protestas.



### La "Plaza de la Dignidad" como escenario de protesta... Juan Pablo Paredes P.

Las posiciones anteriores comparten una orientación explicativa de las causas que provocaron la ola de protestas, lo que les lleva a excluir lo cultural, en el caso de Morales (2020), o bien, en Peña (2020) y Waissbluth (2020), a reducir y limitar los alcances culturales en sus explicaciones. El gesto anterior es un rasgo común en los análisis de la acción colectiva, los movimientos sociales y las protestas en Chile. Pocos son los trabajos que dotan de centralidad a la dimensión cultural en el estudio de las protestas, lo que implica privilegiar no tanto las causas de las protestas y las movilizaciones, sino el cómo de su acontecer junto con captar algunas de sus consecuencias en los sentidos subjetivos, colectivos y públicos (Paredes 2013).

¿Cómo participaron los factores culturales del acontecimiento del 18 de Octubre en Chile? ¿Cómo se relacionaron con la acción social y colectiva? ¿Cómo se relacionaron entre sí tales factores? ¿Qué alcances tuvieron para la acción colectiva y la vida social? ¿Qué hipótesis interpretativas se pueden proyectar a partir de estos elementos? El trabajo intenta responder de manera oblicua estas interrogantes, a partir del supuesto que la dimensión cultural es muy relevante para la conformación del movimiento de protesta. Los elementos culturales presentes en el movimiento permiten comprender su emergencia, su permanencia y alcances para la vida social y la acción colectiva.

El escrito tiene como orientación tomar ciertas situaciones ejemplares acontecidas durante el primer mes de protestas en Santiago, al que llamaré el acontecimiento de Octubre (Araujo 2019), para ilustrar las formas en que lo cultural participó en ellos, junto con proponer algunas reflexiones teórico-metodológicas para el estudio de los movimientos de protestas (Jasper 2016). Por ende, el trabajo se propone con una finalidad exploratoria aplicada a una pretensión empírico-comprensiva y una más epistémica. La primera, apunta a destacar y analizar la presencia de elementos culturales en el acontecimiento de Octubre, utilizando las herramientas de la investigación interpretativa, a partir de la apropiación de la Plaza Italia por los manifestantes y el posterior cambio de su nombre. El segundo foco, presentado de manera tentativa e iniciática, apunta a dar pasos en la dirección de reimpulsar en las ciencias sociales el análisis cultural para el estudio del conflicto y las protestas sociales, argumentando a favor del vínculo entre ciencias sociales empíricas y herramientas interpretativas provenientes de las humanidades.

Para cumplir tales metas, el escrito continúa de la siguiente manera. El siguiente apartado, segundo, discute la relación entre protestas sociales y la dimensión cultural, para elaborar la categoría movimiento de protesta. El tercero, plantea la postura epistémico metodológica de la investigación interpretativa a partir del dialogo entre sociología cultural y estudios culturales. El cuarto expone el análisis cultural aplicado a la Plaza de la Dignidad como artefacto de protesta, sus *performances y frames*. El quinto propone una discusión sobre los efectos culturales del movimiento de protesta para la sociedad civil, a partir de un análisis del paisaje de sentido reconstruido. El texto cierra con una conclusión proyectiva y una reflexión sobre la utilidad de la vinculación entre ciencias sociales y humanidades para desarrollar el análisis cultural interpretativo.



### 2. Protestas sociales desde la dimensión cultural

Una manifestación pública, siguiendo a Fillieule y Tartakowsky refiere a la ocupación colectiva y temporal, "de un lugar abierto, público o privado, y que directa o indirectamente conlleva la expresión de opiniones políticas" (2015, 24). A partir de tal definición, proponen estudiar la manifestación pública de acuerdo a cuatro propiedades: a) la ocupación momentánea de lugares físicos abiertos, de preferencia públicos, b) la expresividad de la acción, tanto para los propios participes como para los oponentes y los públicos, lo que da cierta idea de unidad simbólica, más no necesariamente una identidad; c) requiere de un número considerable de participantes que den la sensación de masividad y colectividad, y; d) el alcance político de la demostración pública, que puede ser intencional o un producto derivado de ella (Fillieule y Tartakowsky 2015).

La manifestación es una forma de protesta que implica la interacción concreta y simbólica entre diversos tipos de actores, en un espacio físico compartido y por un tiempo delimitado, que permite desplegar formas contenciosas de demandas sociopolíticas (Schuster 2005). Para fines del texto, la protesta social se expresa como una manifestación pública de carácter conflictivo y con alcance político, ya sea episodio o situación disruptiva, que incluye la interacción entre diferentes actores. Su relevancia radica en "la creación de una novedad y un quiebre con la serie de interacciones sociales que teníamos antes de ella" (Schuster 2005, 51). A partir de su continuidad temporal, las diversas acciones adquieren un carácter de unidad en virtud del sentido social que producen. Es decir, las protestas son puestas en escena que constituyen un registro público de los actos y actividades contenciosas que, en su unidad, constituyen una situación de conflicto (Cefaï 2011; Jasper 2016).

Utilizo el concepto de movimiento de protestas (Jasper 2016), para dar cuenta de la continuidad de manifestaciones públicas de índole político, ya sea de denuncia, reclamo o demanda, que introducen por ello alguna novedad en el contexto social en que ocurren. Sugiero que lo acontecido en Chile entre octubre y diciembre 2019, fue un movimiento de protesta que denunció un contexto de injusticia y formuló demandas políticas, pero también generó alcances culturales que deben atenderse. Prefiero el concepto movimiento de protesta por ser más descriptivo y sin la historia analítica ni la carga normativa de conceptos como movimientos sociales o revueltas populares, los que podrían ser etiquetas más justas para lo acontecido en Chile, pero que sobrepasan las pretensiones exploratorias del escrito.

Un punto relevante de los movimientos de protesta es que más allá de sus resultados políticos, produce alcances culturales dados por su emergencia, estabilización y rutinización (Jasper 2016). La dimensión cultural de la protesta es un área de indagación relativamente reciente en las ciencias sociales, en comparación a los estudios estructurales y racionales, aunque ha adquirido relevancia en su producción (Polleta 2004; Jasper 2010; Johnston 2016). Si bien sus antecedentes pueden encontrarse en análisis historiográficos



### La "Plaza de la Dignidad" como escenario de protesta... Juan Pablo Paredes P.

y humanísticos hace varias décadas, la producción y debate sobre la dimensión cultural en las protestas y los movimientos sociales sigue muy abierto (Ulrich, Daphi y Baumgarten 2014)

En el marco anterior, Rhys Williams (2004) señala que los estudios de la dimensión cultural en las protestas se concentraron, hasta inicios del 2000, en la dinámica interna de la movilización, prestando poca atención al entorno cultural de despliegue de sus prácticas, interacciones y relaciones. Las movilizaciones sociales y los movimientos de protestas ocurren en entornos culturales específicos y contextos delimitados, que deben ser considerados pues entregan claves de entendimiento del proceso, tanto como en sus consecuencias (Williams 2004; Ulrich, Daphi y Baumgarten 2014).

Para efectos del trabajo, entiendo lo cultural como una dimensión constitutiva de lo social, con una serie de alcances. Primero, lo cultural es un proceso de producción, creación y usos de significados, a través de acciones, interacciones, relaciones e instituciones, siendo una dimensión constitutiva de la vida social (Alexander 2003; Hall 2016; Williams 2003). Segundo, tal dimensión remite a expresiones compartidas por individuos, grupos y colectivos, encarnada en valores, normas, creencias, lenguaje, rituales, símbolos, íconos e identificaciones colectivas (Alexander 2003; Hall 2016; Swidler 1986; 1995), es decir, presenta una doble cara, simbólica y material. Tercero, tiene centralidad en la conformación, permanencia y éxito de los movimientos de protestas (Jasper 1997; 2016), tanto en su dimensión externa, ya sea en la creación de significados con resonancia social, su importancia en la forma de definir problemas públicos y abogar por formas de resolverlos influyendo en la política pública (Cefaï 2011; Paredes y Araya 2020). Como en su dimensión interna, para la creación de un sentido compartido de identidad en los participantes del movimiento (Polleta y Jasper 2001), lo cual es importante para crear un sentido de solidaridad, reclutar miembros y consolidar el compromiso (Polletta y Jasper 2001; Paredes y Otárola 2019). Entonces, el foco en lo cultural permite captar alcances internos a la movilización como a los planos externos de afectación en lo público.

En términos operativos, la dimensión cultural de la protesta puede diferenciarse en tres componentes (Jasper 2016; 2010). Primero, en formas cognitivas relativas a las creencias, las representaciones, el uso del leguajes y la creación de narrativas. Un segundo elemento remite a los aspectos morales, ya sea como principios explícitos o como intuiciones y sensibilidades. El último aspecto refiere a las emociones, sentimientos y afectos presentes en las acciones colectivas y las relaciones sociales. Creencias, valores, sentimientos, están presentes en las acciones colectivas, en los discursos y narrativas de la movilización, en las demandas políticas de las protestas, moldeando los significados que van perfilando el conflicto (Jasper 2016; 1997).

Recientemente, la investigación cultural de las protestas ha concitado más debates y se han realizado nuevas propuestas (Ulrich, Daphi y Baumgarten 2014; Johnston 2016; Jaspers 2016). Por ejemplo, Tavera y Johnston (2017), proponen captar la dimensión cul-



tural en las protestas en base a tres entradas empírico-analíticas: *performance*; encuadre (*frame*) y artefactos. Las *performances* remiten al despliegue dinámico de las actuaciones colectivas de los actores sociales, siendo las formas en que se les da cuerpo y presencia simbólico-material a los elementos ideacionales (Tavera y Johnston 2017), siempre en consideración de los contextos. Los marcos de sentido o encuadres, se corresponden con tales elementos ideacionales presentes en las performances, las creencias, los valores y las representaciones sociales que soportan la protesta. En relación con los artefactos culturales, estos son formas de materialización de *performances* y *frames*, en tanto objetos culturales concretos, no limitados a la puesta en escena corporal, cuya relevancia para la protesta es que "siempre son interpretados socialmente por sus públicos y forman parte de la continua creación de la cultura a través de una interpretación posterior" (Tavera y Johnston 2017, 16). Los artefactos de protesta operan como modos de concreción de las expresiones y sentidos, sin tener la temporalidad efimera del acto mismo (*performance*) ni de la enunciación pública (*frame*).

### 3. A propósito del método: análisis cultural e interpretación

El debate sobre los usos y sentidos de la cultura al interior de la sociología del norte global son relativamente recientes, en comparación con otros temas de mayor propiedad en las ciencias sociales. Una perspectiva de tal debate en Estados Unidos, ha sido la sociología cultural cuya finalidad es posicionar el análisis cultural en un lugar central al interior de las ciencias sociales. La Sociología Cultural (SC), al menos en la definición de J. Alexander (2003), entiende, analíticamente, la cultura como una variable independiente y autónoma de las variables estructurales y racionales. Tal autonomía analítica, le permite a Alexander hablar del programa sociológico fuerte para el análisis cultural. Anteriormente, otro programa de investigación proponía focalizar el análisis en la dimensión cultural de lo social en la producción de significados, pero a partir de entender lo cultural con una autonomía relativa de la estructura social. El programa de los Estudios Culturales (EECC), puso énfasis en los aspectos relativos al significado, las prácticas y los discursos en clave cultural, pero siempre vinculando con el poder (Williams 2003; Hall 2016), por lo mismo sus análisis se confundían en varios pasajes con los análisis de la ideología o la hegemonía. Por el contrario, la SC entiende lo cultural con completa autonomía analítica, aunque no empírica, lo que implica observar las formas en que el estudio de la significación social permite entretejer las realidades accionales e institucionales.

Sin embargo, a pesar de la diferencia epistémica, es posible encontrar ciertos paralelismos entre ambos programas de investigación que dotan a lo cultural de centralidad analítica. En primer lugar, ambos se alejan de la sociología de la cultura que la entendía como determinada y subordinada a la estructura, económica, política o social, es decir, intentan explicar lo social desde lo cultural mismo (Alexander 2003; Hall 2016), o por lo menos a contribuir a su explicación tomando en serio el elemento cultural (Lima Neto 2014). En



### La "Plaza de la Dignidad" como escenario de protesta... Juan Pablo Paredes P.

segundo lugar, ambos programas entienden lo cultural como un proceso social en el que se producen, reproducen, circulan y disputan significados. Tercero, el significado social se materializa en objetos, artefactos y prácticas culturales- aunque difieren en la forma en qué ocurre tal materialización (Lima Neto 2014). Por último, ambos programas trabajan en base a estrategias interpretativas de las ciencias sociales y de los estudios humanísticos (Reed 2011).

El punto anterior es el que resaltaré a continuación. Estudiar la dimensión cultural de la protesta requiere desplegar un tipo de investigación interpretativa capaz de presentar una modalidad de indagación que articule, de manera convincente, herramientas teórico-conceptuales con elementos empíricos. Isaac Reed (2011) expone que en las ciencias sociales existen modalidades habituales de dar cuenta de la relación entre teoría y datos empíricos, con sus propios criterios de validación, a los que llama modos epistémicos, e identifica el modo realista, el normativo y el interpretativo, con un alcance causal. En este último, el trabajo interpretativo hace afirmaciones fuertes sobre el orden simbólico a partir de las actuaciones observadas (Reed 2011). Tal trabajo interpretativo exige un compromiso ontológico con la eficacia del significado social y epistémicamente sugiere la idea de las consecuencias sociales de la significación, donde las redes de significado permiten o restringen la acción social, aportando en su formación. Esto lleva al reconocimiento de que construcciones conceptuales abstractas, como agencia, estructura, o solidaridad, requieren reinscribirse en procesos sociales, pues están incorporadas en intersecciones específicas de tiempo y espacio, en tanto formas de acción en un contexto cultural e histórico (como un movimiento de protesta), lo que da cierta capacidad explicativa a la interpretación (Reed 2011). Analíticamente, lo anterior remite a que los significados sociales intersectan tanto a estructuras como actores, siendo constitutiva de ellos, mediando la relación entre "evidencias" y "teorizaciones" en las explicaciones sociales.

Por lo tanto, el modo epistémico interpretativo busca reconstruir los significados de los actores como de sus contextos, para resignificar la evidencia empírica disponible en relación con ellos, tratando de elaborar una suerte de explicación interpretativa (Reed 2008). Para realizarla, Reed (2011), utiliza la metáfora "paisajes de sentido" (*landscapes of meaning*), que consiste en la capacidad de actores sociales de configurar un escenario de significados diverso y heterogéneo, que implica procesos de interpretación diferenciada, opuesta e incluso antagónica, en cada paisaje, poniendo énfasis en las diferentes texturas sociales y subjetivas que lo configuran, definiendo de paso su complejidad. Por ende, los paisajes de sentido no pueden reducirse a espacios isomórficos ni homogéneos, lo que los distingue de los campos de Bourdieu o los sistemas de Luhmann.

De acuerdo al sociólogo cultural, los paisajes de sentido están culturalmente definidos e históricamente situados, y permiten reconocer a los actores del paisaje, entender sus motivaciones, conocer sus competencias prácticas, especificar las interacciones y relaciones sociales, como dar cuenta de algunos mecanismos culturales, como los rituales, los estilos, las *performances* o los encuadres (Reed 2011). El modo epistémico interpretativo



### La "Plaza de la Dignidad" como escenario de protesta... Juan Pablo Paredes P.

exige reposicionar a los actores sociales en el paisaje dentro del cual sus acciones se desenvuelven, y por el cual pueden interpretarse, para entender el sentido de la acción social, las formas de representación colectiva y de la experiencia de los actores, vinculadas a ciertas herramientas de la basta caja hermenéutica y comprensiva. Reed (2008; 2011), para dar alcance explicativo al modo interpretativo, propone invertir la relación habitual entre explicación causal e interpretación mediante un gesto pragmático, es decir, buscar las consecuencias y los efectos causales de la acción social y colectiva.

Lo que propongo es aplicar el modo epistémico interpretativo para el análisis cultural, con el fin de reconstruir el paisaje de sentido relativo al movimiento de protesta en Plaza Italia, Santiago de Chile, desde el 18 de octubre al 14 de noviembre del 2019. Para hacerlo sigo la propuesta de Tavera y Johnston (2017), considerando los tres alcances de la cultura reconocido por Jasper (2016; 1997). Aunque, privilegio el trabajo sobre artefactos culturales de la protesta de Octubre, se utilizan también los elementos ideacionales y discursivos, como los performáticos (Alexander y Mast 2011; Taylor 2012). Este paisaje se conforma a partir de escenas culturales en las que se desarrollan las performances, se materializan los encuadres y se dejan ver los artefactos. Las escenas son una conjunción de interacciones, relaciones y actuaciones colectivas que funciona tanto como espacio de experiencia y condensación situacional (Fischer-Litche 2011), que permite enlazar *performances, frames* y artefactos en la producción de significados compartidos, y a través de ellas reconstruir el paisaje de sentido de ese mes de movilización en Plaza Italia.

Las siguientes interpretaciones se realizaron a partir de un conjunto de materiales, basados en la observación participante de algunas jornadas de protesta, como en el uso de fuentes secundarias y de bibliografía especializada.

### 4. Escenas de la revuelta primaveral chilena

### 4.1 El marco cultural y contextual

A continuación presento de manera ilustrativa, las protestas desde el 18 de Octubre al 14 de Noviembre en Plaza Italia, a modo de ejemplificar el análisis cultural para reconstruir su paisaje de sentido. Pero antes, es necesario realizar una contextualización de lo ocurrido en la primavera chilena del 2019, resaltando ciertos elementos del trasfondo cultural previo a su ocurrencia.

El 4 de Octubre 2019, el gobierno de S. Piñera promulgó un alza en los pasajes del metro de Santiago, de 30 pesos nacionales. Frente a esto, un grupo de estudiantes secundarios realizó un llamado a evadir el pasaje sin pagar, que tuvo mucho eco en el mundo estudiantil. Desde el 14 de octubre de 2019, el mundo estudiantil mediante el eslogan "evadir/no pagar, otra forma de luchar", hizo público el descontento social con la medida de subir el coste del transporte público, poniendo en escena la denuncia, junto a la capacidad de la ciudadanía de oponerse a las decisiones de la institucionalidad política,



mediante el recurso a la desobediencia civil (Celikates 2016). El acto de los estudiantes es reprimido por las fuerzas policiales, bajo la solicitud de la gerencia del metro y con la venia del Gobierno, lo que significó que la desobediencia pasara del metro a las calles de Santiago. Los enfrentamientos entre estudiantes y carabineros, con el apoyo de los guardias privados del metro, desencadenaron un conjunto de nuevos eventos de tensión y protestas en escala ascendente, no solo en el centro de Santiago, sino en gran parte de la red de metro (Palacios 2020). Días después, el 18 de Octubre, se produjo un estallido social sin precedente en la historia reciente del país (Márquez 2020), que derivó en un movimiento de protestas que duró más de cuatro meses, sorteando incluso parte de las vacaciones estivales, y solo puesto en pausa por la pandemia COVID-19, a mediados de marzo 2020.

La respuesta del gobierno de S. Piñera al estallido del viernes 18 de Octubre, fue declarar Estado de Excepción Constitucional, primero en Santiago, luego a todo el país (Palacios 2020). Posteriormente pronunció un discurso belicista contra las protestas, al señalar que Chile libraba una guerra contra un enemigo poderoso, reprimiendo fuertemente las manifestaciones sociales (Somma et al. 2020; Navarro y Tromben 2019). Por casi una semana, Chile recordó los tiempos de la dictadura con los militares en la calle y la vida civil subordinada al poder militar. La literatura destaca lo violento del escenario sociopolítico tanto por la dinámica represiva como por actos vandálicos derivados de la manifestación (Somma et al. 2020; Palacios 2020; Márquez 2020). Violencia que se mantuvo hasta diciembre, aunque con variaciones en su intensidad.

En particular, la represión policial fue excesiva en cuanto al uso de fuerza y dirigida a todo tipo de manifestante, violento o pacífico, tanto que provocó resultados de muertes o heridos de gravedad (ACNUDH 2019). También se constataron hechos de torturas y abusos sexuales a manifestantes (Palacios 2020; Somma et al. 2020). Destaca del umbral de brutalidad policial, la cantidad de personas que sufrieron daño ocular en alguno de sus ojos, ya sea una ceguera parcial en uno de sus ojos, o por haber sufrido ceguera total (HRW 2019). El gobierno los calificó como incidentes aislados, sin embargo los informes de las comisiones internacionales que estuvieron en Chile, condenaron la represión policial debido a su recurrencia o sistematicidad, indicando la necesidad de prácticas de reparación (HRW 2019; ACNUDH 2019). Tal soporte internacional, avaló políticamente una acusación constitucional al Ministro del Interior, Andrés Chadwick, que fue aprobada por el congreso durante el mes de diciembre.

Después de un mes de manifestaciones, desde el llamado a evadir el pasaje por los estudiantes, el 15 de noviembre, se firmó el acuerdo por la paz y una nueva constitución, pacto político suscrito por la mayoría de las fuerzas políticas para dar una salida institucional al conflicto que amenazaba no solo al Gobierno sino a la política en general, remarcando las distancias entre la clase política y el mundo social movilizado (Somma et al. 2020; Palacios 2020). El acuerdo constitucional, se acompañó por un llamado a la paz entendido como el cese de las manifestaciones sociales y protestas populares pues eran



un foco de violencia, mientras la represión continuó sin disminuir el uso de la fuerza. Si bien el acuerdo del 15 de noviembre redujo la masividad de las manifestaciones públicas (Somma et al. 2020), siguieron ocurriendo tanto en forma pacífica como confrontacional, y con bastante presencia hasta fines de diciembre, manteniendo su desarrollo ajeno a la presencia de fuerzas políticas. Junto a su recurrencia, el repertorio de manifestaciones fue amplio y diverso, no solo limitado a la ocupación pública, también se dieron banderazos, cacerolazos, cicletadas, expresiones artísticas, entre otras.

Más allá de la gestión del gobierno que incidió en la fuerza del movimiento de protesta (Morales 2020), cuatro factores culturales del contexto (Jasper 2016; Reed 2011; Williams 2004), permiten situar el análisis posterior. Primero, se da una continuidad en la protesta social desde 2011, como recurso de la ciudadanía y del mundo popular para expresar sus malestares y demandas (COES 2020). Segundo, la respuesta gubernamental e institucional es principalmente condenatoria y represiva frente a las manifestaciones sociales y ciudadanas (COES 2020). La represión como respuesta se acompaña, en particular en el ciclo post2006, de la responsabilización de la violencia a los actores sociales y su criminalización por parte de la clase política y los medios (Centro Derechos Humanos UDP 2012). Tercero, el modo de resolución del conflicto es entre actores políticos, en espacios institucionales y sin la participación de los actores sociales, siguiendo una lógica elitista implementada desde el retorno a la democracia (PNUD 2015). Por último, la existencia de un clima favorable a la crítica, ya sea mediante la denuncia de alguna forma de injusticia o desigualdad social, o la demanda y reclamos de actores colectivos, que dota de cierta legitimidad las causas ciudadanas y colectivas de los últimos lustros (PNUD 2019). Estos elementos se sostienen en lógicas culturales más asentadas en los últimos 30 años, como son la naturalización de las jerarquías y de los privilegios, del autoritarismo sobre la autoridad, y de la confrontación entre fuerzas o poderes (Araujo 2019)

### 4.2 Plaza de la Dignidad como escenario: performances y sentimientos morales

El movimiento de protesta de octubre desplegó una apropiación del espacio en torno a plazas y calles, como el recurso más fuerte de su repertorio. Bajo la consigna "la marcha más grande"- complementada por alguna característica del lugar en que se realizó- se convocaron un conjunto de manifestaciones públicas masivas por todo Chile, en un formato híbrido entre marchas y ocupaciones del espacio público, dependiendo del número de participantes en las convocatorias. En Santiago, el principal foco fue la ocupación de la Plaza Italia, centro de reunión permanente para las actividades colectivas y masivas (Márquez 2020; Lin 2019), en las que se realizan diversos rituales, desde celebrar un triunfo deportivo hasta presentar a la sociedad reclamos y demandas sociales- no tanto al poder político porque para aquello el destino es el Palacio de la Moneda (Lin 2019)-. Republicanamente hablando, es un foco de congregación popular con valor simbólico.



Desde que estalló la movilización, la Plaza Italia se transformó en el lugar de congregación de las manifestaciones para denunciar el abuso del modelo social y económico. Foco inicial de las demandas contra los militares en las calles y la represión de los primeros días, el motivo fue recuperar su uso público. Al mismo tiempo, fue uno de los espacios que permitió entretejer relaciones de reconocimiento entre causas diversas o de apoyo mutuo y autodefensa entre los actores sociales que se congregaban en ella. La Plaza Italia y sus alrededores, sufrieron cambios en su uso y fisonomía (Márquez 2020), pero junto con ello, también en sus significados y sentires, siendo uno de los focos culturalmente más productivos del proceso, aunque no el único. Muchas de las plazas importantes de las ciudades chilenas tuvieron un destino similar, aunque con variaciones en su masividad, persistencia e intensidad. Aunque una de las características particulares del acontecimiento de Octubre en Santiago fue la apropiación del espacio público, por lo anterior, lo sucedido con la Plaza Italia es un caso ejemplar para ilustrar un paisaje rico en contenido cultural y con alcances políticos.

Desde el día siguiente, la Plaza Italia fue foco del conflicto, siendo la zona cero del mismo. Mientras la plaza y los alrededores fue copada por militares y carabineros, manifestantes- entre ellos algunas autoridades políticas- llegaron a reclamar su liberación como el regreso de los militares a sus cuarteles. Los manifestantes armados con sus voces, cacerolas, celulares, bicicletas, o piedras, se oponían sin miedo (Lin 2019) a la militarización de la plaza. La respuesta fue con balines, bombas lacrimógenas, fusiles y vehículos bélicos. Tal fue la escena durante todo ese fin de semana.

La plaza se transformó en un artefacto espacial, como punto de reunión para la resistencia y la creación colectiva. Fue un lugar que posibilitó una serie de escenas durante su ocupación, debido a que no es solo una plaza en un sentido tradicional, sino una red de espacios públicos e infraestructuras con profundas significaciones sociales y ciudadanas (Lin 2019), actuando ella como escenario para un conjunto de performances y encuadres asociados al movimiento de protesta.

El lunes 21 de Octubre, la plaza recibió manifestantes de manera masiva, quienes definieron las prácticas que poco a poco se harían habituales, como las de autodefensa, autocuidado y autosustentación. También establecieron interacciones y relaciones sociales, desplegaron actuaciones político-culturales diversas. Pintaron las paredes aledañas con grafitis, murales y rayados alusivos al movimiento de protesta sus causas y demandas (Márquez 2020), definiendo el conjunto de motivos que sostuvo las protestas. Lienzos y pancartas florecieron en torno a la plaza, apropiándose del lugar, dejando en evidencia la forma en que se produce y redefine socialmente el espacio por las manifestaciones (Fernández 2013; Berroeta y Sandoval 2014; Cuevas y Paredes 2018). Las consignas que marcaron las protestas fueron, "no son treinta pesos, son treinta años", que dio cuenta de la herencia neoliberal que produjo serias injusticias sociales; "Chile despertó", refirió a la capacidad de actuación y respuesta de la ciudadanía. Ambas fueron los motivos que definieron el encuadre de la movilización y parte de su narrativa.



La televisión y otros medios comunicacionales cubrieron las protestas. Con ello, comenzó a dibujarse la escena cotidiana en la plaza durante ese mes. A los días hacían su presencia algunos connotados personajes asociados a la cultura popular, como el "estúpido y sensual Spiderman", la tía "Pikachú", o la figura del "Negro Matapacos", aquel perro que acompañó las protestas estudiantiles del 2011, junto a grupos pertenecientes a las barras bravas del fútbol nacional, estudiantes y otros colectivos, que en sus interacciones realizaban cánticos, hicieron música y bailaron, entretejiendo y reforzando el vínculo común como el reconocimiento recíproco entre los manifestantes, cristalizando una fuerte identificación colectiva (Flesher Fominaya 2010; Polleta y Jasper 2001). Tal identificación colectiva, se reforzó en la exclusión de las fuerzas policiales y militares, de las autoridades de gobierno, como del mundo político en general, estableciendo una frontera antagónica (Laclau 2005) con ellos.

La frontera entre fuerzas policiales y manifestantes, acrecentaron la lucha por el espacio (Márquez 2020; Lin 2019). Se consolidó la definición de las primeras líneas, como formas de división del trabajo durante la ocupación de la plaza. La primera línea manifestante se especializó en la autodefensa y protección de los activistas en los enfrentamientos con la policía o en los momentos de represión (Lin 2019). La primera línea de cuidados, llamadas brigadas de salud, cumplieron las tareas de atención a manifestantes heridos, golpeados o afectados por la represión policial, fomentando el autocuidado. Ambas primeras líneas definieron sus funciones y estaban equipadas adecuadamente para ellas. Máscaras antigases y mascarillas, antiparras, utensilios de primeros auxilios, bicarbonato para el efecto de las bombas lacrimógenas y de escudos improvisados, hondas, en el caso de la primera línea de defensa.

El 25 de Octubre, tuvo lugar uno de los eventos más significativos del periodo. Ese día, alrededor de 1,2 millones de personas se manifestaron en Santiago, entre la Plaza Italia y el Palacio de la Moneda, bajo la convocatoria de "la marcha más grande en la historia de Chile". Fue una manifestación masiva, lúdica, festiva y pacífica a manera de contrarrestar la declaración de guerra del presidente y de su gobierno contra las protestas. Otros eventos similares ocurrieron a lo largo del país. La masiva y pacífica jornada del 25, marcó un giro en la ocupación de la Plaza Italia, derrotando simbólicamente el discurso belicista del presidente Piñera (Navarro y Tromben 2019) y la difundida representación de los manifestantes como violentistas por los medios televisivos y escritos (Martuccelli 2019). El discurso de guerra de Piñera ni la performance bélica del gobierno y la televisión fueron capaces de generar un efecto de autenticidad y, por ende, no resultó creíble para la ciudadanía. En cambio la performance de la manifestación ciudadana generó tal nivel de autenticidad y credibilidad en sus reclamos (Alexander y Mast 2011), que posicionó legítimamente al movimiento de protesta frente a la ciudadanía en general (Alexander 2006; Paredes y Araya 2020). La manifestación opuso la fiesta y el carnaval a la guerra política del presidente, ganando en legitimidad social (Alexander 2010).



Las manifestaciones continuaron, y aunque persistieron los enfrentamientos con la policía y con ello situaciones de violencia social, marcadas por la violación a los derechos humanos por parte de las fuerzas estatales (Martuccelli 2019), la ocupación de la plaza prosiguió de manera multitudinaria, pacífica y festiva, con la presencia de tambores, batucadas, música, cánticos, banderas de equipos de fútbol, la Wenüfoye (la bandera Mapuche), todo amparado en la credibilidad de las performances de protestas y la apropiación del espacio público por los manifestantes. Políticamente, tal credibilidad y respaldo a la *performance* de protesta, derivó en un cambio de gabinete ministerial a fines de octubre (Somma et al. 2020; Palacios 2020).

La presencia masiva de manifestantes y su ocupación de la plaza, como de su entorno, junto con las performances- actos singulares y prácticas rutinarias- fueron elaborando más elementos que reforzaron su identificación colectiva. A los motivos ya señalados se sumaron, "nos costó tanto encontrarnos, no nos soltemos", para señalar la recomposición del lazo social entre ciudadanos, a partir de las protestas; "nos volvimos a llamar pueblo", a manera de remarcar la base popular de la demanda ciudadana; o el reconocimiento de la necesaria unidad de las barras, distanciadas por motivos deportivos, pero unificadas en base al compromiso con la causa popular, bajo la consigna "perdimos mucho tiempo peleando entre nosotros". Cada uno de estos enunciados afirmativos, refuerzan la representación de un nosotros colectivo derivado del proceso. En adelante la lucha debía ser contra la élite, especialmente el gobierno y el mundo político, por eso tales consignas se acompañaron del "renuncia Piñera", para conformar el eje de identificación antagónica (Flesher Fominaya 2010; Laclau 2005). "No estamos en guerra/estamos unidos" fue el contra-enmarcado que gozó de gran credibilidad pública y social, reforzando la credibilidad del performance y el discurso de la movilización (Alexander y Mast 2011), generando un clima emocional distinto al que fomentaban los medios y el gobierno.

El 12 de noviembre se realizó una huelga general, convocada por Unidad Social, con el respaldo de fuerzas sociales y políticas, que se suman al esfuerzo ciudadano de los manifestantes y activistas, revitalizando la presencia de personas en las calles- que habían empezado a participar de otros espacios más territoriales como asambleas y cabildos- y dando un empuje a la ocupación de la Plaza Italia. Tres semanas de protestas en Plaza Italia, forjaron lazos entre los manifestantes permitiendo su consolidación posterior. Las interacciones constantes y relaciones sociales entre manifestantes, fueron generando un sentimiento compartido de reconocimiento recíproco, en las que el orgullo y la dignidad fueron las emociones morales fundantes del compromiso manifestante (Poma y Gravante 2015), generando un clima de esperanza social en la Plaza y su entorno, al punto que el lugar fue refundado por los manifestantes como "Plaza de la Dignidad", como significante maestro de la emoción que acompañó las protestas durante los meses venideros.

La manifestación, pasadas más de tres semanas, se inscribió en el espacio público y se apropió de la Plaza de la Dignidad y sus alrededores, difundiendo el motivo "hasta que la dignidad se haga costumbre", que resalta la capacidad de agencia del movimiento de



protesta (Gamson 1992), a partir de la transformación de las emociones morales y su posterior condensación como fuente de la identificación del movimiento de protesta (Paredes y Otárola 2019; Gravante 2020). La rabia colectiva y la indignación moral inicial, generadas por el contexto de injusticia, dio pasó a la elaboración de un sentimiento compartido de esperanza, orgullo y dignidad, constituyendo la batería moral (Jasper 2016), que sostuvo el acontecimiento de Octubre. La ocupación de la plaza y su cambio de nombre, resalta la importancia de las emociones (Poma y Gravante 2015; Jasper 2016; 1997) y de los afectos (Taylor 2013), de la sociabilidad y de experiencias compartidas (Pleyers 2010), de la identificación colectiva y la definición de opositores (Flesher Fominaya 2010), junto con la existencia de espacios libres de las restricciones del modelo económico y político (Polleta 1999).

"Hasta que la dignidad se haga cuerpo y lugar" nos dijeron y mostraron los manifestantes en la Plaza de la Dignidad, reconocida como tal por las ciudadanías manifestantes como por el mundo popular. Esa dignidad y esperanza que se materializó en otros artefactos y *performances*, más allá de la apropiación espacial. Surgieron símbolos e íconos (Alexander 2012; 2011), que materializaron otros significados y consolidaron los encuadres ya descritos.

## 4.3 Los íconos del movimiento de protesta y el encuadre musical

La dignidad y la esperanza se incorporaron en los cuerpos manifestantes (Taylor 2013), y en objetos culturales (Alexander 2012; Hall 1997), como formas de materialización de los significados sociales. Entiendo a estos como íconos, es decir, un objeto material portador de sentidos estéticos y morales que entra en resonancia con el contexto cultural y alcanza fuerza material y poder simbólico (Alexander 2012; 2010). Un modo de condensación simbólica de sentidos sociales, materializada en artefactos y objetos, permitiendo formas de clasificación cognitiva y moral de la vida social (Alexander 2010).

Las manifestaciones en la plaza abarcaron a grupos etarios, socioeconómicos e ideológicos diversos, aunque se resalta la participación juvenil (Núcleo de Sociología Contingente 2019). Siempre estuvieron presentes la bandera chilena y mapuche, sin embargo las banderas de los partidos políticos no fueron autorizados por los manifestantes a participar en ellas (Palacios 2020; Márquez 2020; Lin 2019).

La ausencia de banderas políticas, contrasta con la presencia frecuente de la bandera chilena de color negro, siendo uno de los símbolos del movimiento de protesta de Octubre. Ella representa la figura del duelo y el luto, la tristeza y el dolor por la pérdida de vidas, de la visión, la mutilación, la tortura y la represión, encarnando una forma homenaje a los caídos y de denuncia pacífica del abuso policial y en especial de las violaciones a los derechos humanos, ocurridas en las protestas. Al mismo tiempo, el color negro expresa un gesto de resistencia y desobediencia frente a las injusticias que justifican las mani-



festaciones. De tal forma, la bandera negra mediante su resonancia cultural posibilita la emergencia significados afectivos, morales y políticos, asociados al dolor del duelo social y a la resistencia popular, transformando la bandera en un ícono del movimiento de protesta, que sobrepasa al objeto para producir un efecto sensible y moral compartido entre activistas y públicos (Alexander 2010; Bartmánski y Alexander 2012).

La persistencia de la manifestación por tanto tiempo, se debe en parte, a la capacidad de producir símbolos e íconos que refuerzan el sentimiento compartido entre los manifestantes, de resistir, defenderse y cuidarse, reforzando su eficacia simbólica (Alexander y Mast 2011). Jasper (2016), señala que en las protestas los manifestantes emplean diferentes formas de transmitir significados, como el cuerpo o los íconos, entre ellas destacan los portadores figurativos, como personajes que representan a héroes, villanos y víctimas en un conflicto y que posibilitan representar ciertas emociones morales. La primera línea de defensa y salud, simbólicamente encarnaron emociones de cuidado y compromiso, actuando como héroes (Jasper 2016), en tanto fueron capaces de realizar acciones extraordinarias en beneficio de otros. Para lograr tal eficacia simbólica contaron con la ayuda de íconos heroicos, encarnados en personajes de la cultura popular, como el "estúpido y sensual Spiderman", "Pikachú" o "Pareman", que junto a la figura del Negro Matapacos, conformaron parte de los llamados "Avengers chilenos", para enfrentar a la élite económica y política, en tanto encarnan a los villanos.

Los vengadores chilenos son un conjunto de héroes icónicos que fomentaron, junto con la primera línea, un sentimiento de orgullo, confianza y compromiso entre los manifestantes, permitiendo la emergencia de su consciencia icónica (Alexander 2011; 2010), esto es la condensación de un sentimiento colectivo, una evaluación moral compartida y una fuerza estética común (Bartmánski y Alexander 2012). Sobre algunos de ellos se constituyó una narrativa en torno al personaje que reforzó su aura moral y permitió el desarrollo de la consciencia icónica de los manifestantes. Así, la figura del Negro Matapacos es la representación del perro negro que, con su pañuelo rojo al cuello, acompañó múltiples jornadas de protestas de la movilización estudiantil del ciclo 2011-2017, luchando "codo a pata" con los estudiantes contra la represión policial. Pareman, un encapuchado de la primera línea, cuyo distintivo es un escudo con el disco PARE del tránsito; el cuento popular nos habla de un joven con una trayectoria de abandono familiar y paso por los hogares del Servicio Nacional de Menores- institución muy cuestionada por el movimiento de protesta como fuente de las injusticias sociales-, por ende, encarna figurativamente al héroe de los descontentos. Estos personajes, y especialmente la primera línea como forma simbólica, son los héroes de la lucha callejera del Octubre.

Los mensajes también son importantes, y en los muros que rodean la Plaza Dignidad se inscriben aquellos que fueron conformando los motivos del encuadre. Algunos de los que identifica Márquez (2020) en su etnografía a la plaza, "Renuncia Piñera/No + Abusos/Nueva Constitución / Asamblea Constituyente/Justicia para las víctimas de la represión/Convocatoria constitucional ahora". Junto a ellos, se refuerza el encuadre agencial



del movimiento de protesta (Gamson 1992; Paredes y Otárola 2019), expresadas en las claves de *Chile despertó/ Cuida al Piño/ La calle no calla, debate que estalla*. Complementariamente, se configuró todo una escena sonora sustentada en la música. La Plaza de la Dignidad produjo una infraestructura cultural y organizacional (Williams 2010; Jasper 2016) como soportes materiales, de acciones y relaciones, por ejemplo, la entrega de agua y comida gratuita para manifestantes. Destaca la conformación de la Radio Plaza de la Dignidad y la banda dignidad, que favorecieron la circulación de producciones musicales asociadas a la protesta (Williams 2010; Rosenthal y Flacks 2011).

Particularmente, la Radio facilita la recuperación de las memorias de luchas precedentes, mediante la reiteración frecuente de la música. "El pueblo unido" en la interpretación de Inti-Illimani, reforzó la cohesión y compromiso del nosotros; "El baile de los que sobran" de los Prisioneros, que reposicionó el tema de la desigualdad y la injusticia; o "El derecho a vivir en paz" de Víctor Jara, como contrapunto a la violencia policial y la violación de los derechos humanos, coreados por los manifestantes en la plaza y sus alrededores, difundiéndose por redes sociales, alcanzando una resonancia cultural muy potente. A su vez, se difunde el nuevo repertorio de la manifestación con Anita Tijoux y su "Cacerolazo", que conjuga la demanda por la renuncia de Piñera, la denuncia por la represión y violencia policial, la capacidad de la manifestación para resistir al abuso (contextual y estructural), a partir del acto pacífico de cacerolear. Nuevamente hay acá un ejercicio de memoria, al recuperar una forma de protesta popular contra la dictadura, que también se utilizó durante las jornadas de protestas estudiantiles desde el 2011 (Ortiz 2019). Nos canta Tijoux: No son treinta pesos, son treinta años/ La constitución, y los perdonazos/ Con puño y cuchara frente al aparato/ Y a todo el Estado, ¡cacerolazo!

Se refuerza la denuncia de la represión policial y la violación a los derechos humanos en la canción de Alex Andwanter, "Paco Vampiro"<sup>2</sup>, rebautizando a carabineros con esa etiqueta. La canción inicia dando cuenta del abuso represivo de manera contextual y estructural, "Un país con olor a lacrimógena/ Ya van treinta años y no se va", nos dice, y luego pregunta "¿Cómo pides paz mientras torturas?/ ¿Cómo pides paz mientras matas? Formulando un cuestionamiento moral compartido por los manifestantes, activistas y las audiencias ciudadanas favorables a la movilización.

En "Bandera Negra"<sup>3</sup>, el rápero Kanitrou, acentúa la lucha social mediante "*el pueblo unido dando cara resistiendo*", resaltando la capacidad de agencia de la manifestación, con un motivo propio del contexto de protesta. Dar cara significa el valor y la capacidad para enfrentar la violencia, en la presencia de la primera línea, de los activistas en el espa-

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> https://www.youtube.com/watch?v=6HjOyF0B39M





<sup>1</sup> https://www.youtube.com/watch?v=lItbHicquo4

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> https://www.youtube.com/watch?v=tdtpGRR-8wU

cio público, así como los estudiantes evadiendo al inicio del acontecimiento de Octubre. Es un refuerzo mediante símbolos del f*raming* moral y emocional del proceso (Paredes y Otárola 2019).

En todas ellas resuenan los motivos cognitivos y morales que sostienen el acontecimiento de Octubre, como es la apelación a los más de treinta años de injusticias y desigualdad desde el regreso a la democracia (Palacios 2020) o la permanencia de la constitución ilegítima de 1980 y la necesidad de una nueva constitución (Heiss 2020), o la desigualdad de trato con el mundo empresarial y político por sus actos de corrupción (Somma et al. 2020). Expresan parte de los motivos de las manifestaciones, a modo de justificación pragmática por su ocurrencia.

La utilización de estos recursos simbólicos (música y rayados) e iconográficos (objetos y personajes), configuraron la praxis cultural del movimiento de protesta (Eyerman y Jamison 1998). Las canciones analizadas, aportan a la consolidación de la identificación colectiva del movimiento, el encuadre moral y afectivo, como a la interpelación política al gobierno y al Estado. Estos encuadres cognitivos, morales y emotivos, en conjunto con la fuerza icónica de los héroes, constituyeron el poder icónico y simbólico del movimiento de protesta.

## 5. El paisaje: de las resistencias a las solidaridades. Una propuesta de interpretación

Ambas perspectivas, la SC (Alexander 2006) y los EECC (Hall 1988), han prestado bastante atención a los alcances de la acción simbólica ciudadana en la configuración de la sociedad civil. Propongo que captar la acción simbólica de las protestas del acontecimiento de Octubre, a partir de artefactos, *frames y performances*, en sus efectos para la sociedad civil, es una forma de aplicar la propuesta interpretativa de Reed (2011). En base al análisis anterior, los efectos pueden observarse tanto en la configuración de un discurso ideal sobre la sociedad civil (Alexander 2006), como en prácticas de significación que permiten otras formas para su reconstrucción (Hall 1988).

La narración precedente permite configurar un paisaje de sentido a partir de dos escenas diferenciadas, aunque interconectadas y en tensión. La primera fue bien definida ese primer mes y la otra estaba recién en formación durante las primeras semanas. La resistencia confrontacional es la primera escena, materializada en el artefacto Plaza de la Dignidad, sus *performances* y sus encuadres, expresadas en la denuncia, el reclamo y la protesta, con actores perfilados y las tareas definidas. "Son treinta años" de injusticia, desigualdad y abusos, denunciadas a través de la acción simbólica de la protesta. La respuesta de la institucionalidad política, en general, fue la oposición y el rechazo a la manifestación por su carácter violento, en particular la del Gobierno, fue la represión excesiva y la violación de los derechos humanos (ACNUDH 2019). La alternativa del movimiento de protesta fue resistir. Para ello se conformó la primera línea de defensa y



cuidado, se elaboró un encuadre basado en los sentimientos morales de la indignación y la dignidad, se generó una consciencia icónica sustentada en figuras heroicas que producen un orgullo hacia la movilización popular y ciudadana, definiendo también a sus villanos (Jasper 2016).

De lo anterior se colige una estructura cultural de la sociedad civil (Alexander 2003; 2006) en torno a la resistencia confrontacional, en las que los manifestantes conforman un nosotros digno, justo y valiente, versus unas autoridades políticas y económicas injustas, corruptas e indignas. El espacio público, la plaza y la calle eran arenas virtuosas y sacras (Alexander 2006), pues promueven la justicia y la igualdad social, mientras los espacios institucionales son profanos y viciosos ("la cocina" del acuerdo constitucional del 15 de Noviembre), pues producen desigualdad y exclusión. Configurando un ideal abstracto de solidaridad cuyo rasgo es la pureza social y la no contaminación institucional, que generó como efecto una frontera antagónica entre posiciones polarizadas, posibles de identificar como popular e institucional durante ese primer mes.

Junto a tal estructura cultural, a partir de la observación participante y la conversación situacional, es posible rastrear una segunda escena, emergente en las últimas semanas del primer mes, asociada a prácticas de significación y de decodificación (Hall 1980) que escapan a la anterior clasificación binaria. Tales posiciones asumieron la apertura al diálogo y la conversación como forma práctica de significación, por sobre la protesta aunque participaron de ella. Bajo la forma de asambleas territoriales o comunitarias y cabildos ciudadanos, se fueron configurando otros espacios que se dieron de manera complementaria a la apropiación de la Plaza de la Dignidad y de otras plazas, incluso algunas funcionaron al interior de ellas, estableciendo un modo de resistencia ciudadana que apuntó a la conformación de una asamblea constituyente, conformando diversos microespacios de deliberación, como forma de resistencia propositiva, que surgió a partir de, y gracias a, la acción simbólica de la resistencia confrontacional.

En estos artefactos asamblearios, la pluralidad de posiciones es constitutiva y no puede condensarse fácilmente en expresiones duales, por ende, la resistencia no fue solo confrontacional o subordinada a las decisiones de la autoridad política, aunque recurrieron a una distancia crítica hacia ellas. Más bien aplicaron formas negociadas de intercambios y decodificación (Hall 1980) de las demandas populares, generando modos diversos de resignificación de las mismas. De tal forma, fueron emergiendo posiciones que favorecían algún tipo de intercambio con los partidos políticos y con fuerzas sociales ya constituidas, mientras que otras posiciones rechazaron tales acercamientos o algunos de ellos – dependiendo de las fuerzas políticas –, configurándose un arco amplio de alternativas híbridas para producir posiciones diversas desde la sociedad civil. Alternativas invisibilizadas en los análisis que no consideran la dimensión cultural en su complejidad, como los de Peña (2020) o Waissbluth (2020).



En el interfaz entre la modalidad de resistencia confrontacional y de resistencia propositiva, surgieron variadas formas prácticas de solidaridad, en la que se ven la horizontalidad, el apoyo mutuo, la colaboración y el dialogo con pretensiones de generalización. La segunda escena fomenta una solidaridad en práctica y desde abajo (Hall 1980), por ende, menos pura e ideal. Más bien, es una experiencia vivida irreductible a principios, aunque refieren también a ellos. Una suerte de estructura de sentir solidario (Williams 2003), como un conjunto emergente de expresiones, actuaciones y prácticas de solidaridad, en formas de colaboración entre manifestantes, activistas, simpatizantes y ciudadanos no movilizados, que se producen en los intersticios de los espacios de confrontación y de negociación. Tales formas prácticas fueron la base de muchas de las experiencias de solidaridad en práctica que se dieron durante el primer semestre del 2020, en los meses de pandemia y que se tradujeron en ollas comunes y otras experiencias de enfrentar colectivamente la crisis sociosanitaria.

Las formas de solidaridad concreta no rehúyen de la resistencia confrontacional ni la marginan, pues saben que junto con ser un derecho, es una posibilidad contingente, aunque intentan desplegar también otros recursos político-culturales. Esta segunda escena se asoció más a las prácticas de la sociedad civil que articulan la resistencia propositiva y la desobediencia civil, que a una estructura ideal sustentada en la confrontación, aunque siempre se las vea con ella. Tensión posible de rastrear entre prácticas de colaboración, formas de solidaridad y los horizontes ideales que surgen de ellas.

De tal forma tenemos un paisaje de sentido tensionado entre resistencias y solidaridades, que da forma a dos representaciones diferenciadas de la sociedad civil. La de la solidaridad ideal a partir del paisaje de la resistencia confrontacional, y por otro las solidaridades en práctica, a partir de la interfaz de resistencia propositiva y confrontacional, que descentra la Plaza de la Dignidad para encontrar otros lugares y otros territorios, cargados también ellos de sentimientos morales. Ambas escenas se cruzaron post-acuerdo del 15 de Noviembre, configurando otros paisajes de sentido que no he considerado acá- por ejemplo el del proceso constitucional-. Las formas en que estos paisajes de la sociedad civil se articulen, o no, fue pospuesta y tendremos que esperar hasta el inicio de la convención constitucional y el fin de la pandemia para tener mayor claridad de ellos. Pero debe tenerse en consideración, siguiendo a R. Williams (1997), que las posibilidades deben verse en un arco que va de lo dominante hasta lo emergente, pasando por lo residual, por ende, el proceso sigue abierto y sin garantía (Hall 1988) de éxito, para ninguna de las representaciones acá formuladas.

#### 6. Conclusión

De acuerdo al paisaje de sentido interpretado, puedo señalar a manera de hipótesis que las lógicas culturales identificadas por Araujo (2019), sufrirán ciertos impactos. Desde el comienzo de las protestas, en un impulso que viene desde antes del 2011, se produjo una



desnaturalización de las jerarquías sociales asentadas en los últimos treinta años, junto con una crítica a la élite política y económica, cuestionando su estatus (PNUD 2019). La vida pública en Chile ya no será exclusivamente la de las élites, como lo deja ver la discusión sobre la inclusión de independientes en el proceso constituyente 2021. Segundo, se han originado formas de autoridad horizontal y recíproca entre activistas y manifestantes, que rechazan las formas autoritarias. En base a las interacciones y sociabilidades presentes tanto en la resistencia confrontacional como en la propositiva, dejando ver expresiones de colaboración y apoyo mutuo que permiten otras formas de reconocimiento. Un ejemplo de esto, fueron las rápidas respuestas de las asambleas territoriales y comunales, las juntas de vecinos y asociaciones barriales, a la crisis sanitaria para enfrentarla colectivamente, al punto que hoy reclaman un espacio en el proceso constituyente. Tercero, la lógica de la confrontación de poderes y fuerzas se mantiene, aunque la cancha se ha equilibrado producto de la politización de la vida social (PNUD 2015; 2019).

Por cierto existen otras escenas del proceso que pueden configurar otros paisajes o modificar el propuesto acá, complejizando el análisis, como por ejemplo las violencias populares y los saqueos, las escenas mediales y de redes sociales, la irrupción feminista post acuerdo de noviembre, con sus propios símbolos e íconos (las tesis, el pañuelo verde), entre otros. Sin embargo, uno de los méritos del trabajo es la proyección del acontecimiento de Octubre en clave político-cultural hacia la sociedad civil.

Ya sea se entienda como una representación de la solidaridad abstracta, sustentada en una acción de resistencia confrontacional que proyecta un ideal desde un escenario altamente polarizado, o bien una representación de diversas prácticas solidarias, sustentadas en una resistencia desobediente y propositiva que proyecta una suerte de estructura del sentir solidario que puede alcanzar diversas formas, y no una estructura cultural. Ambas proponen la vinculación entre los modos de hacer colectivo y la formulación de horizontes sociales de sentido, porque la batalla por los significados de las crisis, importan (Pleyers 2020), se deben considerar tanto las actuaciones de protestas como las prácticas colectivas de esperanza (Santos 2020). En razón de lo anterior, se puede interpretar simbólicamente el desencanto popular con el acuerdo de Noviembre, al descartar la etiqueta de asamblea constituyente. Por último, el actual escenario previo al proceso constitucional de abril 2021, permite observar la presencia de las dos formas de representación de la sociedad civil en el debate sobre las formas de participación ciudadana en la convención constitucional.

Desde un punto de vista analítico, Eyerman (2004), señala que existe cierta deficiencia en la sociología cultural de Alexander, en relación al estudio del poder, y sugiere que podría beneficiarse con algunas ideas de los EECC, en especial de S. Hall (1980). Coincidiendo, en este trabajo he tratado de tantear la posibilidad de un acercamiento entre ambos programas, aplicados a los movimientos de protesta, aunque con una preeminencia de la sociología cultural. Señalo que es importante matizar la idea de autonomía cultural



en términos empíricos, para vincularla de forma más adecuada a los problemas relativos al vínculo cultura y poder. En ese terreno los aportes de Williams y Hall, me parecen de primer orden.

Por último desde un punto metodológico y epistémico, considerando el vínculo entre ciencias sociales y humanidades, propongo que la investigación de este tipo requiere una prueba situacional, donde la interpretación se propone como una comprensión razonable y plausible de los significados sociales a través actuaciones, prácticas, símbolos e íconos que los evidencien para realizar una reconstrucción adecuada y amplia del paisaje de sentido del acontecimiento. No obstante, esa construcción debe acompañarse de una interpretación pragmática de los efectos (Reed 2011; 2008). Esto implica que la investigación de estos temas parta desde la acción y experiencia de los actores, y sus relaciones, a través de la contextualización de los sentidos de la acción que se realizan en un momento particular (Reed 2011), para posteriormente vincularlos con los alcances institucionales y estructurales relacionados con el poder, la hegemonía o la ideología (Hall 2016).

Lo que he formulado es una pequeña contribución para el acercamiento entre las herramientas de los estudios culturales y la sociología cultural, con el fin establecer posibilidades de diálogo entre ambos programas en el estudio cultural de las protestas sociales. Con ello, aliento desde la investigación empírica de las ciencias sociales, a superar la miopía de nuestras disciplinas con las humanidades y el arsenal de herramientas que nos aporta para dar cuenta interpretativamente de la vida social.

#### **Agradecimientos**

El artículo es parte del proyecto CONICYT REDI 170473. Agradezco el apoyo de ANID (ex CONICYT) por el financiamiento.

## Referencias bibliográficas

- ACNUDH (2019). *Informe sobre la misión a Chile. 30 Octubre a 22 de Noviembre 2019*. Naciones Unidas. Recuperado de https://www.ohchr.org/Documents/Countries/CL/Report\_Chile 2019 SP.pdf
- Alexander, Jeffrey (2012). Iconic Power and Performance: The Role of the Critic. En Jeffrey Alexander, Dominik Bartmánski, Bernard Giesen (eds.), *Iconic Power. Materiality and Meaning in Social Life* (pp. 25-35). New York: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9781137012869\_3
- Alexander, Jeffrey (2011). Fact-signs and cultural sociology: How meaning-making liberates the social imagination. *Thesis Eleven*, 104(1), 87-93. https://doi.org/10.1177/0725513611398623
- Alexander, Jeffrey (2010). Iconic Consciousness: The material feeling of meaning. *Thesis Eleven*, 103(1), 10-25. https://doi.org/10.1177/0725513610381369



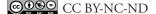
- Alexander, Jeffrey (2006). Civil Sphere. Oxford: Oxford University Press.
- Alexander, Jeffrey (2003). *The Meaning of Social Life. A Cultural Sociology*. Oxford: Oxford University Press.
- Alexander, Jeffrey, Mast, Jason (2011). The Cultural Pragmatics of Symbolic Action. En Jeffrey Alexander (2011). *Performance and Power* (pp. 7-24). Cambridge: Cambridge University Press
- Araujo, K. (2019). Desmesuras, desencantos, irritaciones y desapegos. En K. Araujo (ed.), *Hilos tensados. Para leer el Octubre chileno* (pp. 15-36). Santiago de Chile: Editorial Usach.
- Berroeta, Héctor, Sandoval, Juan (2014). Protestas, participación y educación pública: discursos sobre lo público en las movilizaciones estudiantiles en Chile. *Educar em Revista*, 53, 19-38. https://doi.org/10.1590/0104-4060.36578
- Bartmánski, Dominik, Alexander, Jeffrey (2012). Materiality and Meaning in Social Life: Toward an Iconic Turn in Cultural Sociology. En Jeffrey Alexander, Dominik Bartmánki and Bernard Giesen (eds.), *Iconic Power. Materiality and Meaning in Social Life* (pp. 1-12). New York: Palgrave MacMillan.
- Cefaï, Daniel (2011). Diez propuestas para el estudio de las movilizaciones colectivas. Contexto de experiencias y problemas públicos. *Revista de Sociología de la Universidad de Chile*, 26, 137-166. https://doi.org/10.5354/0719-529X.2011.27491
- Celikates, Robin (2016). Rethinking Civil Disobedience as a practice of contestation: Beyond the liberal paradigm. *Constellations*, 23(1), 37-45. https://doi.org/10.1111/1467-8675.12216
- Centro Derechos Humanos-UDP (2012). *Informe Anual DDHH en Chile*. Santiago: UDP. Recuperado de http://www.derechoshumanos.udp.cl/derechoshumanos/informe-ddhh-2012/
- Cuevas, Hernán, Paredes, Juan Pablo (2018). Esfera pública, actos de ciudadanía y arenas públicas: la redefinición de la educación y del espacio público por las protestas estudiantiles en Santiago (2011-2015). En Nicolás Del Valle (ed.), *Transformaciones de la esfera pública en el Chile neoliberal: luchas sociales, espacio público y pluralismo informativo* (pp. 39-68). Santiago: RIL/UCEN.
- COES Observatorio de Conflictos (2020). *Informe anual Observatorio de Conflictos*. Santiago: COES.
- Eyerman, Ron (2004). Jeffrey Alexander and the Cultural Turn in Social Theory. *Thesis Eleven*, 79(1), 25-30. https://doi.org/10.1177/0725513604046953
- Eyerman, Ron, Jamison, Andrew (1998). *Music and Social Movements*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fernández, Roberto (2013). El espacio público en disputa: Manifestaciones políticas, ciudad y ciudadanía en el Chile actual. *Psicoperspectivas*, *12*(2), 28-37. https://dx.doi.org/10.5027/psicoperspectivas-Vol12-Issue2-fulltext-278
- Fillieule, Olivier, Tartakowsky, Danielle (2015). *La manifestación. Cuando la acción colectiva toma la calle*. Buenos Aires: Siglo XXI.



- Fisher-Litche, Erika (2011). Estética de lo performativo. Madrid: Abada.
- Flesher Fominaya, Cristina (2010). Collective Identity in Social Movements: Central Concepts and Debates. *Sociology Compass*, 4(6), 393–404. https://doi.org/10.1111/j.1751-9020.2010.00287.x
- Gamson, William (1992). Talking Politics. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gravante, Tommaso (2020). Emociones y reglas del sentir como impactos culturales de los movimientos sociales. *Interdisciplina*, 8(22), 157-179. http://dx.doi.org/10.22201/cei-ich.24485705e.2020.22.76423.
- Hall, Stuart (2016). *Cultural Studies 1983. A Theoretical History*. Durham: Duke University Press.
- Hall, Stuart (1997). The Work of Representation. En Stuart Hall (ed.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices* (pp. 13-74). London: Sage.
- Hall, Stuart (1988). The hard road to renewal: Thatcherism and the crisis of the left. London: Verso.
- Hall, Stuart (1980). Encoding/decoding. En Stuart Hall, Dorothy Hobson, Andrew Love, Paul Willis (eds.), *Culture, media, language* (pp. 128-138). London: Hutchinson.
- Heiss, Claudia (2020). ¿Por qué necesitamos una Nueva Constitución? Santiago de Chile: Editorial Aguilar.
- HRW (2019). *Chile: Police reforms needed in the wake of protests*. Human Rights Watch. Recuperado de https://www.hrw.org/news/2019/11/26/chile-policereforms-needed-wake-protests
- Jasper, James (2016). Protesto. Uma introducao aos movimentos sociais. Rio de Janeiro: Zahar.
- Jasper, James (2010). Social Movement Theory Today: Toward a Theory of Action? *Sociology Compass*, 4(11), 965-976. https://doi.org/10.1111/j.1751-9020-2010.00329.x
- Jasper, James (1997). The art of moral protests. Culture, biography and creativity in the social movements. Chicago: The University of Chicago Press.
- Johnston, Hank (2016). Dimensions of Culture in Social Movements Research. En David Inglis y Anna-Mari Almila (eds.), *The SAGE Handbook of Cultural Sociology* (pp. 414-428). London: Sage.
- Laclau, Ernesto (2005). La razón populista. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lin, Tai (2019). Hasta que la (plaza de la) Dignidad se haga costumbre. Violencias y espacio público en la protesta metopolitana. En K. Araujo (ed.), *Hilos tensados. Para leer el Octubre chileno* (pp. 299-314). Santiago de Chile: Editorial Usach.
- Lima Neto, Fernando (2014). Cultural sociology in perspective: Linking culture and power. *Current Sociology*, 62(6), 928–946. https://doi.org/10.1177/0011392114533212
- Márquez, Francisca (2020). Por una antropología de los escombros. El estallido social en plaza Dignidad, Santiago de Chile. *Revista 180*(45), 1-13. http://dx.doi.org/10.32995/rev180. Num-45.(2020).art-717



- Martuccelli, Danilo (2019). El largo Octubre chileno. Bitácora sociológica. En K. Araujo (ed.), Hilos tensados. Para leer el Octubre chileno (pp. 369-476). Santiago de Chile: Editorial Usach.
- Morales, Mauricio (2020). Estallido social en Chile 2019: participación, representación, confianza institucional y escándalos públicos. *Análisis Político*, *33*(98), 3-25. https://doi.org/10.15446/anpol.v33n98.89407
- Núcleo de Sociología Contingente (2019) *Encuesta Zona Cero*. Universidad de Chile. Recuperado de: https://nudesoc.cl/images/informe%20de%20resultados%20para%20p%C3%A1gina.pdf
- Navarro, Federico, Tromben, Carlos. (2019). Estamos en guerra contra un enemigo poderoso, implacable: los discursos de Sebastián Piñera y la revuelta popular en Chile. *Literatura y lingüística*, 40, 295-324 https://dx.doi.org/10.29344/0717621x.40.2083
- Ortiz, Nicolás (2019). Cacerolazo: emociones y memorias en el movimiento estudiantil 2011. *Polis*, 53, 66-77. http://dx.doi.org/10.32735/S0718-6568/2019-N53-1385
- Palacios, Indira (2020). Chile's 2019 October Protests and the Student Movement: Eventful Mobilization? *Revista Ciencia Política*, 40(3). Ahead of print.
- Paredes, Juan Pablo, Araya, Camila (2020). La educación chilena, ¿no se vende? Movilización estudiantil y la configuración del problema público universitario. *Polis (Santiago)*, 19(57), 331-359. https://dx.doi.org/10.32735/s0718-6568/2020-n57-1573
- Paredes, Juan Pablo, Otárola, Catalina (2019). El grito ciudadano en la lucha por el derecho a la educación: el marco moral y emocional de la movilización estudiantil en Chile (2011-2013). *Sociológica*, 98(34), 253-288.
- Paredes, Juan Pablo (2013). Movilizarse tiene sentido: Análisis cultural en el estudio de movilizaciones sociales. *Psicoperspectivas*, *12*(2), 16-23. https://dx.doi.org/10.5027/psicoperspectivas-Vol13-Issue2-fulltext-279
- Peña, Carlos (2020). La revolución inhallable. *Estudios Públicos*, 158: 7-29. https://doi.org/10.38178/07161115/2020.001
- Pleyers, Geoffrey (2020). Los movimientos sociales y la batalla por el significado de la crisis del coronavirus. *Revista Pensamiento y Acción Interdisciplinaria*, *6*(1), 108-121. http://doi.org/10.29035/pai.6.1.108
- Pleyers, Geoffrey (2010). *Alter-Globalization. Becoming Actors in the Global Age.* Cambridge: Polity.
- PNUD, Chile (2019). *Diez años de auditoria a la Democracia en Chile: antes del estallido*. Santiago de Chile: PNUD, Chile. Recuperado de: https://www.cl.undp.org/content/chile/es/home/library/diez-anos-de-auditoria-a-la-democracia--antes-del-estallido.html
- PNUD, Chile (2015). *Los tiempos de la politización*. Santiago de Chile: PNUD-Chile. Recuperado de http://www.cl.undp.org/content/dam/chile/docs/desarrollohumano/Informe%20 2015.pdf



- Polletta, Francesca (2004). Culture is not just in your head. En Jeff Goodwin, James Jasper (eds.), *Rethinking social movements: Structure, meaning and emotion* (pp. 97-110). Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- Polletta, Francesca (1999). "Free spaces" in collective action. *Theory and Society*, 28(1), 1-38.
- Polletta, Francesca y Jasper, James (2001). Collective identity and social movements. *Annual Review of Sociology*, 27, 283-305.
- Poma, Alice y Gravante, Tommaso (2015). Las emociones como arena de la lucha política. Incorporando la dimensión emocional al estudio de la protesta y los movimientos sociales. *Revista Ciudadanía Activa*, *3*(4), 17-44.
- Reed, Isaac (2011). *Interpretation and Social Knowledge*. Chicago: The University of Chicago Press
- Reed, Isaac (2008). Justifying Sociological Knowledge: From Realism to Interpretation. *Sociological Theory*, 26(2), 101-129.
- Rosenthal, Robert y Flacks, Richard (2011). *Playing for Change. Music and Musicians in the service of Social Movements.* Boulder: Paradigm Plubishers.
- Santos, Boaventura de Sousa (2020). Para alimentar la llama de la esperanza. *Casa de las Américas*, 298, 5-15.
- Schuster, Federico (2005). Las protestas sociales y el estudio de la acción colectiva. En F. Schuster, F. Naishtat, G. Nardacchione y S. Pereyra (Comps.), *Tomar la palabra. Estudios sobre protesta social y acción colectiva en la Argentina contemporánea* (pp. 43-83). Buenos Aires: Prometeo.
- Somma, Nicolás, Matías Bargsted, Rodolfo Disi y Rodrigo Medel (2020): No water in the oasis: the Chilean Spring of 2019-2020. *Social Movement Studies*, 20(4), 1-8. https://doi.org/10. 1080/14742837.2020.1727737
- Swidler, Ann (1986). Culture in action: Symbols and strategies. *American Sociological Review*, 51, 273-286.
- Swidler, Ann (1995). Cultural power and social movements. En Hank Johnston, Bert Klandermans (Eds.), *Social movements and culture* (pp. 25-40). Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Tavera, Ligia, Johnston, Hank (2017). Artefactos de protesta en el campo del movimiento social mexicano: reflexiones en torno al 'hijastro' del análisis cultural. En Paul Almeida y Allen Cordero (eds.), *Movimientos sociales en América Latina: perspectivas, tendencias y casos* (pp. 113-140). Buenos Aires: CLACSO.
- Taylor, Diana (2012). Performance. Buenos Aires: Asunto Impreso Ediciones.
- Taylor, Diana (2013). The Politics of Passion. *E-Misferica*, 10(2). Recuperado de http://hemis-phericinstitute.org/hemi/en/e-misferica-102/taylor



- Ullrich, Peter, Daphi, Priska, Baumgarten, Pritta (2014). Protest and Culture: Concepts and Approaches in Social Movement Research An Introduction. En Britta Baumgarten, Priska Daphi and Peter Ullrich (eds.), *Conceptualizing Culture in Social Movement Research* (pp. 1-22). London: Palgrave Macmillan.
- Waissbluth, Mario (2020). *Documento de trabajo: Orígenes Y Evolución Del Estallido Social*. Recuperado de https://www.mariowaissbluth.com/descargas/mario\_waissbluth\_el\_estallido social en chile v1 feb1.pdf.
- Williams, Raymond (2003). La larga revolución. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Williams, Raymond (1997). Marxismo y Literatura. Barcelona: Península.
- Williams, Rhys (2004). The cultural contexts of collective action: Constraints, opportunities, and the symbolic life of social movements. En David A. Snow, Sarah A. Soule & Hanspeter Kriesi (eds.), *The Blackwell companion to social movements* (pp. 91-116). London: Blackwell.
- Williams, Roy (2010). *Reds, Whites, and Blues: Social Movements, Folks Music, and Race in the USA*. Princeton: Princeton University Press.

## Renace: armonía pasional del estallido social

Reborn: passionate harmony of the social explosion

## Valentina Bulo Vargas

Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile valentina.bulo@usach.cl

#### Resumen

El presente texto busca complementar el concepto de estallido social referente a los acontecimientos políticos de octubre de 2019 en Chile con una idea de armonización y actualización utópica en términos afectivo-políticos. Para ello, en primer lugar se fundamentará que es posible hacer una lectura político-afectiva del estallido social, dando un rodeo por lo que sería la función de los afectos en su dimensión política, como articuladores de comunidades y gatillantes de transformaciones, para luego precisar el sentido político afectivo en el contexto de nuestro estallido social. En segundo lugar se afirmará que, sin negar la idea misma de estallido, al menos en parte existe también una decantación de un proceso de armonización y actualización utópica. Para desplegar estas dos afirmaciones nos apoyaremos principalmente en un autor del sXIX, Charles Fourier, que construye una teoría materialista-afectiva que puede dar importantes luces para pensar nuestra contingencia. Realizaremos además una lectura de la intervención RENACE por parte de Delight Lab para ilustrar nuestra tesis.

Palabras clave: Charles Fourier, afectividad, cuerpo, Chile, colectivos.

#### **Abstract**

The current text seeks to complement the concept of social outbreak referring to the political events of October 2019 in Chile with an idea of harmonization and utopian updating in affective-political terms. To do this, in the first place it will be established that it is possible to make a political-affective reading of the social outbreak, taking a detour through what would be the function of the affects in their



Received: 11/11/2019. Final version: 05/05/2020

elSSN 0719-4242 - © 2020 Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso

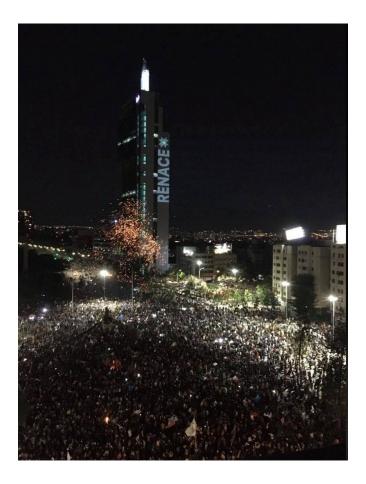
This article is distributed under the terms of the

Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Internacional License

© CC BY-NC-ND

political dimension, as articulators of communities, to later specify the affective political sense in the context of our social outbreak. Secondly, it will be affirmed that, without denying the very idea of an explosion, at least in part there is also a decantation of a process of utopian harmonization and updating. To deploy these two statements, we will rely mainly on a 19th century author, Charles Fourier, who builds a materialist-affective theory that can provide important insights into our contingency. We will also carry out a reading of the RENACE intervention by Delight Lab to illustrate our thesis.

**Keywords:** Charles Fourier, affectivity, body, Chile, collectives.



El estallido social, como concepto, implica un desajuste, una repentina caotización y desestabilización cargada de violencia. Frases como "no son 30 pesos sino 30 años" nos dan a entender una larga acumulación de frustración e injusticias que late debajo de una dura capa solidificada que actúa como un tapón, una olla a presión, que de un momento a



otro no da para más y estalla. Todo esto es cierto, el estallido social de octubre del 2019 en Chile ha sido eso. Pero no sólo eso y es la temática de este texto, ha sido también una armonización y actualización utópica en términos afectivo-políticos.

Hay dos afirmaciones que se desprenden de lo anterior y en las cuales nos detendremos: en primer lugar, que es posible hacer una lectura político-afectiva del estallido social; para ello necesitamos dar un rodeo por lo que sería la función de los afectos en su dimensión política, como articuladores de comunidades, y luego precisar el sentido político afectivo en el contexto de nuestro estallido social. En segundo lugar afirmamos que, sin negar la idea misma de estallido, al menos en parte existe también una decantación de un proceso de armonización y actualización utópica. Para desplegar estas dos afirmaciones nos apoyaremos principalmente en un autor del sXIX, Charles Fourier, que construye una teoría materialista-afectiva que puede dar importantes luces para pensar nuestra contingencia.

#### 1. Función política de la dimensión afectiva

En un sentido amplio lo político tiene relación con un estar en común, estar unos con otros, y esto apunta a lo que Jean-Luc Nancy traza con el singular plural:

Nancy concibe el ser ya siempre singular plural finito, como un ser en común, esto es, como la condición de la única comunidad posible. Nos encontramos, así, con la articulación de unas existencias concretas, irrepetiblemente singulares que comparecen en el mundo, formando al mismo tiempo una pluralidad irreductible a cualquier tipo de sustrato unitario originario. (Peretti 2004, 72)

Lo político se relaciona con lo singular y plural de los cuerpos, con el reparto de lo que reúne y separa los cuerpos; el estar con otros no se reduce aquí a una concepción humanista pues se trata del estar de los cuerpos. En este sentido lo político es entendido como comunidad, como comparecencia (*comparution*), y es indiscernible de la ontología; "lo político nombra la indiscernibilidad de política y ontología" (Nancy & Bailly 1991, 53 y ss.).

Lo político en este sentido no es ni puede ser afectivamente neutro ya que los afectos son articuladores de comunidad, son aquellos que demarcan el modo de relacionarnos con los otros, los afectos son siempre relacionales y situados, configurando el horizonte de comprensión en cada momento y lugar. Cada afecto me permite acceder, por decirlo de algún modo, a algún aspecto de la realidad y a la vez me cierra otros aspectos de ella; el miedo abre el futuro en tanto amenazante y lo presenta de un modo inminente, por ello tiende a cerrar la posibilidad del disfrute mientras que el aburrimiento me muestra una realidad indiferenciada, plana y tiende a cerrar la apertura de un futuro en cuanto tal.



Pensemos esto ahora en términos de comunidades y llevémoslo a la reflexión de aquello que nos aparece como posibilidades históricas. "La alegría ya viene" fue el slogan que se instauró en Chile con el triunfo de la opción de no continuar con el gobierno militar en la década de los 90. Esa alegría mirada desde el presente nos parece ilusa, casi un engaño, pero se conectó en 1988 con la urgencia de una comunidad de cerrarle la puerta al miedo y con ello de abrir al menos la posibilidad de un futuro. Aquí tenemos el mejor ejemplo para dar un paso más respecto a la función política de los afectos, pues ellos cargan con el poder de reconfigurar el curso de la historia, no de un modo causal clásico sino como el gatillante de una rearticulación de una comunidad desde un afecto distinto y por ello con horizontes distintos.

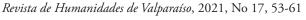
Siguiendo el pensamiento tardío de Heidegger en este punto (2002), los afectos – o temples de ánimo, para usar su nomenclatura –, por una parte delimitan el horizonte de compresión en cada momento histórico, y por otra tienen un poder de reconfigurar momentos históricos, desplazan y remueven el campo de juego donde se inscriben las relaciones entre unos y otros (Bulo 2013).

La primera función política de los afectos entonces es constituir una experiencia de re-moción de las placas tectónicas de nuestra historia y con ello de nuestro tiempo. No se trata de que un solo afecto pueda funcionar de este modo en un sentido total, pues el estar con otros se da en una pluralidad de tonos muchas veces recubiertos entre sí, aunque tengan el poder de articular una comunidad, lo que se da son constelaciones afectivas, o como veremos más adelante con Fourier, armonizaciones físico-afectivas.

En segundo lugar, "el sentimiento implica primariamente una relación de inherencia con el mundo, no tanto de movimiento hacia el mundo, es decir, apertura de posibles, sino más bien relación y tensión con este mundo, en donde el pasado es parte de los sedimentos que confluyen en un presente que puede ser transformador". Aquí hay un elemento clave para reflexionar, pues hay un paso de un régimen de afectividad que se mueve en lo que podemos llamar horizonte de posibilidades y la idea de una experiencia fundamental como remoción de ese horizonte y, por otra parte, el paso a un régimen afectivo que tiene que ver con el campo de la acción, en el sentido usado por Arendt:

Todas las actividades humanas están condicionadas por el hecho de la pluralidad humana, por el hecho de que no es un hombre, sino los hombres en plural quienes habitan la tierra y de un modo u otro viven juntos, sólo la acción y el discurso están conectados específicamente con el hecho de que vivir siempre significa vivir entre los hombres, vivir entre los que son mis iguales. (2008, 103)

¹ Claudia Gutiérrez a propósito de Lévinas, en la presentación de mi libro *Sobre el placer*: https://www.youtube.com/watch?v=WdHX7\_4d7hE&fbclid=IwAR3B5XCEtGVeNQkdGPYaimllxb\_7exHt5AeOi3qTvpjmQawrlAvr2VkSYGY&ab\_channel=MesadeTrabajoFeminismosdesdeelUmbral\_ (28:45 – 29:10). Consulta: 20/02/2020





En este régimen de afectividad el poder transformador es acción directa. Habría aquí, un paso bastante más radical pues los afectos no sólo "abren posibilidades" o activan mundos posibles sino que también transforman realidades, lo que en términos políticos tiene hondas consecuencias.

Una posibilidad de fundamentar esto, y es la línea que seguiremos en este escrito, está en aunar conceptualmente cuerpo y afectividad ya que es de ese modo que el afecto puede constituir acción directa. En general se ha comprendido por separado el reino de lo posible, que tiene que ver con la comprensión como apropiación de posibilidades y por ende su carácter eminentemente temporal, del reino de las acciones, propias de los cuerpos y con un carácter mucho más espacial. El ámbito afectivo ha estado al menos desde la modernidad en territorio límite, pasando levemente de un lado de esta frontera al otro, oscilando en ser entendido como la parte del alma más cercana al cuerpo, siempre irracional e involuntaria, teniendo que ser modelada y conducida desde el cuerpo, o bien pasando al lado del sujeto comprensor e intencional, de la psique que abre al mundo.

Intentemos pensar en una unidad conceptual de cuerpo-afectivo que no se opone a lo racional sino que arma pensamiento al modo de un lego juntando bloques de cuerpos que construyen cosas y figuras determinadas. No hay muchas propuestas teóricas con esta base, pues como afirmamos más arriba, se tiende a escindir los dos reinos que en última instancia parten de la escisión de cuerpo y alma. Acudiremos a una teoría bastante radical en este punto, en la que se unen los movimientos de las pasiones y la materia además con un sentido político explícito. Nos referimos a Charles Fourier, quien trabaja en el siglo XIX la teoría de los cuatro movimientos, en la cual no sólo afirma la correspondencia entre el movimiento de las pasiones y la materia, sino además en la primacía y determinación del movimiento pasional respecto al material, lo que dará fundamento ontológico a la formulación de una utopía del nuevo mundo amoroso que veremos en la segunda parte de este escrito.

En 1808 Charles Fourier propondrá la *Teoría de los cuatro movimientos*, en la cual se plantea la unidad del sistema de movimiento en el mundo material y espiritual, a través de una relación análoga de los cuatro movimientos por él clasificados: material, orgánico, animal y social; además situará al movimiento pasional en la base de los otros. Es el error que han cometido los físicos, dice, no partir por la comprensión de las pasiones. Fourier buscará un modelo común del sistema matemático de las pasiones que reflejará el destino en tanto resultado del pasado presente y futuro de las leyes matemáticas sobre el movimiento universal:

El movimiento social es el modelo de los otros tres; luego, los movimientos animal, orgánico y material están coordinados al social, que es el primero en el orden; es decir, que las propiedades de un animal, un vegetal, de un mineral, e incluso de un torbellino de astros, representan cierto efecto de las pasiones humanas en el orden social; y que todo, desde los átomos hasta los astros, constituye una imagen de las



pasiones humanas...de modo que nuestras pasiones, tan reprobadas por los filósofos, ocupan, después de Dios, el primer lugar en el movimiento del universo; ellas son lo que hay de más noble después de él, porque ha querido que todo el universo se dispusiera a imagen en los efectos que producen en el movimiento social. (Fourier 1998, 147 nota 366)

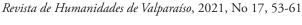
El 25 de octubre de 2020, un año después de la "marcha más grande" del estallido, se celebra masivamente el triunfo por la aprobación del cambio de la constitución de 1980. Como telón de fondo, Delight Lab, un estudio de diseño audiovisual que ha realizado numerosas intervenciones, proyecta la palabra "RENACE" en el edificio de la Telefónica ubicado en plaza Dignidad. Desde esta imagen, el estallido social apenas un año después se cristaliza con este "Renace", pues tal como brota de nuevo la hierba en la tierra seca, nuestras constelaciones pasionales se reconfiguran haciendo algo más que ensanchar el mundo de lo posible, es un renacer en acto, volver a iniciar otra vez ese curso de la historia tantas veces torcido. Aquí no tiene ningún sentido escindir los cuerpos de la afectividad, es una sola fuerza que desvía el curso de la historia.

Si pensamos en esta palabra – "RENACE" – vemos que no es un verbo en infinitivo sino que marca una acción en curso, como afirman los propios autores: "pudimos usar la palabra 'Renacer', pero es una palabra de diccionario. Al optar por 'Renace', nos parecía una invitación con carácter más poético, una incitación a renacer desde el espíritu, un cambio desde la raíz"<sup>2</sup>. Siguiendo las palabras de los autores, RENACE podría estar conjugada en una segunda o tercera persona singular, el sujeto del verbo podría ser Chile, o el estallido o si es una segunda persona puede estar dirigido a cada uno de nosotros que lo lee. Cabe una tercera posibilidad de lectura, que es con la que nos quedaremos, y es que bien puede ser conjugado como un imperativo presente: Renace Tú, al modo del *Fiat*, del hágase el mundo. Si es así, lo cristalizado es justamente la performatividad de los cuerpos congregados y de la instalación misma que literalmente abre no una posibilidad nueva sino un curso de acción histórica. La denominación de estallido queda entonces demasiado pequeña, lo que acontece es una constelación armónica corporal y afectiva, es en lo que nos detendremos en la segunda parte de este escrito.

#### 2. Armonía pasional del estallido social

El estallido social, entonces, puede ser leído como una fuerza corporal afectiva, un movimiento material y social al mismo tiempo – para usar los términos de Fourier –, en donde se produce "una constelación saturada de tensiones desde donde eventualmente podría surgir una imagen dialéctica" (Abensour 2000, 75), es decir, el estallido no es solo

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Entrevista a Octavio Gana en https://www.elmostrador.cl/cultura/2020/11/12/el-papel-politico-del-arte-de-delight-lab-y-sus-palabras-proyectadas-que-buscaban-expandir-el-imaginario/\_Consulta: 20/02/2020



un movimiento de caotización y de rotura con las estructuras dominantes sino que, para ser lo que es, requiere armonizar los múltiples movimientos, ser constelación saturada; volvamos a Fourier para pensar en esta especial idea de armonía.

La ley básica del movimiento social es la atracción apasionada y es ella la que regula el grado de caotización o armonización de las pasiones y con ello del movimiento de los animales, vegetales y otras materias. Estos grados están cuantificados por Fourier por fases con cierto número de años y actualmente estaríamos en el "caos ascendente" en el período de la civilización. La culminación del movimiento social es Armonía, en donde las pasiones alcanzan su plenitud máxima regidas por la atracción pasional, pues "el objetivo de las pasiones es formar vínculos y extenderlos al más alto grado" (Fourier 2013, 38). Desde la formación de astros y sus torbellinos hasta el trabajo conjunto de animales y hombres por un estado de Armonía pasional, la ley de atracción opera conjuntamente en todos los niveles y será gatillante también de la superación de nuestro estado de civilización, en donde ocio y trabajo no se distinguen pues actúan por atracción pasional y no por deber:

Si comparamos la inmensidad de nuestros deseos con la parquedad de medios de que disponemos para satisfacerlos, parece que Dios haya actuado sin consideración al dotarnos de pasiones tan ávidas de placeres, pasiones que parecen haberse creado para atormentarnos excitando mil apetencias que, mientras persista el orden civilizado, sólo podemos satisfacer en una décima parte...todos esos caprichos filosóficos llamados deberes no tienen ninguna relación con la naturaleza; el deber viene de los hombres, la atracción de Dios. (Fourier 1998, 93s)

Armonía, trabajada con detalle en el *Nuevo Mundo Amoroso*, es la utopía del movimiento social desde la atracción pasional, en donde la variedad y la variación potenciarán las posibilidades armónicas y no su homogeneización, una matemática pasional que funciona por combinaciones, por series de enlaces. Una utopía del placer en la que se armonizan todos los movimientos, los trabajos de los falansterios, las nueve comidas diarias, las hordas, etc.

Se puede pensar entonces en el estallido social como una suerte de "salto" hacia una armonización pasional-corporal, lo que acontece allí es más la formación de nuevas constelaciones que propiamente un "estallido". La performance de "Las Tesis" es un excelente ejemplo pues se expandió rápidamente por Chile y el mundo entero, en menos de una semana la pasión contra el "macho violador" movió los cuerpos del mundo, en infinitas variaciones, exactamente a lo que se refiere Abensour con la expresión de una constelación saturada, en una tensión más erótica que dialéctica. El imperativo de RENACE, que puede simbolizar la decantación del estallido social luego de un año, apunta también en esta dirección, en la dirección de un brote, de una vida que vuelve a surgir.



Otro elemento importante a destacar es que en la armonización "la unidad societaria es una combinatoria, un juego estructural de diferencias" (Barthes 2010, 122). La armonía en Fourier se caracteriza por la variación, es la combinación de diferencias y variantes y no la idéntica receta pasional para todos lo que componen Armonía.

Quizá podríamos recurrir a la antigua imagen de un cosmos sonoro que ejecuta de manera perfecta la música de las esferas; la armonía allí es física pero podemos concebir a las pasiones también como sonidos en diferentes tonos, una armonía pasional en la que su grandiosidad estará en lograr los más diferentes acordes de pasiones (Bulo 2019, 71).

La armonía pasional debe tender a ampliar las diferencias, a acoger la variedad y variación de singulares por lo que al menos en principio es más difícil de que se pueda convertir en una totalidad homogénea.

Esta armonía se amplía si es capaz de engranar a una mayor variedad de singulares, por ello su estudio se trata más bien de una ciencia del placer que del tratado de series pasionales...tanto en la industria como en los placeres la variedad es evidentemente el deseo (*voeu*) de la naturaleza. Todo goce prolongado más allá de dos horas sin interrupción, conduce a la saciedad, al abuso, atenúa los órganos y desgasta el placer...la variedad periódica es necesidad del cuerpo y del alma, necesidad de toda la naturaleza. (Fourier 2001, 192)

El llamado estallido social de 2019 fue indudablemente un paso a una armonización en este sentido fourerianio, no fueron los partidos políticos sino una innumerable cantidad de colectivos políticos "que desde el subsuelo han estado tejiendo colectividad durante años, el colectivo, su experiencia acumulada es el que hoy permite el suelo para nuestro tejido social, sin este trabajo hoy no tendríamos posibilidades de cuajar ni tomar consistencia" (Bulo 2020, 28). Estos colectivos y también individuos que hicieron colectividades en las protestas y acciones políticas fueron las que otorgaron la variación y el dinamismo de todo lo que fue aconteciendo esos días, como constelaciones sobrecargadas de fuerza que van traspasando y variando el movimiento social de esos días. No se puede entender el fenómeno ocurrido el 2019 sólo como una ruptura y caotización pues fueron también procesos de armonización.

## **Agradecimientos**

Este texto forma parte del proyecto Fondecyt Regular nº 1190337 titulado "Ontología política del placer", del cual soy la investigadora responsable.



## Referencias bibliográficas

- Abensour, Miguel (2000). L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin. Paris: Sens & Tonka.
- Arendt, Hannah (2008). De la historia a la acción. Buenos Aires: Paidós.
- Barthes, Roland (2010). Sade, Fourier, Loyola. Madrid: Cátedra.
- Bulo, Valentina (2013). El temblor del ser: cuerpo y afectividad en el pensamiento tardío de Heidegger. Buenos Aires: Biblos.
- Bulo, Valentina (2019). Sobre el placer. Madrid: Síntesis.
- Bulo, Valentina (2020). Afectividades insurgentes. En C. Balbontín y R. Salas (eds.), *Evadir. La filosofia piensa la revuelta de octubre 2019* (pp. 23-29). Santiago de Chile: Libros del Amanecer.
- Fourier, Charles (1998). *Théorie des quatre mouvements. Le nouveau monde amoureux*. Paris: Les Presses du réel.
- Fourier, Charles (2001). *Théorie de l'unité universelle Tome 1*. Paris: Les Presses du réel.
- Fourier, Charles (2013). Le nouveau monde amoureux. Paris: Les Presses du réel.
- Heidegger, M. (2002). Contribuciones a la filosofia (Del acontecimiento). Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). [Gesamtausgabe, III Abteilung, Band 65, editado por Fr.-W. vonHerrmann, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main 1989]. Santiago de Chile: Ril editores.
- Nancy, J. L. & Jean-Christophe Bailly (1991). La comparution. Paris: Ed. Christian Bourgois.
- Peretti, Cristina de (2004). La otra escritura del "corpus in-mundo". *Revista Anthropos: Huellas del conocimiento*, 205, 70-77.

Revista de Humanidades de Valparaíso, 2021, No 17, 63-89 DOI: https://doi.org/10.22370/rhv2021iss17pp63-89 Sección Monográfica / Monographic Section

## La expresión del malestar en Chile: cultura, esfera pública y luchas sociales

The expression of discontent in Chile: culture, public sphere, and social struggles

Nicolás del Valle Orellana
International Institute for Philosophy and Social Studies, Chile ndelvalle@iipss.com

#### Resumen

Este artículo desarrolla los conceptos de esfera pública, malestar cultural y sufrimiento social en la teoría crítica para pensar en las luchas sociales como formas de protesta social y contestación política ocurridas desde octubre de 2019 en Chile. El artículo explora la tesis sobre el descontento social, que sostiene que las luchas sociales recientes son una expresión pública del malestar cultivado por los procesos de modernización social. Según el autor, más allá de la justificación normativa en razones y argumentos sobre las condiciones de injusticia que afectan a los agentes en lucha, la crítica social emerge del sufrimiento social que encuentra su lugar en la materialidad de los discursos, las imágenes y los cuerpos en la esfera pública.

Palabras claves: teoría crítica, sufrimiento social, descontento, cultura, crítica social.

#### **Abstract**

This article develops the concepts of the public sphere, cultural malaise and social suffering in critical theory to think of social struggles as forms of social protest and political protest that occurred since October 2019 in Chile. The article explores the thesis on social discontent, which maintains that recent social struggles are a public expression of the unrest cultivated by processes of social modernization. According to the author, beyond the normative justification in reasons and arguments



Received: 28/08/2020. Final version: 25/01/2021

elSSN 0719-4242 - © 2020 Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso

This article is distributed under the terms of the

Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Internacional License

© © © © CC BY-NC-ND

regarding the conditions of injustice that affect the agents in struggle, the social critique emerges from the social suffering that finds its place in the materiality of the discourses, images and bodies in the public sphere.

**Keywords:** critical theory, social suffering, discontent, culture, social criticism.

#### 1. Introducción

¿Qué experimentamos cuando atendemos a un acontecimiento histórico como el de una manifestación social pública, masiva y mayoritaria que cuestiona el orden social y político vigente? ¿Cómo se constituyen estas experiencias que muchas veces desencadenan un proceso de transformación política? Los acontecimientos históricos se atesoran en las memorias culturales y en las historias oficiales de los pueblos, son transmitidos a lo largo de generaciones a través de palabras, imágenes y prácticas concretas. Con ellas, estos acontecimientos devienen experiencias sociales al participar de un proceso colectivo de comparecencia, de contacto en una esfera común en y a través de la cultura. Los nombres de las luchas sociales en la historia del pensamiento político han sido muchos. Han sido bautizadas por "protestas", "insurrecciones", "revueltas", "rebeliones" y "revoluciones", pero también como "ejercicios democráticos" de las libertades de expresión, asociación y participación política, o de desobediencia civil contra un orden ilegítimo. En cualquier caso, en este artículo se supone de entrada que los marcos categoriales de las disciplinas tradicionales de la filosofía y las ciencias sociales colapsan al no contar con conceptos y teorías que expliquen este acontecimiento. Más bien, la investigación sobre los nombres de los acontecimientos desencadenados por las luchas sociales no es tanto para encontrar un concepto que explique el fenómeno en su totalidad, sino para desentrañar los diferentes modos y formas del conflicto social que afectan y condicionan la comprensión histórica por medio de la producción y circulación de discursos sobre el acontecimiento del cual quiere darse cuenta.

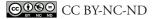
En el caso del así llamado "estallido social" de octubre de 2019 en Chile se puede constatar lo antes dicho, esto es, una manifestación popular en la esfera pública que cuestionó de manera radical el orden social y político imperante en la sociedad, desencadenando un proceso de transformación constitucional. Pensar luchas sociales no es sino habitar el conflicto, atender a la posición que tenemos frente a ellas como pensadores, esto es, caer en cuenta que la comprensión crítica de lo social refiere a la condición intelectual del propio ejercicio de la investigación. En mi caso, si bien este artículo no se centra en un análisis empírico de las luchas sociales en Chile, sí se sitúa como una reflexión que emerge desde la experiencia en la esfera pública del país. Siguiendo esta idea, el pensamiento sobre el conflicto social que se ensaya en este artículo está situado en la contingencia, pero también apunta fuera de los límites de la coyuntura y así aspira a delinear orientaciones conceptuales para el debate público desde una reflexión teórica y crítica. El presente escrito no puede considerarse como un ejercicio teórico fuera de la situación, desencajado de las



condiciones históricas desde las cuales las luchas sociales se despliegan, pero tampoco es un artículo que contraste sus hipótesis con la vida social o compruebe sus postulados. Se trata de un escrito teórico que intenta volver sobre ciertas cuestiones conceptuales que pueden contribuir a esclarecer el debate intelectual y político, suponiendo que es posible pensar la conexión entre la teoría crítica y la crítica social, es decir, desde la teoría crítica hacia las prácticas de protesta y contestación en la esfera pública.

Este escrito intenta de hacerse cargo de un debate teórico respecto de cómo comprender críticamente los acontecimientos políticos caracterizados por la protesta social y la contestación política de las luchas sociales. Por ello, se profundizará en algunos conceptos y argumentos que me parecen relevantes para la teoría de las luchas sociales en términos generales, pero también respecto de la propia experiencia que significó el "estallido social" y las hipótesis de lectura que han acompañado el proceso social de transformación asociadas a las tesis del malestar social resultante del proceso de modernización capitalista. La comprensión de las relaciones sociales que se juega en dichos momentos radica en sus despliegues históricos, en las diferentes formas de crítica social que promueven un cambio político y de las racionalidades de gobierno orientadas a la conservación del orden social. El presente artículo aspira a discutir algunas reflexiones teóricas generales que presenten el argumento sin caer en la discusión concreta del debate público, aun cuando se incluye una consideración metodológica respecto del caso de octubre en Chile para situar la pertinencia de la discusión conceptual. Me preguntaré por los conceptos, pero sin por ello desatender sus tensiones con la realidad desde la cual se piensa. Para cumplir con esta aspiración, el primer apartado sirve de situación crítica respecto del acontecimiento político que significa las revueltas sociales de Octubre de 2019 a partir de la discusión intelectual a nivel nacional, lo cual permitirá demostrar la pertinencia de preguntarse por la relación entre malestar social y esfera pública para pensar las luchas sociales.

Me parece que para abordar críticamente las protestas sociales, hay que constatar que corresponden a experiencias que se forjan colectivamente en un horizonte delineado por la "esfera pública", concepto ausente de las reflexiones sobre el estallido chileno. ¿Cómo sucede que una experiencia es articulada colectivamente y cobra mayor relevancia en el quehacer político de una sociedad? ¿Cuál es el horizonte que enmarca esa experiencia colectiva de las protestas que alcanzan una notoriedad inusitada? Efectivamente estos acontecimientos históricos emergen a través de una cadena de acciones que terminan constituyendo una manifestación pública del desacuerdo. Tanto revoluciones políticas como movimientos sociales han comenzado con acciones particulares sin cálculo político o planificación previa, encontrando su amplia difusión a través de los medios de comunicación, agentes que hacen un acompañamiento durante todo el proceso de conflicto social. Hechos como el asesinato de una joven mujer en manos de un ex-convicto, un ciudadano afrodescendiente asesinado por un policía, el suicidio de un pequeño comerciante por el abuso policial, la muerte a causa de la fuerza desmedida del Estado para contener las protestas, son algunos de los actos que han logrado abrir el campo de la discusión política



para comenzar a delinear un horizonte social que desplaza una "experiencia particular del sufrimiento" a una "experiencia colectiva de descontento". Todos estos actos han podido desencadenar conflictos sociales que devienen en procesos de transformación radical de una sociedad. Estas acciones pueden esclarecer fuerzas que, hasta ese momento, se consideraban como conflictos potenciales o latentes, difusos y expandidos.

Entonces, ¿a través de qué medios y mecanismos una experiencia social es articulada y se vuelve relevante en un contexto determinado? La posibilidad de una experiencia colectiva como la señalada, consistente en la articulación y propagación masiva de una acción, es la existencia de una esfera donde los asuntos comunes son discutidos públicamente. La circulación de imágenes, discursos y cuerpos en esta esfera ocurre de acuerdo a diferentes dispositivos, como espacios y medios de comunicación tanto materiales como inmateriales. La experiencia social es, entonces, resultado de un proceso de mediación del acontecimiento histórico por la memoria cultural producida en torno a experiencias similares o distintas que se encuentran en el pasado común de una sociedad, por las creaciones artísticas y culturales, sensible e imaginativas, sobre las singularidades del presente y para el futuro. Como se sostendrá más adelante, la experiencia del acontecimiento se constituye socialmente a través de la esfera pública. Es en la esfera pública donde las luchas sociales tienen lugar, es el espacio de aparición de las demandas y desacuerdos sobre los asuntos que son comunes a quienes forman parte de la sociedad. La experiencia está mediada culturalmente, primero, por la memoria compuesta por aquellas figuraciones que olvidan, silencian o traen al presente asuntos del pasado o interpretan vivencias del presente a la luz de lo acontecido, y en segundo lugar, por las expresiones culturales y los medios que la tecnificación de la cultura y la sociedad traen consigo.

Sin profundizar ahora en este asunto, la relación entre experiencia social y esfera pública es una de los andamiajes generales de este artículo. Esta conexión es especialmente importante cuando nos referimos al análisis de la esfera pública en una sociedad heterogénea donde no existe un solo horizonte de experiencia en común, sino a lo sumo una constelación de tensiones que marcan los márgenes difusos de aquellos asuntos públicos y comunes a los miembros de una sociedad.

En este artículo se argumenta que contrario a las versiones tradicionales de la esfera pública, ésta no corresponde con un espacio política unificada a la cual todos tienen acceso y la posibilidad de expresar su propio parecer a través de argumentos razonables. Más bien, la esfera pública corresponde a un campo heterogéneo de fuerzas que constituyen un entramado de públicos que se enfrentan (o no) al orden social en su conjunto. Serían esferas públicas en plural constituidas por conflictos sociales, que a su vez son movidos por padecimientos, deseos y sufrimientos. En este sentido, las luchas sociales estarían motivadas por el malestar y no solo por una racionalidad discursiva de razones y argumentos fundados en principios abstractos de justicia. Mientras que la esfera pública ha sido dominada por élites y grupos de notables a través de razones y argumentos publicados en los medios de comunicación tradicionales, se excluyen otras prácticas políticas que



configuran el complejo de las esferas públicas como una extensión de las relaciones de fuerza. Incluso con Nietzsche ya podríamos decir que detrás del intercambio razonado de argumentos se encuentra la voluntad de poder, esto es la simple y bruta relación de poder.

Volviendo al caso chileno, cabría decir que el denominado "estallido social" es la expresión en la esfera pública de un malestar forjado durante años de modernización social. Esta expresión del malestar significó el despliegue de un conjunto de prácticas de protesta y contestación en el espacio público de tipo artístico y cultural, que juegan en el campo de la imaginación popular y no en la del cálculo tecnocrático. El artículo sostiene que las luchas sociales pueden ser comprendidas como despliegues de fuerzas a través de un amplio repertorio de prácticas disidentes que responden a dimensiones sociales y culturales del malestar, pero también a disposiciones institucionales de la esfera pública como espacio de aparición política que facilita la discusión sobre los asuntos comunes. Con ello se sostiene que el malestar se expresa en la esfera pública, haciendo de ésta un dispositivo democrático para la crítica social. Las luchas son el ejercicio práctico de la crítica social como una política democrática radical que se constata en las demostraciones en las calles (Butler 2015). Esta política de la calle tiene sus particularidades pues no hay una voluntad unificada detrás, ni tampoco proyecto o cálculo político; es más bien el despliegue en alianza de los cuerpos, discursos e imágenes de manera estratégica contra las figuras y símbolos que componen el orden social y político. Estas manifestaciones del malestar encuentran en el arte y la cultura su lengua de expresión, siendo el carácter performativo de la protesta, la capacidad expresiva del sufrimiento acumulado durante los años de modernización capitalista.

La pregunta que la teoría crítica se ha hecho sobre las motivaciones de las luchas sociales queda en entredicho. Siguiendo el ímpetu negativo de la teoría crítica, las nociones de sufrimiento y malestar acompañan los conceptos de la alienación (Jaeggi 2014), de desagravio (Honneth 2007) y de explotación (Marx 1993) que caracteriza a la teoría crítica contemporánea. Pero, a diferencia de cierta deriva de interpretación de la Escuela de Fráncfort que centra la motivación de las luchas sociales en los argumentos fundados sobre las justificaciones del orden social (Forst 2012; 2015), este escrito plantea una clave de lectura alternativa que se enfoca en la materialidad del sufrimiento de los cuerpos que se foria durante el proceso civilizador del progreso social. Considerando la importancia del psicoanálisis de Freud en los análisis de la cultura, la noción de malestar nos abre a los diferentes modos de lidiar con el sufrimiento. Aquí, Adorno (1970) apunta a las artes y la memoria cultural como lenguas del sufrimiento a través de la protesta. Habrá que preguntarse entonces por dichas prácticas políticas, en torno a la producción de un valor social en la esfera pública, a través del uso de los cuerpos, los discursos y las imágenes. Deteniéndome especialmente en Habermas, Adorno y Freud, este artículo corresponde a un simple esbozo conceptual, pero para llegar a ellos, deberemos explorar la pertinencia de dichos conceptos.



## 2. La experiencia del estallido social

El testimonio es quizás uno de los recursos más relevantes de las ciencias sociales pues responde a la dimensión de la experiencia subjetiva de quienes participan, presencian y comparecen un mismo acontecimiento histórico. Este artículo no es un testimonio, pero comienza desde la experiencia subjetiva del estallido como expresión del malestar. Esta primera experiencia desde la cual intento desarrollar algunas cuestiones conceptuales sobre la relación entre la esfera pública y el malestar en la cultura, fue ampliada con el estallido de protestas y movilizaciones, anudando aquella perspectiva individual y subjetiva con un horizonte social donde se expresa la sensibilidad de los cuerpos la materialidad del territorio. Justamente es en aquellos ensayos de corte biográfico y periodístico que encontramos esta apelación a la propia sensibilidad. En su ensayo político sobre los acontecimientos de octubre, titulado Rebelión (2020), el escritor Jorge Baradit narra al lector desde su experiencia personal refiriendo a lo impredecible del acontecimiento al tiempo de constatar que gran parte de la sociedad sentía lo que estaba por venir: "todos lo sentíamos como electricidad en la piel, aunque al parecer ellos no" (Baradit 2020, 13). Según Baradit, la experiencia del sufrimiento era compartido por algunos: justamente aquellos que no lo vieron venir no participaban del malestar social.

Y es que los registros producidos en torno al estallido social tienen una ineludible apelación a la experiencia subjetiva desde la escritura testimonial que apelan a la sensibilidad corporal, el movimiento en las calles y el malestar como motivador de la revuelta. Este gesto se repite en la plaga de discursos e imágenes que circulan en el espacio público, siendo constatado e interpretado por escritores y cronistas: "Desde el 18 de octubre, el día de la detonación, recorro las calles como uno más, perdido entre la multitud (...) con el fin de registrar lo que sucede a su alrededor: las iras y los deseos que iluminan, las frustraciones y fracasos que queman" (Fernández 2020, 16). En las calles se podía "sentir" cierta intensidad de un malestar que llevaba años gestándose. Que los medios de comunicación, periodistas y líderes de opinión bautizaron acontecimiento como "estallido" justamente refiere a la expulsión de una gran fuerza acumulada: "No es un movimiento reivindicativo. Es una energía. Es una pulsión" (Matamala 2019, 22). Esta suposición respecto del nombre dado al acontecimiento puede ser constatada, de hecho, por aquellas tesis con pretensión de universalidad como aquellas lecturas desde la teoría social y política (Herrera 2019; Mayol 2019; Peña 2020). ¿Cuál es la relación entre estas experiencias subjetivas del acontecimiento y aquellas tesis teóricas sobre los procesos sociales y políticos? Me parece que la respuesta yace en el concepto de la esfera pública. Los diferentes escritos entre sí suponen sus condiciones de posibilidad, esto está, una industria editorial que editó los libros, medios de comunicación digital donde se difundieron los mensajes, calles y monumentos dispuestos para la contienda social y política. Incluso allí donde encontramos propuestas con aspiraciones de imparcialidad hay una toma de posición respecto del acontecimiento que solo es posible por la esfera pública, porque su estructuración



conflictiva afecta a la teoría, pero también porque es la esfera de lo público la que anuda las diferentes experiencias en un fenómeno mayor de configuración de una experiencia colectiva del malestar.

Sostengo que las interpretaciones que compiten en la esfera pública por la comprensión del acontecimiento y el proceso iniciado en Chile, suponen un marco conceptual que refiere al malestar y su relación con el progreso social, en las más diversas variantes de la modernización capitalista en América Latina. Detrás de las hipótesis comprensivas que se enarbolan en el contexto nacional para explicar y analizar las relaciones sociales, podemos encontrar una concepción general que afirma que el malestar es resultado del progreso social de la sociedad chilena en la historia reciente. En algunos casos se sostiene que el malestar es el resultado de la modernidad en Chile que fue acelerada con la llegada del neoliberalismo, en otros se argumenta que se debe a un desajuste entre facticidad y validez, entre las aspiraciones de la sociedad y las condiciones histórico-materiales en las cuales nos situamos. A pesar de este ejercicio ordenador, se trata solo de un esfuerzo conceptual, pues el amplio espectro de discursos sobre el estallido, aunque pueden coincidir en la tesis del malestar, difieren en sus claves de interpretación, las cuales provienen de registros muy diversos, periodísticos e historiográficos, filosóficos y sociológicos, antropológicos y politológicos. Cuando atendemos a los textos con mayores pretensiones teóricas, en unos se asume que la modernidad es un proyecto inconcluso por definición y sobre todo en nuestra región y país. Algunos asumen que la raíz el problema no es la modernidad sino su versión neoliberal. Otros que no es el neoliberalismo, sino que todos los procesos de modernización producen malestar social y debemos lidiar con ello.

De los escritos que pudieron ser revisados para este artículo, la gran mayoría parece vérselas con lo que aquí llamamos la tesis del malestar social. A pesar de esta convergencia, una cuestión que no dejó de llamarme la atención es que todas ellas no reparaban respecto de cómo las transformaciones de la esfera pública en Chile hacían posible la expresión del malestar en las calles. A lo sumo aludían al rol de las redes sociales como nuevos modos de comunicarse. Ciertamente la digitalización de las comunicaciones es un factor ineludible si queremos comprender las luchas sociales contemporáneas, pero ésta es un efecto que responde a un proceso estructural mayor de transformación de la esfera pública como dispositivo democrático para la crítica social y política, como espacio de protesta social y contestación política. De acuerdo a esta idea, la esfera pública corresponde al espacio a través del cual se expresa el malestar en las calles. Las crisis políticas en la historia de la civilización humana han estado marcadas por revueltas, pero las revoluciones modernas y las manifestaciones sociales en el mundo contemporáneo están configuradas por la estructuración de una esfera pública gestada en los marcos del Estado nación moderno, donde la información cruza sus fronteras y donde la opinión pública es cada vez más volátil y relevante para la toma de decisiones, donde el espectáculo y la industria cultural hacen uso de las imágenes y las sonoridades en la definición del imaginario cultural.



#### 3. La tesis del malestar social en Chile

Uno de los puntos de entrada a la tesis del malestar se encuentra en su relación con la modernización. Esta idea arranca de una pregunta capital de la sociología en América Latina respecto de las tensiones entre cultura y modernización, donde la obra de Pedro Morandé (2017) abre una perspectiva crítica respecto de los procesos de modernización en la región que olvidan las particularidades culturales e históricas desde las cuales se podría reformular un proyecto de desarrollo no frustrado. La modernización corresponde a ese proceso de racionalización social conlleva una progresiva diferenciación funcional de la estructura de la sociedad y un aumento de la complejidad de los sistemas sociales. Esta referencia a la sociología de la modernización, que se encuentra en la larga historia de la teoría sociológica que va desde la teoría de la racionalización social de Max Weber hasta la de los sistemas sociales complejos de Niklas Luhmann, es un punto ineludible para la tesis del malestar social. En el caso de la teoría crítica, uno de los textos fundadores de la tradición es la *Crítica de la razón instrumental* (2010) de Max Horkheimer.

Aludiendo a esta basta tradición y a sus autores en América Latina, en su texto *Pensar el malestar. La crisis de octubre y la cuestión constitucional* (2020), Carlos Peña sostiene que "todos ellos coinciden en que la esfera de la cultura o de la subjetividad de los individuos va despegada, en principio, de la racionalización de los procesos sociales, lo que genera una sensación de alienación o ajenidad que alimenta, es probable, otros procesos. Entre ellos, claro está, el malestar" (Peña 2020, 118). Esta idea, que ya se encontraba en autores de tradiciones disímiles. Georg Lukács, Walter Benjamin y Theodor W Adorno desde la izquierda, o como Ernest Jünger, Carl Schmitt y Martin Heidegger desde la derecha, vuelve a cumplir un papel en la tesis del malestar social en Chile.

Sin detenernos en los diferentes momentos iniciales del debate sobre el malestar social en Chile, los cuales han sido desarrollados en otros lugares (Del Valle et. al. 2018), resulta revelador revisar los escritos sobre el estallido social, pues se destaca la existencia una lectura respecto de los vínculos entre malestar y de modernidad en Chile.

Siguiendo la lectura conservadora, en el contexto nacional es avanzada por Hugo Herrera en su texto sobre la comprensión política del acontecimiento de octubre en Chile (2019) una crítica de la razón instrumental que trata de rescatar una noción de pueblo desde la tierra dejando a la política al arte de conducir los anhelos y pasiones del pueblo para ejercer un liderazgo legítimo que promueva discursos e instituciones afines a los ánimos populares Según esta lectura, el estallido es la "expresión masiva" de un "malestar difuso y extendido, que todos de alguna manera perciben" (Herrera 2019, 15). Esta expresión masiva tomaría forma en ciertos símbolos de la modernidad en Chile que encarnan "tensiones y paradojas de nuestra modernidad" (Herrera 2019). La paradoja consiste en el proceso de socialización de una racionalidad económica entrañaba al avance técnico por sobre la relación con la tierra y la naturaleza, negando las pulsiones y características propias del pueblo en su territorio:



La revuelta de octubre viene a evidenciar, con su volumen y su ímpetu, la incapacidad acumulada del sistema político y sus dirigencias de cumplir con su tarea. Las pulsiones y anhelos populares han sido reprimidos hace tiempo y a tal punto que el pueblo devino rebelde. La masividad del alzamiento y la envergadura del malestar que expresa (...) permiten sostener que la manifestación es brutalmente auténtica" (Herrera 2019, 42).

Este análisis que Herrera hace desde la filosofía política republicana —popular y telúrica, a decir del autor— está suponiendo un andamiaje conceptual entre los conceptos de malestar social y la modernización resultante de lo que él llama racionalidad liberal economicista.

En un sentido distinto, Carlos Peña también argumenta que el malestar social es *en* la modernización, "como si el cambio en las condiciones materiales de la existencia que ese tipo de modernización produce tuviera un revés inevitablemente amargo (...) Es la inevitable ambivalencia de la modernización." (Peña 2020, 119). Para este autor, la modernización no sería solo un proceso de mayor diferenciación y complejidad interna de la sociedad, significa también la progresiva conquista de los individuos sobre sus propias vidas, haciéndolo en Chile a través del dinero y el mercado como espacio de emancipación. Todo proceso de racionalización social implicaría una transformación radical de las condiciones materiales de existencia, mejorando la situación de la población y propiciando la emergencia de nuevas clase sociales. Con este movimiento de ascenso social se obtiene como resultado que "la modernización capitalista descansa en la ampliación de expectativas que estimulan el consumo pero, al mismo tiempo, lo amenaza la frustración" por el hiato insalvable entre los deseos de la población y las condiciones materiales (Peña 2020, 125).

El malestar surge por el progreso social que trae la modernidad, es el éxito brindado por el capitalismo que transforma la sociedad y redefine las expectativas y los parámetros normativos con los cuales los individuos evalúan las relaciones sociales y sus formas de vida. La modernización ha generado las condiciones materiales de existencia que ha tenido como su resultado la emergencia de una nueva clase media compuesta por individuos más autónomos y racionales que a través de la expansión del mercado realizan sus libertad individual. De esta situación es que se deriva una distancia entre las condiciones fácticas de la realidad y los principios y exigencias que las personas le ponen a la realidad, o en palabras del autor: "Han mejorado de una forma hasta hace poco inimaginable las condiciones materiales de existencia —hasta situarse entre los países con alto desarrollo humano—, pero al mismo tiempo ha incubado un malestar hasta hace poco soterrado y, de pronto, hecho explícito" (Peña 2020, 119). Ahora bien, esta consideración teórica general, cuando es aplicada al caso chileno, el autor sostiene que el malestar tiene como factores singulares como el recambio generacional, la crisis de legitimidad de las instituciones o la paradoja del bienestar, todas ellas enlazadas a la paradoja intrínseca a toda modernidad.



Contrario a esta segunda lectura de la tesis del malestar, aparece las propuestas que asocian el malestar a la condición neoliberal de nuestra modernización reciente. De esta línea argumental, se sostiene que el malestar es con el modelo económico-político del neoliberalismo introducido con las políticas de shock implementadas desde la dictadura cívico militar de Augusto Pinochet y gestionado por los gobiernos que administraron el modelo los treinta años posteriores. El malestar sería resultado del proceso de mercantilización de la sociedad a través del consumo a través del crédito, la privatización de los bienes públicos y el debilitamiento de la institucionalidad pública. Para Mayol, el "malestar revela que las condiciones por las cuales es descrito están bastante asociadas con las características propias de las sociedades neoliberales" (2019, 143). No se trataría de un desafío propio de las sociedades modernas, sino una cuestión particular del modelo neoliberal. La construcción de lo social en el neoliberalismo "opera produciendo anomia y desequilibrios normativos, careciendo de capacidad de diagnóstico" (Mayol 2019, 142). Sin poder desarrollar todos los pasos de su argumento para demostrar la relación entre neoliberalismo y malestar social, Mayol concluye que "no sería cierto que el malestar está depositado en sociedades fundamentalmente desarrolladas y, además, se afirma que el malestar deriva fundamentalmente de la modernización fallida y no solo de la modernización" (Mayol 2019, 146).

Desde un punto de vista ambivalente, cabe destacar una cuarta lectura de la tesis del malestar que proviene de una teoría normativa que nace desde una crítica del orden neoliberal en Chile (Atria et al. 2014). En ella, varios de sus autores sostienen justamente que el malestar social acumulado se debe a las debilidades del orden neoliberal en cuanto a garantía de derechos universales:

¿Qué pasó en los últimos años? La respuesta corta es que "apareció el malestar" con la política, con los políticos, con todas las instituciones, con el Estado, con las empresas, con los sindicatos; un malestar generalizado. Las formas que nos parecían normales de organizar la política, la sociedad y la economía, hoy nos parecen cuestionables, aunque nos está claro ni por qué ni cuáles de esos ámbitos son realmente la causa del problema. Hasta el momento ha habido más manifestaciones de malestar que intentos de transformar ese malestar en un proyecto político (Atria et. al. 2014, 4)

Este diagnóstico es el punto de arranque para evaluar normativamente al neoliberalismo desde el principio de lo público como un espacio de igualdad y reconocimiento que puede ser asegurado a través de ciertas garantías, derechos y libertades consagrados por los regímenes democráticos y de Estado social de derechos. Este espacio de lo público se ve severamente afectado en el orden neoliberal lo que termina por orador las bases de la legitimidad de las instituciones a la vez que genera y refuerza un malestar social. Para estos efectos, los autores proponen un "modelo de desarrollo alternativo" que puede calzar



con otras sociedades capitalistas y modernas pero no de tipo neoliberal. En esta lectura de la tesis del malestar, las luchas sociales estarían justificadas por los principios del régimen de lo público contra las realidades del desagravio y la desigualdad de la sociedad chilena.

Cualquiera de estas lecturas de la tesis del malestar (en otras existentes) establecen una relación particular entre el desarrollo social y el malestar en la sociedad, sin embargo, ninguna de ellas de detiene en la función que cumple el surgimiento de la esfera pública en los Estados modernos. Pues los procesos de racionalización social en la modernidad también comprenden surgimiento de la sociedad civil y de la esfera pública como alternativa a la lógica del mercado como modo de coordinación y cooperación social. Para esclarecer estos puntos, en los siguientes apartados, se abordará el concepto de esfera pública en Jürgen Habermas, malestar en la cultura de Sigmund Freud y del vínculo de sufrimiento social con la cultura en Theodor W. Adorno. Supongo que algunas reflexiones generales podrán ser pertinentes para el debate ya mencionado.

## 4. Esfera pública, socialización y transformación política

Justamente las prácticas de contestación exceden aquello que usualmente se comprende como "opinión pública" y más bien podrían enmarcarse en lo que Jürgen Habermas llama la "esfera pública" (Habermas 1990). En su tesis de habilitación Transformación estructural de la esfera pública: una investigación sobre una categoría de la sociedad burguesa de 1962, Habermas estudia las condiciones sociohistóricas que posibilitaron que los individuos de la sociedad moderna en Europa pudieran participar discursiva, racional y críticamente en el espacio público, lo cual permite instalar un punto de referencia en la teoría crítica contemporánea para responder los cuestionamientos iniciales de este artículo. En aquel libro, Habermas retorna a la breve respuesta que hemos heredado de Kant a la pregunta ¿qué es la Ilustración? En su breve escrito, sostiene que la Ilustración se distingue por el uso de la razón pública como un entendimiento autónomo orientado a razonar con otros (Kant 2013). Para Habermas, en la modernidad presenciamos el auge de un nuevo espacio político y social que opera como un dispositivo de cohesión, legitimación y fiscalización social de la autoridad. Paulatinamente, con la debilidad de la censura, el surgimiento de personalidades públicas, la imprenta en la difusión de la literatura y las noticias, sumado a los nuevos salones, bares y clubes donde la discusión pública ocurría, emergieron nuevos espacios que constituyen lo que denominamos "esfera pública" y que Habermas llamaba literalmente "publicidad" [Öffentlichkeit]. Esta historia de las transformaciones estructurales de la esfera pública moderna resulta ser un proceso de largo aliento que cruza desde el siglo XIV hasta el XIX.

Además de las cuestiones históricas, a Habermas le interesan ciertos elementos normativos que dan una continuidad al proceso histórico y que son de importancia para una teoría social y política de la democracia. Su investigación histórica sobre la esfera pública moderna lo deriva a la teoría de la acción comunicativa y la democracia deliberativa.



La publicidad sería aquella esfera definida por el carácter público, común y abierto a la sociedad. En ella, los ciudadanos manifiestan su opinión con otros, promoviendo ciertos temas de debate público y evaluando el desempeño de la política a través de razones y argumentos. Esta sería la emergencia de la esfera pública moderna, donde la sociedad civil participa de la discusión pública. Para Habermas, esta esfera nació como una nueva institución afín a la democracia, que hace posible la opinión pública y la deliberación ciudadana.

Las críticas a la teoría de la esfera pública no tuvieron un impacto en la discusión intelectual internacional sino hasta su traducción al inglés veintisiete años después de su primera publicación. Una recopilación de estas críticas puede encontrarse en el volumen titulado *Habermas y la esfera pública*, compilado por Craig Calhoun (1992). En este libro, que resulta de una conferencia a propósito de la primera traducción al inglés, se reúnen artículos claves que exponen la recepción de la obra de Habermas en el pensamiento contemporáneo. Del grueso de comentarios críticos y respuestas posteriores de Habermas, es menester —al menos— destacar las que han tenido un mayor eco en las posteriores investigaciones sobre esfera pública.

En términos generales, se sostiene que el concepto de esfera pública de Habermas que tiene al consenso como su fundamento político y que asume ciertos mecanismos de exclusión social que se encuentran en el núcleo de los valores y realidades sociales que se desprenden de su estudio sobre las transformaciones estructurales en Europa. Según sus críticos, la teoría de Habermas elude la multiplicidad de luchas sociales que se despliegan con la emergencia de la esfera pública en la modernidad y no pone atención a las dinámicas de exclusión que se configuran a través del proceso de consolidación de la esfera pública burguesa. Estas exclusiones están dadas por los supuestos filosóficos de su teoría. Como señala Eley "su visión política de la democracia y la comunicación hace que Habermas olvide que la esfera pública estuvo siempre constituida por el conflicto" (1992, 306). En efecto, toda acción comunicativa descansa en el potencial racional del lenguaje como consenso intersubjetivo, considerando a la deliberación y la construcción de los acuerdos como las prácticas democráticas por excelencia. En cuanto a la dimensión conflictiva, Habermas concede un lugar a las luchas sociales, de hecho señala que la emergencia de la esfera pública burguesa proviene de una lucha de la burguesía contra la autoridad absolutista y tradicional. No obstante, los límites de su perspectiva teórica quedan de manifiesto al no considerar este nuevo espacio como un campo abierto de conflictos que no pueden ser reducidos solo a la lucha contra el antiguo régimen.

Siguiendo la propuesta temprana de Oskar Negt y Alexander Kluge (1973), se ha llamado la atención respecto de la influencia de las condiciones de clase en los límites de la teoría de Habermas. La esfera pública es burguesa dado que para Habermas se trata de un fenómeno de transformación estructural del orden de clase versus el orden social estamental contra el cual las modernidad se erige. Nancy Fraser (1992) ha llamado la atención respecto de espacios sociales subalternos que se constituyeron de manera para-



lela contra la "publicidad burguesa" y que Negt y Kluge ya denominaban "contra-públicos". De este modo, la emergencia de este público burgués protagonista de la Ilustración es acompañado simultáneamente por "públicos subalternos", entendidos como "arenas discursivas paralelas donde los miembros de grupos sociales subordinados inventan y circulan contra-discursos para formular interpretaciones opuestas a sus identidades, intereses y necesidades" (Fraser 1992, 123). Con el surgimiento de la esfera pública burguesa también aparecieron nuevos públicos, proletarios, nacionalistas, campesinos, entre otros. Y en particular, respecto de las cuestiones de clase, la esfera pública circunscribe lo popular fuera de la publicidad burguesa. Es que la pretensión universalista de la teoría de Habermas, que entiende a la esfera pública como un espacio abierto que suspende las jerarquías de estatus, se ve cuestionada en la modernidad al ser un espacio definido por una clase social en ascenso: la burguesía.

Junto a las exclusiones sociales referentes a los componentes de clase que se presentan en la teoría de Habermas, Fraser destaca una realidad histórica no suficientemente abordada: el rol de las mujeres en los diferentes espacios que Habermas asocia a su ideal de la esfera pública. En ellos, no predomina el género masculino como suele recalcarse en la historiografía oficial; por el contrario, las versiones oficiales de la historia eluden las participaciones de las mujeres las cuales tuvieron una importancia capital en la conformación de estos espacios como clubes y salones de té donde el público burgués discutía los asuntos públicos (Rabinovitch 2001). De ahí que no se puede seguir asumiendo que la esfera pública corresponda simplemente a un ideal utópico no realizado, ya que "desde un comienzo fue también una noción ideológica masculina que funcionó para legitimar a un emergente orden de clase" (Fraser 1992, 116).

Estas exclusiones sociales —que se encuentran en la base de la teoría— pueden ser extendidas cuando se investiga respecto de las transformaciones sociales en América Latina (Juffer 2003). La configuración de una esfera pública está marcada por los procesos de democratización en toda la región, pero también respecto de la herencia colonial de las estructuras de poder y espacios políticos (Uribe-Urán 2000). El espacio abierto que encarna la esfera pública incluye también un sesgo racial que puede constatarse precisamente en otros espacios alternativos donde lo popular se configuró. La pluralidad de esferas públicas —compuestas por comunidades indígenas y afrodescendientes fuera de los espacios sociales y políticos dominados por una aristocracia de herencia o descendencia europea— enseñan que las luchas sociales democráticas resultantes de la exclusión de género, racial y de clase, se encuentran en la base de la publicidad moderna (Eley 1992; Fraser 1992; Garnham 1992; Hohendahl & Silberman 1979; Moya 2003). La pregunta por las exclusiones que forman parte de la emergencia de la esfera pública, termina por consolidar una esfera "masculina", "burguesa" y "blanca", mostrando los límites de la democracia precisamente donde se levantan luchas feministas, obreras y raciales. La esfera pública no significaba un paréntesis a las desigualdades y jerarquías arbitrarias, sino más bien fue el advenimiento de la modernidad lo que implicó dichas exclusiones.



Los aportes de Habermas son invaluables pero su categoría de esfera pública requiere de una re-configuración conceptual en miras a nuestro presente. Se trata de formular una suerte de teoría de la esfera pública donde se consideren la pluralidad de esferas públicas en la participación y formación de la opinión (Baiocchi 2003). Las críticas hacia Habermas se sustentan en un enfoque de investigación histórica que se centra en los procesos de democratización en perspectiva comparada (Koller 2010). Una vez que la esfera pública figura como el eje de la cohesión social y la legitimación política, se puede avanzar en un segundo punto: "la esfera pública indica el proceso de democratización mediante el análisis de nuevas formas de resistencias o contención política" (Clemens 2010, 374). Desde este punto de vista, el análisis del cambio político se fundamenta en el estudio de formas específicas de resistencia (Tilly 2007). No obstante, esta postura no es tan lejana a la de Habermas: la democratización es un proceso por el cual los excluidos (*outsiders*) devienen miembros de la comunidad política (Tilly 2002), siendo un proceso de inclusión progresivo. Así, la democratización procedería con el reforzamiento de una esfera pública cada vez más accesible.

Contrario a esta perspectiva afín a la teoría de Habermas, Calhoun argumenta lo siguiente al hablar del ideal de apertura como principio democratizador:

(...) reflejaba tanto los cierres contra el radicalismo político como el cierre sobre la base de clases. En otras palabras, fue un fracaso al cumplir con el ideal de apertura (...) que produjo la transformación estructural inicial de la esfera pública y puso en marcha una serie de luchas. (2010, 313)

La ampliación de la esfera pública, por lo tanto, no significa una democratización paulatina, sino que más bien como una forma de exclusión para quienes no pueden ajustarse a los estándares normativos del discurso racional como una manifestación a viva voz de la composición elitista de la sociedad moderna. Esta cuestión es fundamental para comprender a la esfera pública como un campo constituido por una multiplicidad de relaciones de fuerzas, configuradas por mecanismos de exclusión y gestión de la diferencia.

Siguiendo la argumentación, la propia transformación de la esfera pública requiere de una discusión que considere las condiciones históricas. Esto termina cuestionando los supuestos teóricos racionalistas de Habermas. La apertura social y política no trajo consigo la incorporación de actores que comienzan a discutir racionalmente los asuntos comunes. Por el contrario, con la emergencia de la publicidad burguesa se desplegaron un conjunto de otras esferas públicas no-burguesas que nutrieron el repertorio político con nuevas prácticas que no necesariamente estaban orientadas al diálogo de ideas. Para Calhoun, el asunto no radica en estas prácticas no orientadas al entendimiento, sino en una distinción entre dos imágenes de una esfera pública legitimada que yace detrás de esta disputa. La de Habermas imagina un público lector compuesto por individuos privados y dispersos, donde cada lectura ocurre en la privacidad de su estudio para luego ser discutida en la



tranquilidad de un salón de café. Por el otro lado, una imagen que considera las reuniones y asambleas en el espacio público, tanto en la calle o redes virtuales de información, que forjan una experiencia social del sufrimiento desde los conflictos.

En este segundo sentido, las opiniones no son formadas a partir de un ejercicio autónomo y privado, sino que son producidas en el calor de las discusiones públicas. Las reuniones y manifestaciones crearon una *performance* distintiva de la publicidad democrática, lo que llama a un concepto más amplio de la esfera pública. Las marchas y protestas se caracterizan por las estéticas de la resistencia en los muros de la ciudad y en la socialización de coreografías por medio de teléfonos móviles. De este modo, "la experiencia de encuentros en grandes grupos, pero actuando de maneras disciplinadas ayudan a constituir un sentido del pueblo como público que fue apropiado por la sociedad democrática" (Calhoun 2010, 16). Esta experiencia apunta a que la reunión de personas en el espacio público como forma de hacer política y constituir virtualmente la imagen del pueblo en la democracia contemporánea, hace de la asamblea una de las formas de hacer política en el mundo actual (Butler 2015). De acuerdo a esta perspectiva, la esfera pública un espacio democrático que facilita la configuración de una fuerza transformadora de la sociedad a través de la expresión institucional del malestar en la cultura y el sufrimiento social.

#### 5. El malestar en la cultura

En su libro *El malestar de la cultura* (1930 [2016]), Sigmund Freud profundiza sus estudios sobre la cultura y sus implicaciones para la vida psíquica de los sujetos que comienza a desarrollar en sus trabajos durante de la década de 1920 tales como *La psicología de las masas y el análisis del yo* (1921) o *El porvenir de una ilusión* (1927 [1992]), pero que comienzan en su trabajo germinal *Totem y Tabú* de 1914. A propósito de las fuentes de la religión, Freud distingue dos caminos posibles para avanzar en la investigación de las religiones en las culturas humanas: la idea abstracta de un "sentimiento oceánico", que remite al sujeto a una conexión inmediata con la exterioridad del mundo (ser uno con el mundo); a la cual opone "otro camino para acercarnos a la comprensión de su pensamiento" (Freud 2016, 69). Otra manera de aproximarse a la pregunta por las fuentes de la religión es referirse más bien a su dimensión cultural constatable en las prácticas sociales y en la vida psíquica de los sujetos:

(...) a lo que el hombre común concibe su religión, al sistema de doctrinas y promisiones que, por un lado, le explican con envidiable integridad los enigmas de este mundo y, por otro lado, le aseguran que una sólida Providencia guardará su vida y recompensará en una existencia ultraterrena las eventuales privaciones que sufra en esta. (Freud 2016, 68)

La propuesta de Freud es tener un acercamiento a las fuentes de la religión desde el estudio de la cultura y la vida psíquica, cruzando la frontera disciplinar entre antropolo-



gía y psicología a inicios del siglo XX. Del pasaje recién citado, se puede extraer que la religión en la cultura tiene dos funciones primordiales: proveer de un esquema de pensamiento que explique claramente los misterios de la existencia, y justificar los sufrimientos acontecidos en la vida cotidiana por una salvación trascendente. Sin detenerme en ambas dimensiones, es especialmente pertinente abordar la última cuestión. La tesis del malestar de la cultura de Freud arranca desde esta deriva entre sufrimiento y cultura (o sobre cómo vivir en la cultura es vivir en el sufrimiento, o cómo la cultura nos permite lidiar con el sufrimiento producido en la cultura). La cultura proveería a la religión como una justificación al sufrimiento, subsumiéndolo en la narrativa teológica de la salvación que está por venir. Pues "tal como nos ha sido impuesta, la vida nos resulta demasiado pesada, nos depara excesivos sufrimientos, decepciones, empresas imposibles. Para soportarla no podemos pasarnos sin lenitivos ("no se puede prescindir de las muletas", nos ha dicho Theodor Fontaine)" (Freud 2016, 69). La cultura sería la muleta que nos permite lidiar psíquicamente con el sufrimiento cotidiano a través de distracciones poderosas, satisfacciones sustitutivas o narcóticas que nos hacen insensibles al padecimiento.

La ilusión que la cultura provee se ancla materialmente en el sufrimiento como mecanismo de defensa del aparato psíquico. Así, por ejemplo, el quehacer científico y artístico en la vida humana puede ser una de las más grandes distracciones que la cultura puede brindar para lidiar con el sufrimiento de la cotidianidad. De hecho, Freud da cuenta cómo técnicas específicas como el Yoga o la jardinería inciden directamente en una disposición distinta a la del malestar en la cultura (Freud 2016). La cultura brindaría las posibilidades de lidiar con el sufrimiento de distintos modos. En lo que aquí nos interesa respecto del rol del sufrimiento en la producción de un malestar en la cultura, es pertinente mencionar la distinción de Freud sobre las fuentes del sufrimiento: la supremacía de la naturaleza, la caducidad de nuestro cuerpo y las insuficiencias para coordinar las relaciones entre la familia, el Estado y la sociedad civil. Según Freud, es justamente esta última fuente del sufrimiento (la de orden social) la que no podemos soportar dado que depende de la voluntad humana y no de las condiciones trascedentes de la naturaleza: "Podemos al menos superar algunos pesares, aunque no todos; otros logramos mitigarlos, varios milenios de experiencia nos han convencido de ello. Muy distinta es nuestra actitud frente al tercer motivo de sufrimiento, el de origen social" (2016, 68-69).

El malestar social entonces, yace justamente en este punto señalado por Freud: el origen social del sufrimiento. Desde aquí, dos cuestiones: el sufrimiento emerge en la cultura, pero al mismo tiempo, todos los recursos con los que se cuentan para lidiar con el sufrimiento provienen de ella. Es claro que en Freud el malestar es resultado de una tensión entre la modernización social y el sufrimiento producido por las "aspiraciones culturales" de la vida civilizada. Y él se pregunta: "¿De qué nos sirve, por fin, una larga vida si es tan miserable, tan pobre en alegrías y rica en sufrimientos, que solo podemos saludar a la muerte como feliz liberación?" (2016, 82).



En los pasajes del texto citado, se señala que el malestar es resultado del distanciamiento de la cultura respecto de la idea de felicidad, al mismo tiempo que es en y con la cultura que las sociedades han lidiado con el sufrimiento social. Para Freud el concepto de cultura "designa la suma de las producciones e instituciones que distancia nuestra vida de la de nuestros antecesores animales y que sirven a dos fines: proteger al humano contra la Naturaleza y regular las relaciones de los humanos entre sí" (2016, 83). Ambas cuestiones son de importancia para el argumento de este artículo, pero centrémonos por ahora en la cultura como producciones que regulan las relaciones sociales en su conjunto. La primera finalidad de la cultura para Freud es la de la autoconservación frente a las amenazas de la naturaleza, la cual debería traer consigo el dominio de ésta y la conservación de la vida humana. La cualidad biopolítica de la cultura según Freud se constata en sus pasajes dirigidos a la relación entre la higiene, la limpieza y las aspiraciones culturales de una sociedad autoreconocida como civilizada. En todos estos ejemplos, Freud se da cuenta cómo la función de la cultura está orientada a la conservación del orden social, esto es, regulando las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza. Se sostiene que "el orden es una especie de impulso de repetición que establece, de una vez por todas, cuándo, dónde y cómo debe efectuarse determinado acto, de modo que en toda situación correspondiente nos ahorraremos las dudas e indecisiones" (Freud 2016, 86). Pero, además de esta función, se comprende también "su valoración y culto de las actividades psíquicas más superiores, de las producciones intelectuales, científicas y artísticas o por la función directriz de la vida humana que concede a las ideas" (Freud 2016, 87).

Es relevante terminar de perfilar la concepción general de la cultura como artificio que emerge desde las relaciones sociales y que tiene por función la protección de la vida humana y el ordenamiento de las relaciones entre los individuos, la familia, la sociedad, el Estado y la naturaleza. Freud enfatiza que la cultura significa restricción ahora de los propios padecimientos, porque hay un colectivo más fuerte que el individuo. Más fuerte en el sentido de la supervivencia. Pero sobre todo, hay una supresión a nivel libidinal, es decir, de los instintos por satisfacer los impulsos de placer y bienestar. Aquí se encuentra la frase: "la cultura reposa sobre la renuncia de las satisfacciones instintuales" (Freud 2016, 90). En dicho caso, la cultura humana se erige contra la naturaleza exterior representada en las fuerzas de los elementos de la naturaleza, pero también se proyecta contra la naturaleza interior la cual Freud asocia a los últimos restos de nuestros ancestros los animales. Esta tesis, que es retomada por Adorno y Horkheimer en su célebre Dialéctica de la Ilustración (Adorno 1981), según la cual la cultura reposa en una represión, está detrás de la propuesta del malestar como categoría analítica para comprender críticamente las luchas sociales contemporáneas. Nacer en la cultura implica un sufrimiento a lo largo de todo el proceso de desarrollo de una sociedad y tiene como su correlato la frustración. "Esta frustración cultural rige el vasto dominio de las relaciones sociales entre los seres humanos, y ya sabemos que en ella reside la causa de la hostilidad opuesta a toda cultura" (Freud 2016, 90).



Siguiendo las consideraciones hasta aquí expuestas, es factible sostener que la esfera pública figura como un espacio de aparición donde se expresa el malestar en la cultura. La tarea de la política de la cultura sería justamente lidiar con esta frustración cultural producida por la negación permanente de los propios instintos para la autoconservación. En la medida que las culturas no logran regular esta insatisfacción, el sufrimiento anclado inicialmente en los cuerpos comienza a expandirse a través de la esfera pública como un horizonte que posibilita una experiencia social del malestar. Este malestar se acumula como fuerzas que luego podrán desencadenarse social y políticamente, poniendo en cuestión la conservación del orden social en su conjunto: "Huelga decir que una cultura que deja insatisfecho a un número tan grande de sus miembros y los empuja a la revuelta no tiene perspectivas de conservarse de manera duradera ni lo merece" (Freud 1992, 12).

Para explorar esta noción del malestar como motivador de las luchas sociales en la esfera pública, profundizaremos en cómo la cultura ha logrado lidiar con este padecimiento, no distrayendo la atención —como sugiere Freud; sino expresando dicho malestar en la esfera pública y logrando cambios políticos para configurar instituciones orientadas al bienestar. En este sentido, Adorno retoma al sufrimiento social en el centro de la teoría estética, considerando que la cultura y las artes pueden expresar el sufrimiento (1970). Adorno sigue los pasos de Freud en su investigación de la cultura, articulando psicología y sociología desde la teoría crítica. Ahora bien, para Adorno, si bien la cultura tiene un carácter protésico —a propósito de la metáfora de la muleta—, en ningún caso podría reducirse a las alternativas que el propio Freud enuncia respecto de las posibilidades de la distracción y la narcosis.

## 6. Cultura y sufrimiento social

Los textos sobre teoría de la cultura de Freud son particularmente importantes para la tesis de la dialéctica de la ilustración (Del Valle 2015), pero ya venía teniendo cierta preponderancia en sus reflexiones iniciales sobre filosofía de la historia, las cuales confluyen en el texto de 1944 junto a Horkheimer. Antecedentes de esta cuestión pueden encontrarse en el ensayo *La idea de la historia natural* (Adorno 1932), donde se plantea una concepción materialista de la historia, que atiende al sufrimiento ocurrido en los procesos históricos de modernización de las sociedades. Esto era una cuestión central para la teoría social, dado que la filosofía de la historia informaba la teoría social. La filosofía de la historia, que tiene la idea del progreso del espíritu en el centro, yace detrás de las teorías de la modernización social. Para Adorno, aquí reside el peligro, una idea de la historia que termina por subsumir todo el sufrimiento acumulado al avance teológico del espíritu humano, considerando el padecimiento de las víctimas como una negatividad mediatizable en el curso de desarrollo del espíritu humano. De cierto modo esta también es la idea de Benjamin que se expresa en sus así popularizadas "Tesis de filosofía de la historia". El



materialismo histórico nos lleva a rescatar una historia del sufrimiento y esto en Adorno se enlaza con la historia subterránea del cuerpo que ha sido ocultada por la historia universal en la filosofía de la historia.

En Adorno, el sufrimiento se materializa en los cuerpos, y es en éstos donde el sufrimiento deja sus huellas. En su aforismo filosófico titulado *El interés por el cuerpo*, escrito junto a Horkheimer, se muestra esta lectura. En la filosofía de la historia de Hegel, el protagonista de la historia de la civilización es el espíritu y no el cuerpo, reflejando según Adorno y Horkheimer, el ocultamiento del cuerpo en la historia europea:

Por debajo de la historia conocida de Europa corre una historia subterránea. Es la historia de la suerte de los instintos y las pasiones humanas reprimidos o desfigurados por la civilización ... lo que estaba escondido surge a la luz, también la historia manifiesta y conocida aparece en su relación con aquel lado oscuro, que ha sido descuidado tanto por la leyenda oficial de los Estados nacionales como por su crítica progresista ... Afectada por la mutilación [la historia subterránea] se halla sobre todo la relación con el cuerpo (Adorno & Horkheimer 1981, 277).

Bajo la historia universal, entonces, se fragua una historia del sufrimiento donde el cuerpo es su protagonista. Esto fue lo que junto a Walter Benjamin (1995), Adorno denominó la "historia del sufrimiento" [Leidensgeschichte]. Se trata de una historia de los cuerpos del sufrimiento y del sufrimiento de los cuerpos, pues el sufrimiento solo puede ser captado a través de su materialización en los cuerpos y también porque el cuerpo toma forma a partir del sufrimiento inflingido a lo largo de la historia. No se puede concebir esta historia oculta de la civilización occidental sin una mención a ambos.

Pero para Adorno la filosofía idealista de Hegel no corresponde solo a la prioridad del espíritu sobre el cuerpo, también se trata de la propia contraposición entre cuerpo y espíritu. Podríamos decir que el sufrimiento reside en la materialidad de los cuerpos entendida como aquello que se resiste a ser apropiado por el espíritu, aquello que no puede ser mediado por la dialéctica. Mientras que en la separación entre cuerpo y espíritu están los fundamentos del pensamiento hegeliano, para Adorno en esta separación se encuentra el peligro de la dominación ejercida en la historia de la civilización europea que Hegel lee como el progreso del espíritu. Ya la separación entre ambos significa la jerarquización de uno sobre otro. Esta es la narrativa que se repite en la historia del espíritu europeo:

Lo que les sucedió a los esclavos de la antigüedad ha sido experimentado por las víctimas hasta los modernos pueblos coloniales: han debido pasar por los peores. Había dos razas por naturaleza: los superiores y los inferiores (...) El cuerpo explotado debía ser para los inferiores lo malo, y el espíritu, al que los otros podían dedicarse, lo más alto. Este proceso ha habilitado a Europa para sus más altas creaciones culturales, pero la sospecha del engaño —que era notorio desde el principio— ha



reforzado, junto con el control del cuerpo, la maldad obscena, el odio-amor hacia el cuerpo, que ha impregnado el pensamiento de las masas a lo largo de los siglos. (Adorno & Horkheimer 1981, 277)

La separación cuerpo y espíritu ha estado en la fundamentación misma del sufrimiento en la historia de la civilización europea, pues ha significado una jerarquización que justifica el ocultamiento del cuerpo en la historia por parte de las narrativas oficiales de los Estados nacionales y sus críticos. Por esta razón es que todas las "grandes creaciones culturales" ocultan dentro de sí una historia del sufrimiento. La tesis de Adorno es que los avances civilizatorios son meras máscaras de la "tácita aceptación de lo inhumano. Hay que estar conforme con el sufrimiento de los hombres: hasta su más mínima forma de contento consiste en endurecerse ante el sufrimiento" (Adorno & Horkheimer 1981, 277). Sin embargo, la filosofía negativa de la historia de Adorno se opone a esta idea que justifica el sufrimiento y oculta la historia subterránea de los cuerpos. Esta reflexión sobre la historia afecta directamente su teoría social, donde el propio desarrollo de la sociedad supone la producción de una negatividad mediante la dominación social sobre el cuerpo y la naturaleza.

La tendencia global de la sociedad engendra hoy por doquier tendencias regresivas, es decir, personas con rasgos sádicos reprimidos. Quisiera recordar en este sentido la relación desviada y patógena con el cuerpo que Horkheimer y Adorno describen en la *Dialéctica de la Ilustración*. Dondequiera que la consciencia esté mutilada, pasa a ser retroproyectada de forma no libre y que es propicia a actos de violencia sobre el cuerpo y la esfera de lo corporal (Adorno & Horkheimer 1981, 277).

La teoría crítica de Adorno se horroriza con la violencia ocurrida sobre el cuerpo al igual que lo hace el ángel de la historia en Benjamin. El sufrimiento en la historia es la motivación de la crítica. El gesto de apelar al sufrimiento comienza negando aquella imagen de unidad y continuidad hacia la libertad que se expresa en la filosofía de la historia de Hegel: "la efimera imagen de armonía con que se deleita la bondad no hace más que resaltar tanto más cruelmente en lo inconciliable el sufrimiento que imprudentemente niega" (Adorno & Horkheimer 1981, 277). Esto último se confirma con la noción de cuerpo, pues es en él donde radica la posibilidad de denunciar la crueldad que subvace a la historia entendida como progreso del espíritu humano. El rol del sufrimiento en la filosofía de la historia de Hegel, demuestra el potencial crítico de la historia del sufrimiento de los cuerpos: "es el dolor, lo más bajo, lo corporal, lo siempre despreciado por una filosofía centrada en cuestiones espirituales, lo que puede interrumpirla y echarle en cara sus mentiras y así desautorizarla" (Adorno & Horkheimer 1981, 277). Esta desautorización es una crítica radical a las justificaciones de las violencias ocurridas en la historia a favor del progreso. En este sentido, con la denuncia del sufrimiento, se interrumpe el discurso de la filosofía de la historia que tiene al espíritu como su motor (Adorno & Horkheimer 1981, 277).



Entonces, se trata de la historia del sufrimiento de los cuerpos, de aquella historia oculta de la civilización humana. Si la filosofía de la historia de Hegel se centra en el desarrollo del espíritu, esto es, del progreso de la civilización; Adorno sostiene que toda teoría de la historia debe incluir una reflexión sobre aquella historia oculta o subterránea que no es incluida en las narrativas del progreso. Esto requerirá la justificación de una teoría que no encuentre sus fundamentos en parámetros normativos abstractos, sino que haga referencia al sufrimiento como padecimiento de los vivientes. No obstante, el sufrimiento del cuerpo se ha resistido a ser incluido en la reflexión histórica sobre la civilización (algo similar ha sucedido con la historia de Chile desde una perspectiva desarrollaste o progresista). Escuchar el sufrimiento que se encuentra tras el avance del espíritu humano en la historia es una de las disposiciones normativas de la teoría crítica de Adorno. El problema radica en que el propio sufrimiento de los cuerpos se resiste a ser conceptualizado y captado por la teoría. De ahí que se requiera un modo de pensamiento figurativo que no sea conceptual sino que vaya más allá del pensamiento representacional.

Por lo anteriormente expuesto, la teoría crítica debe ocuparse del sufrimiento y el malestar no para justificarlo, sino para expresar el sufrimiento ocurrido y no ocultarlo tras la historia de la modernización de las sociedades. Esta es una de las tareas de la filosofía y la investigación social. Desde la perspectiva de Adorno, frente a la historia de la humanidad, marcada por la dominación de la naturaleza interna y externa a los humanos, "la perpetuación del sufrimiento tiene tanto derecho a expresarse como el torturado tiene a gritar" (Adorno 1973b, 362). La tortura aparece como paradigma del sufrimiento debido a que de lo que se habla es del cuerpo. En este "expresar el sufrimiento" de los cuerpos radica lo que hasta el momento podríamos llamar su estatuto filosófico: "La necesidad de prestar la voz al sufrimiento es condición de toda verdad" (Adorno 1973b, 28). El sufrimiento, entonces, cumple un estatus teórico en tanto que toda teoría de la sociedad y la historia tendrían que prestar la voz al sufrimiento.

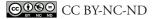
Contraria a la justificación del sufrimiento, la teoría de Adorno se encargaría de describir y denunciar la historia del sufrimiento en las sociedades. No obstante, este "prestar la voz" es siempre insuficiente debido a la materialidad del sufrimiento que no logra ser aprendida por los conceptos. Contra Hegel, quien pensaba en que toda negatividad pudiera ser subsumida por el espíritu absoluto, Adorno sostiene que la negatividad no logra ser mediada por la razón siendo un resto intraducible para el espíritu, "reacio al pensamiento", un algo que es incomprensible para la razón humana (1970, 32). El conocimiento racional y discursivo "puede llegar a la realidad, hasta los aspectos irracionales que brotan de su misma ley de desarrollo", pero no logra determinar al sufrimiento por medio de conceptos. Aquel pensamiento que pretende captar el sufrimiento por medio de conceptos cree que puede suavizarlo, comprenderlo, pero cuando el sufrimiento se convierte en concepto queda "mudo y estéril" (Adorno 1970, 40). Para Adorno el sufrimiento es aquello



que resulta intraducible al lenguaje de las representaciones y tiene que ser expresado por una racionalidad no conceptual pues sin ello no hay una verdad respecto de la brutalidad del sufrimiento (Lemm 2009).

En esta apelación al sufrimiento de los cuerpos se encuentra una de las motivaciones políticas de la teoría crítica y la relación de la memoria cultural para con el sufrimiento, pues sólo las imágenes, sonidos y olores sobre lo ocurrido podrán redimir a las víctimas del pasado. Esta tarea de la filosofía en la historia, implicaría una relación de solidaridad con los vivientes. Respecto a este punto, a propósito de Bertolt Brecht, Adorno sostiene que el "sentimiento de solidaridad con los cuerpos (...) es inmanente a la conducta moral" (1973a, 263). La solidaridad vendría a ser ese sentimiento de expresar el sufrimiento de los otros, ese prestar la voz a los "cuerpos torturables" que Brecht mencionaba. Esto pone de relieve la conexión con algunas reflexiones de Max Horkheimer sobre la solidaridad con el sufrimiento de los seres vivientes, naturales y humanos. Esta idea que Horkheimer toma prestada de Arthur Schopenhauer aparece en el giro político que despunta la pregunta por el sufrimiento de Adorno: "la naturaleza no habría podido hacer nada más eficaz que implantar en el corazón humano ese impulso maravilloso gracias al cual el dolor del otro es sentido por uno" (Schopenhauer 2016, 780). La solidaridad con todo lo viviente es afín a la idea del carácter corporal de las experiencias objetivas del sujeto. Esta "objetividad que pesa sobre el sujeto" (Adorno 1973b, 28) despierta un sentimiento de solidaridad. En este sentido, el dolor de alguien no es algo simplemente suyo, pues afecta a todos y es parte de cierta sensibilidad común a todos los vivientes, sean humanos o no.

Nuestros cuerpos se sacuden por el dolor de los cuerpos ajenos, sentenciando que la relación con el otro no comienza desde el yo, sino desde el sufrimiento del otro, naciendo del rechazo que nos producen los cuerpos torturados y la naturaleza violentada. Según Marta Tafalla, este "sentirse afectado por el dolor de los otros, esa reacción impulsiva y corporal, es lo que Adorno denomina mímesis" (2003, 62). Esta relación de solidaridad de los humanos para con los demás seres vivientes estriba en una "naturaleza interna al ser humano y su afinidad con la naturaleza exterior que la precede" (Tafalla 2003, 62). En este punto, el concepto de mímesis en Adorno es usado para hacer referencia a una forma de expresión fuera de la esfera de las representaciones del pensamiento conceptual y que se identificaría con una forma del pensamiento estético. Las relaciones miméticas son prácticas sociales que expresan cuestiones respecto de la sociedad y la naturaleza a través de las artes y la cultura. Estas relaciones se caracterizan porque los límites entre el sí mismo y el otro se vuelven porosos y flexibles, siendo una de las bases para la solidaridad entre los humanos y la naturaleza. En este pensamiento artístico se encontrará la posibilidad de expresar el sufrimiento ocurrido en el pasado, proponiendo una alternativa a la imposibilidad de representación de la historia oculta. Para Adorno esta sensibilidad es un impulso anterior a la razón por la cual el ser humano responde a la naturaleza y se reconoce como parte de ella, es una "tendencia a perderse en el ambiente en lugar de afirmarse activamente en él, la inclinación a dejarse llevar, a recaer en la naturaleza"



(Adorno & Horkheimer 1981, 271). Esto puede ser emancipatorio en momentos donde la dominación sobre la naturaleza es implacable, pero también puede ser peligroso cuando las fuerzas no racionales se vuelven dominantes.

#### 7. A modo de cierre

En el prólogo de *Esfera pública de la experiencia. Análisis de la esfera pública burguesa y proletaria* (Negt & Kluge 2016), originalmente publicada en 1972 como seguimiento crítico de la obra de Habermas (1973), el teórico y cineasta Alexander Kluge junto al sociólogo Oskar Negt —ambos activos participantes de la Escuela de Fráncfort— plantean el vínculo ineludible entre la emancipación y la esfera pública. Como se señalaba en la primera sección de este artículo, la esfera pública puede ser entendida como un campo heterogéneo de relaciones de fuerza que define un horizonte para la experiencia social, siendo el espacio de despliegue de la crítica social, al mismo tiempo de ser el espacio que es disputado en tanto que condición de la experiencia. Toda práctica emancipatoria que busque lidiar con el malestar requiere de una experiencia social que permita transformar el orden establecido: "La emancipación presupone la adquisición de una experiencia. Para que la gente logre con seguridad de sí requieren no a los medios sino una esfera pública autónoma producida por ellos mismos" (Negt & Kluge 2016, 44). Esta esfera refiere a un conjunto de:

(...) instituciones específicas, agencias, prácticas (i.e. aquellas conectada con el cumplimiento de la ley, la prensa, la opinión pública, el público, el trabajo en la esfera pública, las calles y plazas públicas); de todos modos, es también un horizonte general de la experiencia en la cual se integra todo lo que es actual u ostensiblemente relevante para todos los miembros de una sociedad (Negt & Kluge 2016, 2)

Este horizonte general de la experiencia social opera como telón de fondo de las luchas sociales las cuales producen una esfera pública que le es propia. La lucha social tendría una función performativa respecto de la esfera pública, es decir, las prácticas de protesta y contestación producen aquel horizonte que es la esfera pública, al tiempo que ésta es la condición de posibilidad de todo ejercicio político en el espacio público. En otras palabras, la esfera pública es aquel horizonte de la experiencia social configurado por un entramado de prácticas, agentes e instituciones sometidas a su redefinición permanente por parte de las luchas sociales. Este entramado es cuestionado culturalmente en la lucha de símbolos con discursos, imágenes y cuerpos. Y dado que el sufrimiento es expresado a través de la cultura, las manifestaciones del malestar en la esfera pública que han tenido como efecto la discusión de los márgenes de lo que puede (o no) presentarse en la esfera pública, enfatizando un carácter eminentemente estético.

¿Fue el estallido social un acontecimiento emancipador? Volviendo a lo dicho en este artículo se podría sostener que significó una experiencia colectiva en la cual se reconocía



un malestar social cultivado durante años de sufrimiento durante el proceso de racionalización de la sociedad. Esto, a pesar de constar la inexistencia de una esfera pública común a todos quienes forman parte de la sociedad chilena. Por el contrario, se constata una pluralidad de públicos y esferas públicas que dificultan la posibilidad de coordinación entre sí. Por un lado, la emergencia de múltiples esferas publicas responde a una ampliación del campo político de las relaciones de poder y de las posibilidades de obtener una experiencia emancipadora, pero también facilita la fragmentación de una experiencia común: "Hasta hace poco todos mirábamos la misma pantalla de televisión, mientras que hoy cada cual tiene la versión del mundo que más le acomoda en las aplicaciones de su celular" (Fernández 2020, 14). A pesar de ello, el estallido social, corolario de un proceso de transformación de la sociedad chilena, desencadena la articulación entre los diferentes públicos a través de la interpelación a las subjetividades al comparecer frente a un malestar colectivo, profundo y extendido, pero ya no más difuso. El estallido social es la adquisición de una experiencia en la cual la gran parte de los miembros de la sociedad de reconocieron interpelados y participaron a través de las esferas públicas en las que participaban, haciendo uso de los medios y condiciones disponibles para la construcción de una experiencia social al protestar en el espacio público y batallar en el despliegue de discursos, imágenes y cuerpos a través de los diversos campos sociales.

La experiencia del sufrimiento como expresión del malestar tiene su correlato en políticas emancipatorias que juegan con los lenguajes artísticos y culturales. Esta cuestión es ya reconocida por Habermas cuando refiere a la esfera pública literaria y es reafirmado por Negt y Kluge: "la subjetividad que sostiene la esfera pública burguesa fue articulada a través de una matriz simbólica de la cultura, especialmente escritura, lectura y crítica literaria —actividades que desafiaban el monopolio interpretativo de la iglesia y las autoridades del Estado" (2016, 27). Esta esfera pública que aparece con el estallido social también se orienta por una matriz simbólica particular, la cual tiene características contrapuestas a la matriz simbólica del patrimonio y la historia oficial.

Por el contrario, esta nueva memoria cultural que comienza a fraguarse con el estallido no cuenta con liderazgos o una orgánica central, más bien se estructura en torno a imágenes de personajes ficticios con efectos políticos en la movilización o de próceres de la cultura contestataria ya fallecidos como Víctor Jara. En el estallido las calles se transformaron en galerías de arte y los muros en museos de la experiencia de la revuelta. Los sonidos de las cacerolas y antiguas canciones contestatarias vuelven a sonar. Las marchas tomaban forma con la movilización de cuerpos y discursos facilitando referentes y soportes simbólicos con los cuales articular una experiencia común de lo sucedido. Las plataformas digitales y redes virtuales hicieron su contribución con la viralización masiva de este arsenal cultural que emerge en el estallido social.

Más allá de las impresiones vertidas en los materiales revisados aquí en cuanto al estallido social, la literatura revisada indica que la esfera pública puede comprenderse como el espacio para adquirir una experiencia colectiva que exprese el malestar acumulado



durante años de progreso social (o en la jerga sociológica, de modernización social), esto es, que opera como un dispositivo de coordinación y comunicación de la sociedad para orientar sus procesos políticos y culturales. Si atendemos a nuestras referencias a Freud y Adorno, este malestar es en la cultura y su expresión pública es a través de prácticas artísticas y culturales que dan forma y sentido a las instituciones, prácticas y agentes que conforman la esfera pública. Esto último solo puede ser esbozado en cuanto al caso chileno. Los materiales de la protesta social y las armas de la contestación política se encuentran en aquella matriz simbólica que produce un sentido y se articula a partir de un entramado de discursos, imágenes y cuerpos. Tendremos que preguntarnos si con la emergencia de un nuevo ciclo de luchas sociales estamos presenciando un cambio cultural que reconfigure nuestra experiencia de vivir en sociedad.

# Referencias bibliográficas

- Adorno, T. (1932). Die Idee der Naturgeschichte. En Theodor W Adorno, *Gesammelte Schriften*, (pp. 345-365). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, T. (1970). Ästhetische Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, T. (1973a). Dissonanzen; Einleitung in die Musiksoziologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, T. (1973b). Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, T. & Horkheimer, M. (1981). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Atria, F., Joignant, A., Couso, J., Benavente, J. M., Larraín, Guillermo (2014). *El otro modelo: del orden neoliberal al régimen de lo público*. Santiago de Chile: Debate.
- Baiocchi, G. (2003). Emergent Public Spheres: Talking Politics in Participatory Governance. *American Sociological Review, 68*(1), 52-74.
- Baradit, J. (2020). Rebelión. Santiago de Chile: Sudamericana.
- Benjamin, W. (1995). Sobre el concepto de historia. En P. Oyarzún (Ed.), *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, (pp. 45-68). Santiago de Chile: LOM.
- Butler, J. (2015). *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press.
- Calhoun, C. (ed.) (1992). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press
- Calhoun, C. (2010). The Public Sphere in the Field of Power. *Social Science History*, 34(3), 301-335.



- Clemens, E. (2010). Democratization and Discourse: The Public Sphere and Comparative Historical Research. *Social Science History*, *34*(3), 373-381.
- Del Valle, N., Jaimovic, D., González, B., Calbucura, J., O; Maldonado, C. (2018). Conflictos sociales y ambientales en Chile. *Iberoamericana*, *18*(67), 205-230.
- Del Valle, N. (2015). Crítica de la Civilización. Sobre Dialéctica de la Ilustración en Theodor Adorno y Max Horkheimer. En N. Del Valle (ed.), *La Actualidad de la Crítica. Ensayos sobre la Escuela de Frankfurt* (pp. 131-171). Santiago de Chile: Editorial Metales Pesados.
- Eley, G. (1992). Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in Nineteenth Century. En C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere* (pp. 289-339). Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Forst, R. (2012). *The right to justification: Elements of a constructivist theory of justice*. New York: Columbia University Press.
- Forst, R. (2015). Justificación y crítica. Buenos Aires: Katz.
- Fernández, P. (2020). Sobre la marcha. Notas acerca del estallido social en Chile. Santiago de Chile: Debate.
- Fraser, N. (1992). Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. En C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere* (pp. 109-142). Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Freud, S. (1992) [1927]. El porvenir de una ilusión. En James Strachey (ed.), Sigmund Freud. Obras Completas. El porvenir de una ilusión, El Malestar en la cultura y otras obras (1927-1931), Vol. XXI (pp. 1-55). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2016[1930]). El malestar en la cultura. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Garnham, N. (1992). The Media and The Public Sphere. En C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere* (pp. 357-376). Cambridge: MIT Press.
- Habermas, J. (1990). Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Herrera, H. (2019). Octubre en Chile. Acontecimiento y comprensión política: hacia un republicanismo popular. Santiago de Chile: Editorial Katankura.
- Hohendahl, P. & Silberman, M. (1979). Critical Theory, Public Sphere and Culture. Jürgen Habermas and His Critics. *New German Critique*, 16, 89-118.
- Honneth, A. (2007). *Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Horkheimer, M. (2010). Crítica de la razón instrumental. Madrid: Trotta.
- Jaeggi, R. (2014). *Alienation*. New York: Columbia University Press.
- Juffer, J. (2003). In Search of the Latino Public Sphere: Everywhere and Nowhere. *Nepantla: Views from South, 4*(2), 263-268.



- Kant, I. (2013). ¿Qué es la ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia. Madrid: Alianza.
- Koller, A. (2010). The Public Sphere and Comparative Historical Research: An Introduction. *Social Science History*, *34*(3), 261-290. https://doi.org/10.1017/S0145553200011263
- Lemm, V. (2009). *Nietzsche's Animal Philosophy. Culture, Politics and the Animality of Human Being.* New York: Fordham University Press.
- Marx, K. (1993). *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*. London: Penguin Books.
- Matamala, D. (2019). La ciudad de la furia. Santiago de Chile: Catalonia.
- Mayol, A. (2019). Big Bang: estallido social 2019. Santiago de Chile: Catalonia.
- Morandé, P. (2017). Cultura y Modernidad en América Latina: ensayo sociológico acerca de la crisis del desarrollismo y de su superación. Santiago de Chile: IES.
- Moya, P. (2003). With Us or Without Us: The Development of a Latino Public Sphere. *Nepantla: Views from South, 4*(2), 245-252.
- Negt, O., Kluge, A. (1973). Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Negt, O., Kluge, A. (2016). *Public Sphere and Experience. Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere*. New York/London: Verso Books.
- Peña, C. (2020). Pensar el malestar. La crisis de octubre y la cuestión constitucional. Santiago de Chile: Taurus.
- Rabinovitch, E. (2001). Gender and the Public Sphere: Alternative Forms of Integration in Nineteenth Century America. *Sociological Theory*, 19(3), 344-370.
- Schopenhauer, A. (2016). Über die Grundlage der Moral. Hamburg: Felix Meiner.
- Tafalla, M. (2003). Theodor W. Adorno: una filosofia de la memoria. Barcelona: Herder.
- Tilly, C. (2002). Processes and Mechanisms of Democratization. *Sociological Theory*, 18(1), 1-16. https://doi.org/10.1111/0735-2751.00085
- Tilly, C. (2007). Democracy. Cambridge: Cambridge University Press.
- Uribe-Urán, V. (2000). The Birth of a Public Sphere in Latin America During the Age of Revolution. *Comparative Studies in Society and History*, 42(2), 425-457.



Revista de Humanidades de Valparaíso, 2021, No 17, 91-113 DOI: https://doi.org/10.22370/rhv2021iss17pp91-113 Sección Monográfica / Monographic Section

# Crisis y refundación del mito democrático: el octubre chileno, preguntas y tensiones

Crisis and the refounding of the democratic myth: The Chilean October, questions and tensions

Juan Pablo Arancibia Carrizo\*; Tuillang Yuing Alfaro\*\*

\*Escuela de Periodismo. Universidad de Santiago de Chile. Proyecto Fondecyt Iniciación N°11190173 juan.arancibia.c@usach.cl

\*\*Facultad de Pedagogía. Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
Proyecto Fondecyt Iniciación N°11180085
tuillang.yuing@uacademia.cl

#### Resumen

En base a una tradición teórica crítica de la democracia, el artículo ensaya una interpretación de la revuelta chilena de octubre de 2019. Se sostiene entonces que este episodio indica el agotamiento del mito en el cual, la democracia obtiene su legitimidad y perpetuación como promesa de realización de sus valores fundacionales. Con este fin se examina el contexto histórico global en el que desarrolla la transición democrática chilena, para descubrir así su estrecha vinculación con el orden diseñado por la dictadura chilena. Una serie de simbolismos articulan el orden global del mercado con el modelo social propiciado por la dictadura, pero implementado con apariencia democrática. Finalmente se revisan los elementos que permiten comprender en la revuelta de octubre los signos del colapso del «mitologema democrático» y realizar preguntas sobre los desafíos políticos que se presentan.

Palabras clave: democracia, revuelta chilena, dictadura, transición, filosofía política.



Received: 11/11/2020. Final version: 05/05/2021

elSSN 0719-4242 - © 2020 Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso

This article is distributed under the terms of the

Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Internacional License

© CC BY-NC-ND

#### Abstract

Based on a critical theoretical tradition of democracy, the article rehearses an interpretation of the Chilean revolt of October 2019. It is argued that this episode indicates the exhaustion of the myth in which democracy obtains its legitimacy and perpetuation as a promise of the realisation of its founding values. To this end, it examines the overall historical context in which the Chilean democratic transition is taking place, thus discovering its close link to the order designed by the Chilean dictatorship. A series of symbolisms articulate the global market order with the social model favoured by the dictatorship, but implemented with a democratic appearance. Finally, the elements that allow us to understand the signs of the collapse of the 'democratic mythologem' in the October revolt are reviewed and questions are asked about the political challenges that are posed.

**Keywords:** democracy, Chilean revolt, dictatorship, Chilean transition, political philosophy.

## 1. Introducción

Sin duda alguna, la serie de manifestaciones ocurridas en Chile durante octubre y diciembre de 2019 tuvieron un enorme impacto en vastas áreas de la sociedad y la cultura del país. El balance de ese acontecimiento está lejos de estar resuelto y, por tanto, existen aún una serie de interrogantes cuya envergadura y profundidad compromete aspectos que no se reducen a las vicisitudes y coyunturas políticas del último tiempo. Como un acontecimiento mayor en el devenir político de Chile, el comúnmente llamado "Estallido social" de Octubre ha sido atendido por una cantidad abrumadora de análisis que articulan dimensiones y campos heterogéneos que van desde las estructuras políticas hasta los medios de comunicación, pasando por la institucionalidad económica, educativa, social y otras esferas cuyos efectos aún deben examinarse con atención.

La cuestión política, por razones obvias, toma protagonismo en estos exámenes. No obstante, los análisis —de modo general, pero de modo especial cuando aluden a este tipo de episodios— tienen un doble carácter. Por una parte, pueden hundirse en el torbellino de cuestiones circunstanciales, respondiendo e interpretando el encadenamiento de hechos y el juego de fuerzas más manifiesto, pero, por otra parte, invitan siempre a una revisión más detenida sobre estructuras, concepciones y teorizaciones donde la política es considerada desde una dimensión mayor, inscrita en preguntas y tradiciones que desbordan la contingencia.

En nuestra lectura, se ensaya un diálogo entre estos dos registros, pero a la luz de lo que en la teoría política se ha elaborado como la crítica a la democracia, vale decir, la puesta en cuestión tanto de los fundamentos de las democracias occidentales así como de sus modos de implementación práctica. De esta manera, se busca inscribir la revuelta del



octubre chileno al interior de las coordenadas de una crisis general de la democracia en la que, desde nuestra perspectiva, cobra pertinencia y nuevos sentidos para su comprensión y lectura. Así, apelando a una mirada teórico-filosófica, se establece, de modo sugestivo, algunas tensiones y problemas que caracterizan a la democracia tanto a un nivel general, así como también en un análisis situado y específico en la historia reciente de Chile. La tesis cardinal del artículo sostiene que el octubre chileno señala el agotamiento y fractura del mito democrático, vale decir, el descrédito de su promesa y su coeficiente de perpetuación.

Este análisis se formula en cuatro momentos consecutivos pero analíticamente implicados. En primer lugar, daremos cuenta del carácter mítico que constituye la estructura misma de la democracia. En este punto revisaremos las definiciones que implican una recomposición permanente de la democracia como lugar de realización de sus valores fundacionales. En un segundo momento, pondremos el acento en el contexto histórico global en el que toma sitio la democracia chilena, incorporando en este punto las críticas que comparte junto a las democracias liberales enfrentadas al orden del mercado. Estos dos momentos sintetizan el examen de la democracia en general para, en un momento posterior, abordar la composición significante del «mitologema democrático» en el caso chileno, a través del análisis de una serie de episodios que han escenificado el tránsito de un régimen dictatorial a otro calificado como democrático. Como cuarto momento, se analizan los contenidos que manifiestan, en la revuelta de octubre, los signos de crisis v colapso del «mitologema democrático», así como también las astucias y recomposiciones del juego estratégico de fuerzas que lo integran y conforman. Finalmente, las conclusiones dan cuenta de las interrogantes que, a partir de estos análisis, se desprenden y para poder levantar algunas hipótesis sobre los desafíos que parecen avecinarse.

## 2. La refundación del mito democrático

Una amplia y variada gama de autores contemporáneos, de las más diversas corrientes (Bobbio 2003; Esposito 1996; Macpherson 2003; Touraine 2006; Mouffe 1999; Rosanvallon 2007; Ruiz 1993; Rancière 1994; Habermas 1999; Wolin 2008; Brossat 2008; Agamben 2004; Nancy 2009; Badiou 2010; Todorov 2017; Runciman 2018; Mounk 2018), han planteado durante las últimas décadas —y con especial insistencia, en sus más recientes publicaciones—, la problemática fragilidad y aporía de la democracia. A modo de ejemplo —en una versión extrema— Levitsky y Ziblatt han sostenido que se estaría haciendo cierto ese oscuro presagio de Larry Diamond de que la democracia está en recesión en todo el mundo, y que desde el hito de la presidencia de Donald Trump en 2016, Estados Unidos ha dejado de ser un promotor de la democracia y se ha convertido en el gobierno menos democrático en su historia (2018, 238-239). Asimismo, una abundante investiga-



ción de las ciencias sociales, la sociología política, la ciencia y teoría política, indican con persistencia que la democracia atraviesa un contexto de debilitamiento, descrédito o abierta crisis de representación y participación.

Existe, entonces, suficiente evidencia —tanto en el plano teórico-analítico, como en el plano histórico de su operación efectiva— que permite dar cuenta del principio mítico de la democracia en cuanto ideal político. En efecto, la virtud y potencia, pero al mismo tiempo el problema constitutivo de la democracia, es que ella se configura a partir de una axiología política que se ejercita y pone en movimiento bajo la forma del deseo, prefigurando valores de libertad, justicia, igualdad, dignidad, incluso felicidad —en sentido aristotélico—. Parecieran estos asentarse como derechos constitutivos y valores distintivos de la democracia. Sin embargo, en torno a ello es preciso explicitar, en lo inmediato, dos aprehensiones básicas.

La primera, es que dicha axiología se comporta como pulsión y deseo constitutivo del «mitologema democrático». La democracia funda una axiología que luego traza como su propio horizonte de sentido. Al mismo tiempo, instaura su premisa que, a la vez, proyecta como promesa. Así, premisa y promesa democrática coinciden. La virtud que la fundamenta, se pone como «telos» a alcanzar (Arancibia 2011). En la afirmación y administración de dicha promesa yace todo el ejercicio y el juego del "sueño democrático". Toda la tradición democrática moderna estaría atravesada, sino constituida por dicha axiología —incluyendo la fraseología democrática con que se encubre y disimula tácticamente el «demofascismo» y las diversas tradiciones del conservadurismo de derecha antidemocrática—. De modo que, en torno a dichos valores y conceptos, parece existir un consenso universal, una indistinción y consenso democrático que proclama a la democracia como un valor en sí mismo, en cuanto ella sería garante y realización civilizatoria de aquella axiología política.

Al respecto, cabe señalar que una amplia literatura convencional se limitó a identificar y circunscribir la racionalidad totalitaria a la acotada experiencia nazi-fascista, mientras otros estudios identifican ciertos principios constitutivos de lo que han denominado la «lógica totalitaria». El problema que se suscita, tal como indica Traverso (2001), es que los medios de comunicación y los productores de opinión han presentado una visión extremadamente simplificadora y descomplejizada del fascismo. De allí que, en lo que nos convoca, la sola asociación entre Estado de derecho y democracia sea insuficiente para despejar el problema, pues, en el plano analítico de la teoría política, es sabido que —tal como indica Habermas—: toda dominación política se ejerce bajo la forma del derecho y, por tanto, existen también ordenamientos jurídicos allí donde la violencia política no está aún domesticada por el Estado de derecho (Habermas 1999, 247). De este modo, la relación entre fascismo y democracia se torna algo más intrincada y compleja que una mera declaración y existencia formal del derecho.



La segunda aprehensión concierne precisamente a esto último: una vez que la democracia parece fundirse y confundirse con los valores que propugna, entonces ella se sacraliza como un valor y un fin en sí, obliterando o disolviendo aquella concepción que la piensa y sitúa como medio posible, como instrumento, vía o forma —de Constitución y de Gobierno— para alcanzar, producir o realizar dicha axiología. A partir de ello —y a la luz de la evidencia histórica y teórica—, surge un problema decisivo, cual es: que la democracia no necesariamente es el "único camino adecuado", imaginable o concebible para realizar dicha axiología. En estricto rigor, la muestra mayor de aquello es que en su operación efectiva, material, práctica e histórica, la democracia no sólo está y ha estado lejísimo de realizar o alcanzar dichos valores, sino que en su propia racionalidad, ella misma se torna portadora y ejecutora de su denegación.

De este modo, existe abundante evidencia histórica, económica, social y política para que, desde una perspectiva razonable, se cuestione e interrogue críticamente las premisas y los vectores de desarrollo democrático. Primero, porque la democracia no es la única imaginación política o el único periplo histórico y mecanismo jurídico-político que habría que recorrer para alcanzar dichos valores. Segundo, porque existe cuantiosa y dramática evidencia de que la democracia no ha alcanzado dicha axiología —y que únicamente se ha limitado a un régimen de administración de una eterna promesa incumplida—. Tercero, porque su pragmática política la distancia, en los hechos, de aquellos valores que la fundamentan, evidenciando que sistemáticamente más bien administra su retraso y disimula su denegación, y así; cuarto, cabría interrogar acuciosamente el carácter y la esencia de dicha axiología política o, si se quiere, preguntar por cuáles serían aquellas premisas y concepciones de libertad, de justicia, de igualdad, de dignidad, de felicidad que dice proclamar y promover la democracia liberal. Aquella pregunta se torna particularmente relevante en un tiempo histórico en que se instaura una supremacía económica que condena no sólo a la actividad política, sino a toda dimensión de la vida a ser subsumida a la axiomática del capital. Las palabras de Nancy son iluminadoras al respecto:

Desde entonces, el vínculo económico, la operación tecnológica y la fusión política representan o más bien presentan, exponen y realizan necesariamente por sí mismos esta esencia. Allí está ella puesta en obra, allí se convierte en su propia obra. Es lo que hemos llamado «totalitarismo», y que, tal vez, sería mejor llamar «inmanentismo», si no es necesario reservar esta designación a ciertos tipos de sociedades o regímenes, en vez de ver en ella, por una vez, el horizonte general de nuestro tiempo, que engloba también las democracias y sus frágiles parapetos jurídicos. (Nancy 2001, 16)

Como bien se sabe, ha sido toda una tradición del pensamiento de la modernidad occidental la que ha macerado y consagrado ciertas concepciones de aquella axiología, dotándola de contenido a la hora de diseñar un orden social y político. En efecto, el desarrollo histórico de la democracia ha permitido a la teoría política distinguir varios modelos, ti-



pos e intensidades democráticas (Habermas 1999; Macpherson 2003; Rosanvallon 2009), y al mismo tiempo precisar y estabilizar los fundamentos filosóficos, políticos y jurídicos que la definen. Así, pueden señalarse al menos las siguientes propuestas: a) la democracia es un conjunto de reglas procesales para la toma de decisiones colectivas adoptadas con la más amplia participación posible de los ciudadanos; b) la democracia es un punto de articulación intermedia entre Derecho y Poder, donde el estado de derecho democrático legitima, modera y regula el poder; c) el sujeto de esa regulación es la ciudadanía (Bobbio 2003, 15-21). Lo que cabría interrogar —y a esta altura se torna un imperativo para el pensamiento contemporáneo—, es precisamente la sustancia, la potencia, el espesor y densidad que comportan aquellas ideas y definiciones. De esta misma problemática se desprende una derivada: si es que, auscultada la sustancia histórica de dichos conceptos, ellos se prestan a alguna realización histórica posible o se trataría de una axiología metafísica que estaría precisamente destinada a constituir el «mitologema democrático» como forma histórica de concebir y realizar el ser-en-común (Arancibia 2010).

Otro elemento significativo consiste en el hecho de que la democracia no sólo debe administrar la promesa incumplida, sino que debe administrar también su falta. Así como el dilema ético que concierne a los individuos, tanto en la ética teleológica como en la deontológica, opone y examina el modo en que los hombres «deben actuar» con el modo en que «efectivamente actúan»; así como se confronta el modo en que los hombres «deben ser», con como «efectivamente son». Pues bien, la democracia en cuanto se constituye en una axiología política, ella está forzada y exigida permanentemente a explicar y justificar la brecha ética que distancia —y por cierto deniega— aquello que la democracia «debiera ser» y lo que ella «efectivamente es», vale decir, la diferencia entre aquello que la democracia «debiera hacer» y lo que ella «efectivamente hace». Se trata, entonces, de una desviación que parece inherente a su régimen y que Todorov ilustra de la siguiente manera:

Pues el poder político no puede, o no quiere, limitar el poder económico de las multinacionales, los bancos y agencias de calificación. El rasgo que todas estas desviaciones comparten es que proceden no de ataques externos, sino de principios internos a la propia democracia. (Todorov 2017, 85)

De esta forma, el discurso democrático se ve permanentemente interpelado a responder e intentar explicar o justificar dicho abismo y negación. De acuerdo a la axiomática de la promesa del «mitologema democrático», la democracia no debiera asesinar, sin embargo, en los hechos, asesina; no debiera torturar, en los hechos, tortura, así en más, no debiera ser corrupta, en los hechos, lo es; no debiera ser injusta, pero, de hecho, lo es. Esta contrariedad y denegación es lo que Sheldon Wolin (2008) ha llamado la "inversión democrática". Esta inadecuación democrática o "inversión democrática" acontece, explica Wolin, cuando un sistema, como una democracia, produce un número de acciones significativas que suelen asociarse con sus antítesis: por ejemplo, cuando el jefe electo del ejecutivo tiene el poder de encarcelar a un acusado sin garantías procesales, cuando



sanciona el uso de la tortura mientras que instruye a la nación acerca de la santidad del Estado de derecho. "Este nuevo sistema, el totalitarismo invertido, profesa ser lo opuesto de lo que es en realidad. Niega su verdadera identidad, en la esperanza de que sus desviaciones sean normalizadas como «cambios»" (Wolin 2008, 83).

De este modo, la habilidad de la «jerga democrática» no sólo debe consistir en renovar su promesa y axiología, justificando y administrando su incumplimiento, sino que además —lo que no deja de ser un aspecto fascinante de la «mitopoiesis democrática»— es que resulta perfectamente capaz también de administrar su falta, es decir, de incurrir y acometer sistemáticamente todo aquel conjunto de acciones y prácticas que, supuestamente, ella no acomete y de las cuales, más radicalmente, ella misma como régimen político nos ofrecía su salvífica protección —injusticia, desigualdad, violación de derechos fundamentales, corrupción y otros—.

Para justificar esa distancia y denegación axiológica, y así renovar el circuito de su promesa garante de derechos inviolables —que luego se vuelven a violar—, la democracia se sirve de una mecánica tecnología política de "impunidad, reparación y reconciliación". Estos dispositivos jurídico-políticos adquieren un carácter universal y poseen una extraordinaria potencia simbólica, donde uno de sus actantes fundamentales es la retórica de la «reconciliación». Así, la «reconciliación» constituye un dispositivo simbólico-político regulador y restaurador de la propia excepcionalidad democrática (Arancibia 2006). De este modo, la democracia opera su mecanismo jurídico redentor de permanente renovación de la promesa, equiparable al emblemático "para que nunca más". Sin embargo, aquello que se sentencia "nunca más", no hace más que repetirse y reanudarse, una y otra vez

Asimismo, no deja de ser interesante el circuito axiomático y repetitivo de la serie de gobiernos democráticos en que altos personeros y autoridades incurren en diversos hechos dolosos —el abanico es amplio y frecuente— y, en defensa de los valores democráticos, son sometidos a procesos judiciales y reemplazados por nuevas autoridades democráticas que, a su vez, nuevamente serán acusados y sometidos a procesos judiciales para, nuevamente, ser reemplazados por insignes paladines de la democracia, quienes, por su parte, serán acusados de cometer actos dolosos impropios de la democracia.

La relación hoy estrecha entre corrupción y mecanismos democráticos ha sido generosamente analizada. Contra las tesis que, hace algunas décadas, señalaban a la corrupción como un fallo o avería de las democracias "subdesarrolladas" (Linz 1988; Anderson y Tverdova 2003), paulatinamente hoy se advierte la transversalidad de esta componente en la estructura misma de la institucionalidad (Covarrubias 2005; Jaramillo Gabanzo 2010). La iteración estructural de este mecanismo de juicio político de la democracia ideal contra la democracia corrupta opera como tecnología jurídico-política de expiación del pecado original y su eterna redención, pues es la misma judicatura política de la institucionalidad democrática quien acomete dichos flagelos y delitos, para que luego sea la misma judi-



catura e institucionalidad la que redima sus valores y preceptos, en nombre de los cuales asumen nuevos insignes demócratas, los que en un tiempo breve serán eventualmente desbancados por corruptos y nuevamente reemplazados por otros. En definitiva, se trata de una narrativa que se ha hecho moneda corriente de la escena política y su exposición mediática.

La acuciosidad de dichos enjuiciamientos dependerá de múltiples factores y condiciones específicas de cada democracia y la correlación de fuerzas que litiguen en su interior (Covarrubias 2005). Hay casos en que esta dinámica se practica con particular frecuencia, agilidad y devoción —considérese los escándalos de las últimas décadas en México y Colombia, entre otros—, en otras democracias los casos de corrupción y criminalidad se llevan con cierto talento en el arte del disimulo y el recato, de modo que se condonan deudas y se dictan clases de ética a los condenados —como en los desfalcos concertados por el empresariado y las fuerzas armadas en Chile. No deja de resultar una ironía de la democracia que la ética sea entendida y asumida como una condena. De este modo, existen próceres democráticos, autoridades políticas y el alto mando de fuerzas armadas y policías que han sido involucrados en escandalosos casos de crímenes políticos y corrupción, generalmente asociados a la incestuosa relación entre dinero y política, pero que hasta el día de hoy gozan de una poderosa panoplia que les resguarda y, por cierto, preserva en sus cargos y privilegios (Jaramillo Gabanzo 2010).

Entonces el juego axiomático del «mitologema democrático» no consiste en cumplir su promesa, ni siquiera en proponérselo, sino que su potencia consiste en la reanudación del mito, en su iteración y afirmación. Así, la democracia sólo necesita que su promesa sea creída en cuanto tal, acreditada como promesa. A esta lógica propia de la gubernamentalidad neoliberal, Michel Foucault la denominó «normalización», en cuanto no requería ni se planteaba eliminar o superar ciertos "males" de la sociedad, sino que sólo demanda conservarlos bajo ciertos índices de normalidad. De este modo, desde esta racionalidad de gobierno, no se precisa verdaderamente eliminar la corrupción, sino sólo mantenerla controlada, de modo que los "males y vicios" de un régimen de orden no alcancen índices mórbidos. Estos dispositivos de normalización operan bajo la lógica de lo que Foucault denomina «liberógenos», entendidos como aquellos mecanismos productores de libertad, al tiempo que ejercen su control, constricción y privación. (Foucault 2006).

Teniendo este análisis a la base, es posible sospechar que lo que se fractura y resulta craquelado el 18 de octubre de 2019 es, precisamente, el mito democrático, la promesa democrática que se había instaurado desde el plebiscito de 1988 con el lema de "la alegría ya viene" y consagrado institucionalmente el 11 de marzo de 1990. Ese ciclo mítico-político de treinta años se desploma, en efecto, en reclamación de aquella promesa, de una alegría que nunca llegó, o no al menos a quienes se les hizo la promesa. Una extensa bibliografía ha examinado las particularidades de la llamada transición chilena a la de-



mocracia. En estos análisis se comparte un diagnóstico que mezcla aspectos político-jurídicos con cuestiones económicas y de desarrollo. (Moulian 1997; Lechner 1988; Mayol 2012; Atria 2013).

Con todo, la recomposición del mito democrático ha operado así en su plenitud. En efecto, la teoría subentiende que la democracia es dinámica, plural y transformadora, mientras que el despotismo es estático y monolítico. La diferencia subyace en el hecho de que la democracia es el régimen de reconocimiento y expansión del derecho, mientras que el despotismo es la negación y constricción de los derechos (Lefort 1990, 15). Los principios filosóficos y jurídicos de la democracia enseñan que éste es el sistema político que se define por su carácter agonístico y adversativo, donde el juego político—con arreglo a derecho—, consiste necesariamente en el reconocimiento y ejercicio de su condición litigante, plural y diferencial (Mouffe 1999). De allí que la democracia sea entendida como el régimen de gobierno que resguarda, practica y promueve la libertad y los derechos de todos sus miembros. Por esta razón, como es propio del mito que opera por repetición y necesita de una ritualidad que le restaure y reactive, ese mito político se vuelve a refundar.

La noche del 15 de noviembre de 2019 la casta gobernante debatió si volver a sacar a los militares, —esta vez con total garantía de impunidad para hacer sus "labores"—, o generar un acuerdo macropolítico de las élites que pudieran hacer concesiones significativas para salvar en lo sustantivo aquello que estaba en riesgo de perderse completamente¹. Aquella noche, ya de madrugada, los agentes de la clase política y de las élites celebraron y se abrazaron, festinando una épica jornada. ¿Qué era tan importante que justificaba tal algarabía y celebración? No era otra cosa que haber acordado un mecanismo simbólico-político que ratifica la restauración del mito, una nueva promesa, una nueva esperanza para los gobernados, un nuevo aplazamiento de la crisis y el desplome, que por esos días se tornaba inminente y casi inexorable. Esta restauración del mito aseguraría un nuevo período de gobernabilidad y confirmación del orden (Arancibia 2016a).

El mito por cierto ya se reinstauró, la promesa está nuevamente trabajando. Todo un amplio y complejo tramado logístico de mecanismos, recursos y enunciados estéticos, políticos y mediáticos, ya han sido movilizados para la refundación del «mitologema democrático» (Arancibia 2016b). Desde esta perspectiva, realista y apesadumbrada por cierto, una cosa resulta segura y puede ya ser sabida por anticipado. Ejecutoriado el mitologema, prevalecerá la estructura orgánica fundamental de este orden social, económico y político: seguirá existiendo miseria, explotación de las trabajadoras y trabajadores, injusticias, abusos, desigualdades, y la vida de la gran mayoría de la población seguirá siendo sistemáticamente ultrajada. Seguirá habiendo pobres, muchos pobres, siempre más allá de "lo

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Acuerdo por la Paz Social y la Nueva Constitución (15 de noviembre de 2019). Santiago, Chile. Recuperado de: https://www.senado.cl/senado/site/mm/20191114/asocfile/20191114134609/pdf\_acuerdo\_por\_la\_paz social y la nueva constitucion.pdf





aceptable y lo deseable", seguirán enriqueciéndose los ricos, cada vez más ricos, siempre más allá de "lo aceptable y lo deseable". Se reanudarán nuevos casos de desfalcos y corrupción —sólo aquellos de los que logremos enterarnos—, seguirán los privilegios, los abusos, las castas económicas y políticas, en suma, continuará la criminalidad del orden.

Tras la refundación del mito, nada sustantivo habrá cambiado, pues el mito tiene por carácter el sostenimiento de un esquema, su resguardo y conservación. La democracia como mito no está destinada a transformar o crear un mundo y una sociedad nueva y distinta, sino que está axiomáticamente destinada a legitimar y conservar el orden que ya existe.

Ahora bien, estas cualidades y características de la democracia se han acentuado de modo especial en el horizonte de las democracias liberales asociadas al paisaje político-global que se fue diagramando y ganando terreno, casi sin resistencia, al menos desde fines de la década del ochenta. Esto aplica en especial para el contrato de sentido que se fue estableciendo entre democracia y neoliberalismo en el paisaje denominado global o de "Nuevo Orden Mundial". La caída del Muro de Berlín y el derrumbe de la Unión Soviética inician un panorama político que no ofrece lugar a la ambigüedad ni al conflicto, promoviendo que un modelo de desarrollo unívoco se instale hegemónicamente (Abélès 2008; Hardt y Negri 2002). Se vislumbra así *un* solo mundo donde antes se percibía una tensión. El mundo político parece tener un triunfador que habría hecho del neoliberalismo económico su opción predilecta. Sin embargo, dicha victoria da paso, casi de forma inmediata, a una suerte de invasión del escepticismo en la política. Los ideales y las ideologías hacen su retiro frente a altísimas dosis de desidia y desilusión, y frente a una política que se muestra cada vez más inútil y lejana (Macpherson 2003). Deberemos dar cuenta más precisa de este punto.

## 3. Las promesas fallidas del orden

Tras el derrumbe del bloque soviético y la consolidación del modelo capitalista liderado por Estados Unidos, las democracias occidentales parecen establecer un acuerdo específico con la esfera del mercado, subordinándose a una racionalidad económica que las limita en su campo de acción y desempeño. Se asiste a una distribución de las fuerzas que, pese a un cierto coeficiente de virtualidad, se presenta como una conformación política-económica indiscutible, un fin que se considera valioso, logrado y que no admite cuestionamiento. Entre muchos otros ha sido Pierre Rosanvallon (2011) quien advierte de un despliegue inversamente proporcional de las democracias liberales según el cual, a mayor sofisticación y sistematización de los mecanismos democráticos —periodicidad de elecciones, instancias de supervisión, registro y seguimientos de los procesos electorales, espacios de propaganda y otros—, le corresponde simultáneamente, de parte de la sociedad civil, una percepción de deslegitimación e inoperancia. En otras palabras, mientras más la democracia avanza como mecanismo institucional, menor es su valoración como



agente real de transformación política. A la base estaría el «mitologema democrático» y las promesas fundacionales que habrían inspirado la conformación de los mecanismos representativos —como podrían ser la igualdad, la dignidad y la justicia—, que la puesta en forma efectiva de estos regímenes no habría podido realizar sino tan solo poner como una meta siempre desplazada. En palabras de Rosanvallon: "La ciudadanía política avanza a la par que retrocede la ciudadanía social. Esa fractura de la democracia es el hecho más importante de nuestro tiempo, portador de las más terribles amenazas. De continuar así, sería el propio régimen democrático el que acabaría tambaleándose (Rosanvallon 2011, 11) (...). Y más adelante agrega: "Se trata de una contradicción que es fundamental investigar. Contradicción que es la réplica a la brecha que se está ahondando entre el progreso de la democracia y el retroceso de la democracia-sociedad" (Rosanvallon 2011, 13).

El diagnóstico de Rosanvallon permite constatar algunas fracturas basales que son compartidas por buena parte de las democracias representativas actuales: en la misma medida que la democracia se consolida como régimen, la ciudadanía tiene una percepción crítica que es portadora cada vez más de un descontento general que es transversal al cuerpo social. Se trata de un descontento que dirige su ofensiva ante la incapacidad estructural del sistema político por llevar a cabo cambios de envergadura que redirijan los cursos de acción colectiva en los que se ve sumida la ciudadanía. Esto ha llevado a algunos autores (Bringel y Pleyers 2017) a hablar de la indignación como "un estado de ánimo" que puede expresarse de maneras diferentes que van desde la anomia y la apatía a la participación, hasta el reclamo permanente a la clase política dada su incompetencia para enfrentar las sucesivas crisis. Esto desemboca en un debilitamiento de la democracia como forma de sociedad y en una desintegración del sustrato "pueblo" que funciona cada vez menos como un cuerpo social activo y reducido, al contrario, a una mera instancia de validación. Desde luego, el caso chileno no está ajeno a este debilitamiento y, es más, acusa una serie de problemáticas que se suman como factores que deslegitiman el carácter democrático que pudiese haber en la institucionalidad política tal y como ha sido implementada desde al menos 1990.

## 4. La transición como afirmación de un orden inmutable

Vale la pena ensayar, entonces, una retrospectiva que analice el "fin" de la dictadura (1988-89) en relación con el escenario global en el que tuvo lugar. Como ya hemos adelantado, se trata de aquel momento que muchos autores han identificado con la caída del muro, el fin de las ideologías y la instalación de una escenografía única con decorados simbólicos incuestionables. Una escena que llevó a algunos por ejemplo a decretar que "el modelo anterior de bloques antagónicos había terminado" (Cuellar, en Thayer 1996, 172). Varios autores advirtieron en su momento esta superposición entre el diseño de la transición llevada a cabo en Chile y, el esquema de fuerzas y la diagramación política a nivel global. Las palabras de Thayer son ilustrativas a este respecto:



El mundo, desde la transición, es uno en la variedad de las fuerzas que lo configuran. Nada acontece fuera de la economía global y el orden transcultural que le acompaña. Uno, diverso y disperso, irregular e inestable si enfocamos el soporte simbólico que lo conforma (...) El mundo ya está. Y dentro de él, lo posible, lo composible y lo incomposible. (1996, 171)

En Chile, la transición funcionó como el dispositivo conceptual que fundamentó la consolidación de este paisaje. En efecto, la transición fue la excusa y el motivo para aceptar sin cuestionamiento ni crítica la implementación de una democracia liberal adaptada a las dinámicas y reglas del mercado. Como varios autores han señalado, desde ese momento tuvo lugar la instalación de una forma de capitalismo que fagocita —y hasta produce— sus propias diferencias. Se asiste así a la conformación de un modo singular de capitalismo que apuesta a neutralizar todo cambio en lo que pueda tener de heterogeneidad radical, indomable o incalculable. Ahora bien, la particularidad del caso chileno no escapó a esta racionalidad sino, más bien, lo que la puesta en forma de la democracia transicional —con el maquillaje colaborativo de la Concertación de Partidos por la Democracia— consolidó de manera programática, fue precisamente ese orden que doméstica, apacigua y aletarga toda transformación. Las palabras del ex-ministro de Hacienda de la dictadura, Rolf Lüders, en 2005, son elocuentes: "La Concertación ha administrado mejor el modelo que la derecha (...) al abrazar el modelo pudo sustentarlo sin mayores reacciones sociales contrarias" (citado en Waissblutth 2010, 33).

Desde esa mirada, Chile se había convertido en un caso ejemplar para cantar las victorias del modelo hegemónico. En efecto, esta incapacidad del aparato político para implementar transformaciones profundas era celebrado y alabado como signo de estabilidad, vale decir, como un candado que garantizaba el crecimiento y el despliegue de la macroeconomía y del mercado sin rendir cuentas ni confesar sus ambiciones políticas de fondo. Al respecto, es interesante la reflexión de Salazar y Pinto (1999), quienes señalan que la estabilidad que galardona la institucionalidad chilena no equivale a eficiencia ni, por tanto, supone la legitimidad que otorgan tanto la confianza en las instituciones como "las formas en que se resolvieron los acontecimientos claves que dividieron históricamente a la sociedad" (Salazar y Pinto 1999, 15). Muy por el contrario, los historiadores cuestionan la estabilidad como valor en sí, ya que no indica más que la durabilidad de un sistema que se ha encargado, de forma persistente y continua, de ir enterrando la ilegitimidad de su mismo proceder, sustituyéndola por un discurso que haga racionalmente justificable la permanencia.

De esta manera, la estabilidad no es sino el signo de una sociedad civil disciplinada, canalizada, dócil a los marcos en que se ha establecido su participación, en una palabra: gobernable. La gobernabilidad es así también el signo de una ciudadanía en la que este modelo ejemplar no es jamás cuestionado. En suma, lo que se privilegia parece ser el modo en que la democracia se acopla al modelo liberal consolidado. La cuestión de su



legitimidad y de su potencia, para cumplir sus promesas fundacionales, queda siempre desplazada o llevada a un rol ornamental. En el caso chileno, conviene tomar noticia de cierta ritualidad que busca escenificar el simbolismo democrático al mismo tiempo que lo reduce y lo clausura en lo que pueda tener de transformador. El examen de Moulian parece confirmar estas sospechas:

Esta sociedad, el Chile Actual, se concibe como un gigantesco mercado donde la integración social se realiza en el nivel de los intercambios más que en el nivel de lo político. Esto es, no se realiza a través de la ciudadanía convencional, de la participación, de la adhesión a ideologías. La figura del hombre político, orientado hacia la vida pública, es reemplazada por la figura dominante del individuo burgués (...). (Moulian 1997, 121)

# 5. El «mitologema democrático» chileno.

Resulta interesante observar, entonces, cómo en Chile se ha construido un orden político a partir de cierta ritualidad simbólica. Cuatro escenografías o imágenes podrían ser contrapuestas y examinadas con relación a los contextos y a las transformaciones históricas que le dieron lugar.

La primera imagen ritual es la del discurso de Chacarillas donde, acompañado de 77 "emblemáticos jóvenes chilenos", el dictador Augusto Pinochet traza un programa e itinerario de legitimación de la dictadura y que se promueve como la "nueva institucionalidad en Chile" (Pinochet 1977). Es de destacar que algunos de estos insignes jóvenes fueron férreos militantes y defensores de la dictadura, para luego ocupar cargos y roles decisivos en la estructura democrática establecida a partir de 1989.

La segunda imagen ritual, es la del triunfo del No en octubre de 1988 con la instauración de la gran promesa: "la alegría ya viene" y el icónico abrazo de ciudadanos con las fuerzas de Carabineros. Ese abrazo reconciliador venía a testimoniar la genuina esperanza de que el régimen de división y represión habría terminado. Ese abrazo venía también a simbolizar el mentado "Para que nunca más en Chile". Por cierto, esa alegría y esa reconciliación, de acuerdo con muchas interpretaciones, nunca llegaron. Y la promesa de ya "nunca más", fue violenta y dramáticamente desmentida (Moulian 1997).

La tercera imagen ritual, es la de marzo de 1990, cuando Gabriel Valdés traspasa la banda presidencial del dictador saliente al nuevo mandatario, Patricio Aylwin. Esa imagen marca el hito jurídico crucial del término de la dictadura y el inicio de la democracia. Para luego administrar el «mitologema democrático», esa imagen fue resignificada y presentada como el inicio de la transición a la democracia. Finalmente, se trató de una eterna transición cuya elasticidad, por un lado, señalaba que no vivíamos en una democracia plena pero, por otro lado, permitía alimentar la esperanza de poder en algún momento



conquistarla. Aquella transición duró treinta años y no han faltado los analistas —especialistas en transición— que han declarado, una vez más, el fin de la transición con ocasión del plebiscito de octubre de 2020.

La cuarta imagen ritual es la de marzo de 2020, es decir, 30 años más tarde, cuando el Presidente de la República, Sebastián Piñera, acompañado del Ministro del Interior, Andrés Chadwick —uno de los "elegidos" para el evento de Chacarillas—, del Ministro de Justicia, Hernán Larraín y del Ministro de Defensa, Alberto Espina, afinan los detalles para la implementación del estado de excepción decretado por razones de la pandemia del covid-19. Cuatro consabidos otrora jóvenes pinochetistas, insignes militantes comprometidos con la defensa y proyección de la dictadura, tomando en sus manos ahora la decisión de decretar la suspensión del orden democrático o, si se quiere, de manifestar su vínculo estrecho con la excepcionalidad dictatorial (Agamben 2004; Arancibia y Yuing 2019).

Estas imágenes, analizadas con detención, marcan ciertos hitos del proceso de construcción del mito democrático, particularmente, con el contenido mítico de la transitología chilena a la democracia, cual es: "la dictadura terminó". Resulta interesante analizar, entonces, la inquietante condición indiciaria que constituye al mito democrático. Adviértase la estrecha colindancia entre dictadura y democracia. Basta un conjunto de cambios cosméticos institucionales para que, aquello que se denominaba dictadura, ejecutado el rito, un instante más tarde, pase a denominarse democracia (Arancibia 2018). Aquella configuración de poder que hace tan solo unos años, unos meses o semanas llamábamos dictadura y nos amenazaba, ahora, mediante el conjuro mítico-político, pasa a llamarse democracia, la que supuestamente ya no nos amenaza, sino que nos ampara y resguarda. Este juego ritual de la política resulta particularmente interesante porque es precisamente aquella ritualidad la que va construyendo y asentando el mito político de la democracia.

De la dictadura prevaleció su obra, su Constitución, su economía, sus instituciones, sus partidos, sus líderes, y hasta el tirano mismo y sus fuerzas sociales de apoyo. En lo sustantivo, toda la base e infraestructura jurídico-política y económica de la dictadura se preservó intacta hasta el mismo 18 de octubre de 2019. Treinta años después de que se suponía la dictadura había terminado. El mito había funcionado. Por cierto, la dictadura terminó. Lo que acontece desde marzo de 1990 se denomina democracia, y durante treinta años ha administrado, profundizado y agudizado las violencias e injusticias que se instauraron con el golpe de Estado de 1973.

De allí que esta iconografía de la ritualidad transitológica chilena torne interesante aquello que podemos llamar el «hiato democrático», precisamente como aquella articulación que distingue, que modula una separación, una escansión de aquello con lo cual se encuentra constitutivamente unida, ligada, anclada: la dictadura. Este «hiato democrático» que escande entre dictadura y democracia, también permite ver su elisión, es decir, su juntura, el estrecho vínculo que les compromete. Dicho claramente: la actual democracia



chilena, nace configurada y definida desde la dictadura. El «hiato democrático» intenta distinguir y separar aquello de lo que la democracia está orgánica y estructuralmente unida.

Este «hiato democrático» es lo que podemos llamar «la condición indiciaria de la democracia»². La condición indiciaria de la democracia chilena implica la preservación y el compromiso orgánico con la transformación histórica acontecida y acometida entre el 11 de septiembre de 1973 y el 11 de marzo de 1990. El «hiato democrático» implica la condición indiciaria de una democracia que no consigue diferenciarse ni despegarse de su referente fundacional que le constituye. En efecto, si bien, ya Tocqueville (1984, 264-277) advertía de la eventual y riesgosa vecindad que habría entre democracia y absolutismo, la teoría democrática contemporánea se habría ocupado de fortalecer y amurallar esta diferencia (Traverso 2001, 15-44). En ese empeño, también Hannah Arendt (1998) destinó un acucioso y emblemático trabajo a describir y sistematizar los principios del totalitarismo. Atendiendo a estas claves no es antojadizo afirmar que, en Chile, se vive en una sociedad todavía configurada y estructurada por el golpe de Estado de 1973. Ese golpe de Estado opera como un crimen fundacional y que se ha proyectado ya por casi cincuenta años.

# 6. Octubre 2019 como signo de agotamiento.

Hasta antes de la revuelta de octubre la tendenciosa opinión pública global señalaba a Chile como un país ejemplo de estabilidad, crecimiento y en el que sus habitantes gozaban de los beneficios de un desarrollo económico modelo en la región. Esta calificación se amparaba en el paisaje político global al que aludíamos en los apartados anteriores, según el cual el neo-liberalismo constituía la matriz de referencia. En efecto, a la luz de esta perspectiva, la democracia chilena era enarbolada como ejemplo de desarrollo regional, como aquel país que había hecho bien las cosas y establecido un crecimiento con cifras pujantes. Ciertamente, la crítica al modelo neoliberal implementado en Chile había ya acumulado adeptos y afinado sus argumentos, pero ello no se había traducido en una revuelta mayoritaria y reconocida desde todos los sectores. La imagen de un país de oportunidades se había mantenido incólume. No obstante, en un par de días esa imagen se vino abajo y los fantasmas más oscuros de su pasado —el de la dictadura pinochetista—, se hicieron inmediatamente presentes en imágenes de violencia y agitación verdaderamente estremecedoras (Ramírez, Yañez y Salinas 2019).

Desde luego, esta sacudida no obedecía únicamente al alza del pasaje del metro-tren sino que acusaba una trama mucho más compleja que requiere destacar algunos factores para intentar, al menos, atisbar su comprensión. Las metáforas de ese momento eran elocuentes: el alza del metro como la "punta del iceberg" del descontento; la consigna "no

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Usamos para ello la noción triádica del signo, propuesta por Ch. S. Peirce, precisamente para señalar el carácter de contiguidad y adyacencia entre dictadura y democracia. (Eco 2000).





son 30 pesos, son 30 años", eran formulas indicativas de un malestar general con el modelo de desarrollo y gestión que rápidamente hizo sentido en todas las ciudades de Chile y en la sociedad en general. Las causas de este malestar colectivo son innumerables y, por cierto, habían sido administradas con comodidad por todos los gobiernos de turno desde la salida de Pinochet: sistema de pensiones que condena a la pobreza, precarización laboral disfrazada como flexibilidad, el endeudamiento vitalicio para enfrentar cuestiones tan diversas como la adquisición de bienes hasta la vivienda, pasando por la privatización de derechos básicos como la salud y la educación. Súmese a lo anterior una permanente percepción de injusticia ante los robos y delitos económicos cometidos por el empresariado más poderoso y la elite política, además de un nepotismo permanente en la asignación de cargos políticos. A ello se agregaba la consciencia –cada vez más manifiesta– de los impactos del extractivismo y el castigo medioambiental. Todos estos elementos explicitados ya sin hipocresía en el segundo gobierno de Sebastián Piñera confirmaron la sensación de que la democracia chilena es meramente formal -la abstención electoral había llegado a niveles irrisorios—. Muy por el contrario, estos factores ampliaron la percepción compartida de que mientras más mecanismos de "participación" democrática se implementan, más se consolidaba un sistema que abandona y agobia la vida diaria de las personas. No obstante, durante los primeros días de la revuelta, apelando a la inseguridad y al temor más primitivo, el descontento social y la demanda política concreta fueron permanentemente ocultados y negados por la información de los medios (Arancibia y Yuing, 2019), subordinando aquellas demandas específicas que están a la base del estallido político a la cuestión de la seguridad y el estado de emergencia. Se trataba de negarse al diálogo en función de la emergencia e inmediatez de re-establecer el orden, vale decir, en función de la represión.

Lo anterior es parte del deficiente manejo político del gobierno. Al momento de la crisis se percibe un perfil de autoridades al parecer poco familiarizadas con la negociación y la sensibilidad política. Desde su lenguaje, la táctica se basa en una dicotomía muy simple: o la ciudadanía es dócil o se reprime. O la adhesión incondicional o la fuerza. Salta entonces a la vista la torpeza del panel de expertos –sobre todo de economistas– que participaban de los equipos de gobierno. Acostumbrados a la lógica empresarial según la cual basta con despedir al funcionario que no simpatiza con su lineamiento corporativo, las autoridades respondieron a la demanda social ya sea con autoritarismo "experto", así como con indiferencia, pero también con burla y hasta ironía. Sin embargo, como a la ciudadanía no se le puede despedir, cuando esta demanda se fue transformando en protesta, la única respuesta viable fue el despliegue militar y de las fuerzas de orden. Esta inoperancia ya se insinuaba con claridad en la medida de sitiar con grupos de Fuerzas Especiales el Instituto Nacional, colegio secundario símbolo de la tradición republicana chilena, cuyos estudiantes habían sistematizado sus protestas desde hacía ya algunos meses. La incapacidad de negociación o convencimiento ante los suspicaces adolescentes era un signo de la falta de sensibilidad social que se demostraba frente a las crisis. No



extraña entonces que el confundido presidente Sebastián Piñera haya usado la traumática retórica de la "guerra" para referirse al conflicto que tenía ante sus narices. Ello no sólo parece confirmar que, en términos políticos, los defensores de una política de sesgo económico solo son astutos y previsores si en la otra mano tienen la garantía y la escolta de la fuerza militarizada, sino que revela la axiomática y la racionalidad de la democracia como dispositivo bélico-político (Arancibia 2018).

Recuérdese que, al inicio del estallido social no hubo ningún intento por establecer mesas de diálogo o de buscar salidas que apelaran a la escucha y a la comprensión de la pugna, sino que la respuesta fue clara y rotunda: «Estamos en guerra». La supuesta lucidez directiva de los expertos daba paso al berrinche cuando se les exigía razones y fundamentos consistentes. Es en ese momento cuando los militares entraron en acción para contribuir a la dirección del país. La complicidad del binomio Chicago boys-Pinochet estuvo más presente que nunca en la gestión de la crisis política<sup>3</sup>.

Por otro lado, hasta ahora, la gobernabilidad en Chile parecía consistir en la indolencia ante lo que padecían otros. De este modo, los daños y padecimientos de las regiones resultaban invisibilizados ante lo que ocurría en Santiago, la capital. Pero en este caso, dicho centralismo tuvo un efecto inesperado: la gente de Concepción, Valparaíso, Iquique, Valdivia, Quintero y Petorca, entre muchas otras localidades, tuvo, cada cual a su manera, la experiencia de una política deficiente que se materializa en cuestiones cotidianas: endeudamiento, medio ambiente, transporte y vivienda. Por ello sintonizaron y se sumaron a lo que en ese momento ocurría en Santiago. Finalmente, el llamado estallido social no sería entonces una sorpresa, era cosa de atención y de tiempo. El funcionamiento de la democracia y su permanente recurso a su mitologema permiten comprender el sentido y la potencia de la revuelta del octubre chileno.

#### 6. Conclusiones

La democracia es un régimen mítico sobrevalorado si se atiende a la consecución efectiva de sus promesas fundacionales y legitimadoras. En el caso chileno, el mito democrático ha operado durante treinta años, ejerciendo su efecto de sacralización de la democracia. Un peritaje de política comparada a la experiencia democrática chilena exigiría examinar la brecha que existe entre sus enunciados y su operación efectiva. Es preciso —como expresan Mouffe o Rancière— exigir a los conceptos y principios democráticos que se verifiquen en su eficacia práctica.

Precisamente aquella brecha generada y administrada durante treinta años es lo que produce y desencadena el colapso democrático. Lo ocurrido en Chile durante octubre a

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> La relación entre democracia, capital y guerra ha sido lúcidamente atendida por Lazzarato (2019, 18-91), lo que podría contribuir a este punto.





diciembre de 2019 expresa la impugnación del «mitologema democrático». En efecto, durante 2020 —con Estado de Excepción mediante—se ha intentado restaurar la promesa y el mito de la democracia, operando como dispositivo para la preservación del orden social fundado bajo la égida de la dictadura. De la mano del sintagma de la transición, la democracia se ha vertebrado como la continuación de facto del orden social diseñado en dictadura. En ese sentido, la revuelta chilena de octubre parece concentrar el descontento hacia una serie de principios y condiciones forjadas durante décadas —querella que desde luego desborda ampliamente la coyuntura específica dispuesta por el gobierno de turno—. Octubre no es, entonces, un alzamiento sólo contra un gobierno, sino la puesta en cuestión de todo un sistema político, económico, social y cultural que acusó su quiebre y agotamiento.

Resulta evidente que la democracia chilena durante treinta años ha conservado una estrecha complicidad congénita y estructural con el modelo neoliberal (Harvey 2007; Klein 2007), el que finalmente ha incubado el descontento, el malestar y la rabia social. Por ello, resulta imprescindible interrogar y re-pensar la relación orgánica que existe entre democracia y capital. A nuestro entender, el capital es tan sólo un modo finito de la metafísica, y, a su vez, la democracia es un modo finito del capital (Arancibia 2019). Esto significa que —tal como sostenía Hayek (2008)—, según sea su necesidad, el capital puede agenciar o adoptar la forma jurídica de la democracia, pero también puede suspenderla, prescindir de ella y servirse de otras formas. Esto implica que la democracia es tan sólo un modo finito de ese otro modo finito. Ambos se encuentran actualmente en crisis. Como señalamos en la introducción, una amplia literatura ha elaborado esta crítica.

De esta manera, pensar el alzamiento de octubre implica pensarlo de modo situado en un plexo de relaciones amplias y complejas, sin reducirlo a un hecho aislado. De allí que examinar acuciosamente la experiencia democrática, implicaría atender también a su relación orgánica con el desarrollo y crisis del sistema capitalista mundial. Poner de manifiesto algunos aspectos específicos de este vínculo de la democracia chilena ha sido el propósito de este trabajo.

En coherencia con todo lo anterior, podríamos derivar dos líneas interrogativas en torno al «mitologema democrático»:

a) o bien lo que existe y ha existido en Chile los últimos treinta años sencillamente no es democracia, pues niega en la práctica lo que promete en el discurso (justicia, igualdad, dignidad, libertad). Cuestión que nos obligaría a pensar y crear —"ahora sí"—, una genuina y verdadera democracia (Abensour 1998) o bien b) —dado el vínculo orgánico entre democracia y capital—, en Chile efectivamente ha existido democracia real, y esto es todo cuanto ella puede. De modo que no habría que esperar ni exigir más de lo que ella es: un mitologema político como dispositivo de reproducción del patrón de acumu-



lación del capital. Cuestión que reconduce a pensar que, en torno a la axiología política declarada, la democracia se muestra impotente e incompetente, de modo que habría que imaginar-pensar otra figuración política, más allá del «mitologema democrático».

Ante este dilema, particularmente nos inclinamos a pensar lo segundo, precisamente porque la democracia ha estado ya durante siglos orgánica y materialmente comprometida con las relaciones de dominación y vejamen contra la vida (Arancibia 2016b). Precisamente, en advertencia de aquello, es preciso preguntarnos "¿quién es y quién ha sido el sujeto de esta democracia?" (Yuing 2020). Ante aquella pregunta nos hacemos sensibles a la argumentación que nos comparte Wendy Brown, pulsando por concebir otro agenciamiento político:

Es esta figura del sujeto que sigue brindando a la democracia una legitimidad indisputable. Pero, al mismo tiempo, el rostro blanco, masculino y colonial de este sujeto ha permitido y perpetuado las jerarquías, las exclusiones y la violencia que marcaron la democracia en toda su existencia moderna. Por lo tanto, existe una no-libertad evidente y quizá necesaria en el corazón mismo de la democracia. Ello sugiere que, si el sueño imperial de hacer de todos los seres humanos libres se materializara, no asumiría la forma de la democracia (Brown 2010, 61).

Preguntamos entonces ¿cuál es el semblante de aquel personaje que ha sido el sujeto, conductor y tributario hegemónico de estos procesos democráticos? Si antes hemos advertido el vínculo orgánico entre democracia y capital, cabría también interrogarnos por el carácter de clase que ha tenido desde su gestación la democracia chilena. Nos parece que, pese a las permanentes transformaciones y adaptaciones declaradas desde la transición —incluyendo las últimas concesiones de salvataje del modelo—, la democracia no ha logrado ser encarnada por aquellos sujetos y sujetas cuyo entusiasmo y potencia ciudadana está a la base de la revuelta de octubre, y tampoco por los amplios sectores de la sociedad que libraron la lucha contra la dictadura. A pesar de su retórica inclusiva, emancipatoria y filantrópica, finalmente la democracia terminó siendo un modelo de desarrollo y enriquecimiento para el gran capital, las élites y raleas privilegiadas de una sociedad estructuralmente injusta y desigual. Ahí radica, en buena parte, los asomos de desconfianza, descrédito y desencanto —cuando no el abierto rechazo—, frente a los hitos oficializados por las mismas élites y castas de la institucionalidad política, como el acuerdo por la paz y la redacción de una nueva constitución.

Ante este cuadro, lícito y razonable se torna volver a preguntar ¿Quién es el sujeto que conduce, hegemoniza y protagoniza estos procesos de re-fundación democrática? ¿Qué tan efectivos y reales son los procedimientos de participación ciudadana a través de los cuales se redactará la nueva constitución? ¿Qué tan sustantivas y profundas son las transformaciones reales y concretas que este nuevo mitologema permitirá? ¿Qué tan posible resulta transformar los axiomas económicos y políticos de la judicatura democrático



neoliberal, si ellos fueron instaurados y defendidos a sangre y fuego? ¿Qué posibilidades reales tiene la ciudadanía de darse su propia constitución en un escenario donde claramente las mismas castas políticas que han gobernado al servicio de los grandes poderes económicos vuelven a tomar el control obturando y asfixiando los espacios supuestamente democráticos? Finalmente preguntamos ¿y si este estratagema jurídico-político de legitimación de las élites gobernantes fracasara, qué otros posibles escenarios y vías de transformación política pudieran suscitarse? Estos problemas e interrogantes deberán examinarse con la evidencia de los hechos y los resultados. Los dados están echados, el mito democrático ha vuelto a trabajar.

#### Agradecimientos

Este artículo es parte del proyecto Fondecyt iniciación n°11190173 "Estudio de la categoría de «stásis» en la tragedia y democracia griega. Hacia una genealogía trágico-política de la democracia", a cargo de Juan Pablo Arancibia Carrizo y del proyecto Fondecyt iniciación n°11180085 "Biopolítica y racionalidad gubernamental: elementos para una renovación de los aportes de Foucault a la educación", a cargo de Tuillang Yuing Alfaro.

#### Referencias bibliográficas

Abélès, Marc (2008). Política de la supervivencia. Buenos Aires: Eudeba.

Abensour, Miguel (1998). La democracia contra el Estado. Buenos Aires: Ediciones Colihue.

Agamben, Giorgio (2004). Estado de Excepción. Buenos Aires: Ediciones Adriana Hidalgo.

- Anderson, C. y Y. V. Tverdova (2003). Corruption, Political Allegiances, and Attitudes Toward Government in Contemporary Democracies. *American Journal of Political Science*, 47(1), 91-109.
- Arancibia, J.P. (2006). De la biopolítica y el dispositivo del tribunal. De la policía y el tribunal. En M. E. Tijoux y I. Trujillo (eds.), *Foucault fuera de sí: deseo, historia, subjetividad* (pp.105-120). Santiago: Editorial Universidad Arcis.
- Arancibia, J.P. (2010). Biopolítica, liberalismo y muerte. En I. Cassigoli (ed.), *Biopolíticas del Sur* (pp. 337-355). Santiago: Editorial Arcis.
- Arancibia, J.P. (2011). El mito de la democracia: apuntes filosófico-políticos sobre el orden demoliberal en tiempos de bicentenario. En Carlos Ossa (ed.), *Escrituras del Malestar: Chile del Bicentenario* (pp. 171-193). Santiago: Ediciones Universidad de Chile.
- Arancibia, J.P. (2016a). Mitologemas de lo político: democracia y poder constituyente. *Revista Anales de la Universidad de Chile*, 10, 127-143. https://doi.org/10.5354/0717-8883.2016.43146



## Crisis y refundación del mito democrático: el octubre chileno, preguntas y tensiones Juan Pablo Arancibia Carrizo; Tuillang Yuing Alfaro

- Arancibia, J.P. (2016b). La obliteración de la política: democracia y racionalidad de la excepción. En J.P. Arancibia y C. Salinas (eds.), *Comunicación Política y Democracia en América Latina* (pp. 201-214). Barcelona: Ediciones Gedisa-Ciespal.
- Arancibia, J.P. (2018). Comunicación y democracia: conflictividad democrática y racionalidad de excepción. En H. Vera y J.P. Arancibia (eds), *Información, Democracia y cibersociedad: una mirada desde Chile* (pp. 163-188). Santiago: Centro de Estudios de Actualidad Nacional. Escuela de Periodismo. Universidad de Santiago de Chile.
- Arancibia, J.P. (2019). Gubernamentalidad demoliberal: la democracia como dispositivo de guerra (ponencia). En J. Arancibia (coordinador), *Excepción y guerra como principio planetario de gobierno. VII Coloquio Latinoamericano de Biopolítica*. Santiago de Chile.
- Arancibia, J. P., Yuing, T. (2019). Racionalidad comunicativa de la excepción. Editorial. *Re-Presentaciones, Investigación en Comunicación*, 12, 1-5. https://doi.org/10.35588/rp. v0i12.4322
- Arendt, Hannah (1998). Orígenes del totalitarismo. España: Editorial Taurus.
- Atria, Fernando (2013). Neoliberalismo con rostro humano. Santiago: LOM.
- Badiou, A. (2010). El emblema democrático. En G. Agamben et al., *Democracia, ¿en qué estado?* (pp. 15-23). Buenos Aires: Prometeo.
- Bobbio, Norberto (2003). El futuro de la democracia. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bringel, B., Pleyers, G. (2017). Protesta e indignación global. Los movimientos sociales en el nuevo orden mundial. Buenos Aires: CLACSO.
- Brossat, Alain (2008). La democracia inmunitaria. Santiago: Editorial Palinodia.
- Brown, Wendy (2010). Hoy en día, somos todos demócratas. En G. Agamben et al., *Democracia*, *i.en qué estado?* (pp. 53-65). Buenos Aires: Prometeo.
- Covarrubias, I. (2005). La globalización de la corrupción. Un efecto perverso de las transformaciones recientes en la política y la democracia. *Bajo el Volcán*, 5(9), 13-39.
- Eco, Umberto (2000). Tratado de semiótica general. Barcelona: Lumen.
- Esposito, Roberto (1996). Confines de lo político. Madrid: Editorial Trotta.
- Foucault, Michel (2006). *Nacimiento de la Biopolítica. Curso en el Collège de France 1977-1978*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Habermas, Jürgen (1999). *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Hardt, M., Negri, T. (2002). Imperio. Buenos Aires: Paidós.
- Harvey, David (2007). Breve historia del neoliberalismo. Madrid: Akal.
- Hayek, F. (2008). Camino de servidumbre. Madrid: Unión Editorial.



## Crisis y refundación del mito democrático: el octubre chileno, preguntas y tensiones Juan Pablo Arancibia Carrizo; Tuillang Yuing Alfaro

- Jaramillo Gabanzo, N. J. (2010). Clase dirigente y corrupción política: 1837-1839 en la Nueva Granada. [Tesis de Maestría]. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, Bogotá, Colombia.
- Klein, Naomi (2007). *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*. Buenos Aires: Paidós.
- Lazzarato, Maurizio (2019). Le capital déteste tout le monde. Fascisme ou révolution. París: Éditions Amsterdam.
- Lechner, Norbert (1988). Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política. Santiago: FLACSO.
- Lefort, Claude (1990). La invención democrática. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Levitsky, S., Ziblatt, D. (2018). How Democracies Die. New York: Crown Publishing.
- Linz, J. (1988). Legitimacy of Democracy and the Socioeconomic System. En Mattei Dogan (ed.), *Comparing Pluralist Democracies* (pp. 64-112). Boulder: Westview Press.
- Macpherson, Crawford (2003). La democracia liberal y su época. Madrid: Alianza Editorial.
- Mayol, Alberto (2012). El derrumbe del modelo. La crisis de la economía de mercado en el Chile contemporáneo. Santiago: LOM.
- Mouffe, Chantal (1999). El retorno de lo político. Barcelona: Editorial Paidós.
- Moulian, Tomás (1997). Chile actual: anatomía de un mito. Santiago: LOM.
- Mounk, Yascha (2018). The People vs Democracy. Massachusetts: Harvard University Press.
- Nancy, Jean-Luc (2001). La comunidad desobrada. Madrid: Arena Libros Editores.
- Nancy, Jean-Luc (2009). La verdad de la democracia. Buenos Aires: Amorrortu.
- Pinochet, Augusto (1977). Nueva institucionalidad en Chile. Discursos de S.E. el Presidente de la República General de Ejército D. Augusto Pinochet Ugarte. [Santiago: Editor no identificado].
- Ramírez, C., Yáñez-Urbina, C., Salinas, I. (2019). Chile, la democracia se acabó: crisis institucional en el 18-O. *Re-Presentaciones, Investigación en Comunicación*, 12, 6-28. https://doi.org/10.35588/rp.v0i12.4317
- Rancière, Jacques (1994). En los bordes de lo político. Santiago: Editorial Universitaria.
- Rosanvallon, Pierre (2007). *La contrademocracia. La política en la era de la desconfianza*. Buenos Aires: Editorial Manantial.
- Rosanvallon, Pierre (2009). La legitimidad democrática. Buenos Aires: Editorial Manantial.
- Rosanvallon, Pierre (2011). La sociedad de los iguales. Madrid: RBA ediciones.
- Ruiz Schneider, Carlos (1993). Seis ensayos sobre teoría de la democracia. Santiago: Ediciones Universidad Andrés Bello.
- Runciman, David (2018). How Democracy Ends. London: Profile Books Ltd.



## Crisis y refundación del mito democrático: el octubre chileno, preguntas y tensiones Juan Pablo Arancibia Carrizo; Tuillang Yuing Alfaro

Salazar, G., Pinto, J. (1999). Historia contemporánea de Chile, vol. 1. Estado, legitimidad y ciudadanía. Santiago: LOM.

Thayer, Willy (1996). La crisis no moderna de la universidad moderna. Santiago: Cuarto Propio.

Tocqueville, Alexis (1984). La democracia en América, vol. II. Madrid: Editorial Sarpe.

Todorov, Tzvetan (2017). Los enemigos íntimos de la democracia. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Touraine, Alain (2006). ¿Qué es la democracia? México: Fondo de Cultura Económica.

Traverso, Enzo (2001). El totalitarismo. Historia de un debate. Buenos Aires: Editorial Eudeba.

Yuing, T. (octubre de 2020). ¿Qué pueden las masas? Notas sobre la noción de Hoi Polloi y sus desafíos para la democracia (ponencia). En J. Arancibia (Coordinador), Stásis, tragedia y democracia griega. Seminario de Investigación Fondecyt, Universidad de Santiago de Chile. Santiago de Chile.

Waissbluth, Mario (2010). Se acabó el recreo. Santiago: Debate.

Wolin, Sheldon (2008). *Democracia S.A. La democracia dirigida y el fantasma del totalitarismo invertido*. Buenos Aires: Editorial Katz.

Revista de Humanidades de Valparaíso, 2021, No 17, 115-143 DOI: https://doi.org/10.22370/rhv2021iss17pp115-143 Sección Monográfica / Monographic Section

# Espacio y territorio como categorías para la comprensión del tiempo presente: emergencia teórica y renovación conceptual a propósito del octubre chileno – 2019

Space and Territory as Categories for Understanding the Present Time: Theoretical Emergence and Conceptual Renewal Regarding the Chilean October – 2019

Carla Marchant Santiago\*; Yerko Monje-Hernández\*\*

\*Instituto de Ciencias Ambientales y Evolutivas, Universidad Austral de Chile – Laboratorio de Estudios Territoriales UACh – Núcleo de Estudios Interdisciplinarios en torno a la Desigualdad y Derechos Humanos UACh carla.marchant@uach.cl

\*\*Instituto de Historia y Ciencias Sociales, Universidad Austral de Chile –
Laboratorio de Estudios Territoriales UACh – Núcleo de Estudios Interdisciplinarios
en torno a la Desigualdad y Derechos Humanos UACh
yerko.monje@uach.cl

#### Resumen

El ciclo de movilización iniciado en octubre de 2019 representó un momento crucial en la trayectoria democrática chilena. Lo que se inició como una protesta por el alza de 30 pesos chilenos en el Metro de Santiago, rápidamente tomó tintes de movimiento nacional, cuando las demandas puntuales se transformaron en una crítica sistémica y estructural de la conformación democrática, constitucional, política, económica, social y cultural heredada desde la dictadura. Este despertar social de octubre, no solo implicó transformaciones asociadas al plano de la vida material, sino también cambios en torno a las herramientas conceptuales y teóricas que son utilizadas para la comprensión de los fenómenos sociales desde los espacios de ejercicio intelectual, como las universidades. Ejemplos de esas categorías son precisamente el espacio y territorio, conceptos que a partir de la década del noventa,



Received: 11/11/2020. Final version: 05/05/2021

elSSN 0719-4242 - © 2020 Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso

This article is distributed under the terms of the

Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Internacional License

© CC BY-NC-ND

con sostenidos y crecientes movimientos socioambientales, se instalaron en el repertorio de demandas populares, vislumbrando con fuerza una de las consignas de las protestas de octubre: la defensa de los territorios como espacios para la vida. A partir de ello, se propone un recorrido en dos dimensiones; primero un debate conceptual teórico desde la tradición geográfica y, por otro lado, una aproximación histórica de la emergencia de la categoría en la historia reciente chilena, con el interés de comprender una dimensión socio-territorial e histórica de lo acontecido en octubre de 2019.

Palabras Claves: geografía, historiografía, interdisciplinariedad, sociedad, naturaleza.

#### **Abstract**

The mobilization cycle that began in October 2019 represented a crucial moment in the Chilean democratic trajectory. What began as a protest for the rise of 30 Chilean pesos in the Santiago Metro, quickly took on national demand as the horizon exceeded that specific bid, and became a systemic and structural criticism of the democratic institutions and the constitutional, economic, social and cultural structure inherited from the dictatorship. This social awakening in October not only implied transformations associated to material life. Also the conceptual and theoretical tools that were used to understand social phenomena from spaces of intellectual exercise. such as universities were modified. One of these categories is precisely space and territory, which from the nineties with supported and growing socio-environmental movements, was installed in the repertoire of popular demands. A dimension that was also strongly glimpsed in the October protests: the defence of territories as spaces for life. Based on this, a two-dimensional journey is proposed, first a theoretical conceptual debate and on the other hand a historical approach dealing with the emergence of the concept in recent Chilean history, with the interest of understanding a socio-territorial and historical dimension of what happened in October 2019.

**Keywords:** geography, historiography, interdisciplinarity, society, nature.

## 1. Introducción

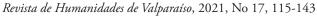
El despertar de octubre de 2019 en Chile, puede considerarse un evento catártico que ha llegado para derrumbar gran parte de las certezas que como sociedad habíamos construido sobre lo que somos, cómo nos desarrollamos y vinculamos a través del pacto social. Las razones del denominado "estallido social" son múltiples y dan cuenta de una serie de desequilibrios normativos que el modelo neoliberal provoca en todas las aristas de la



vida social (Mayol 2019)¹. Este es un desafío no menor, ya que implica afrontar nuestras debilidades, abrazar el cambio y estar dispuestos a la transformación de nuestras prácticas. Desde la reflexión académica, este proceso supone también una profunda revisión a la manera en que las diferentes Ciencias Sociales han intentado comprender e interpretar la realidad. En tal sentido, este trabajo busca plantear algunas reflexiones que permitan avanzar en el desarrollo de ensamblajes teóricos que faciliten la integración y dialogo entre categorías conceptuales que, normalmente, se han presentado como líneas paralelas, con escasas posibilidades de interceptarse durante gran parte del siglo XIX y XX, salvo algunos momentos específicos. Nos referimos al binomio tiempo y espacio, representados como objeto de estudio de la Historia y la Geografía respectivamente.

Proponemos que, gracias a la renovada valorización de la estrecha relación temporalidad – espacialidad (Aliste y Núñez 2015), iniciada y materializada en los aportes de una creciente incorporación de estudios territoriales desde las Ciencias Sociales, es posible y deseable ampliar nuestras categorías de análisis, promoviendo un diálogo interdisciplinar que en algún momento tuvo un incipiente lugar. Desarrollaremos estas ideas a partir de una lectura de los movimientos sociales vinculados a problemáticas socioambientales del sur de Chile y cómo las demandas de estos espacios rurales se visibilizan y aúnan en el estallido social de octubre de 2019. Consideramos que un evento como este, requiere de una interpretación que de cuenta sobre cómo las espacialidades rurales, en tanto producciones socioculturales variables y marcadas por el paso del tiempo, han vivenciado y experienciado los efectos de la implementación del modelo neoliberal, que llevaron al mayor levantamiento popular de los últimos 30 años. En este sentido, cabe preguntarse ¿cómo se han plasmado las categorías de espacio y territorio en el análisis de los conflictos medioambientales recientes en Chile? ¿Han contribuido estos movimientos, surgidos desde problemáticas localizadas en los espacios rurales, a visibilizar la necesidad de revisitar las categorías socioespaciales para su comprensión? ¿Cómo se materializaron las demandas de los espacios rurales en el estallido de octubre? ¿Qué caminos se abren a partir de este momento histórico?

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> La producción académica en torno al estallido social de Chile es variada y extensa. En este sentido, y para no desviar el argumento principal de este trabajo, recomendamos al lector revisar los trabajos del sociólogo Alberto Mayol (2019) y del periodista Óscar Contardo (2019), quienes describen en profundidad las diversas aristas de la crisis social, las que pueden agruparse en dos grandes temas: la deslegitimación de la clase política y de las instituciones y por otro lado, las consecuencias lógicas del repliegue excesivo del Estado en su rol de garante de derechos sociales indispensables para la vida, como la educación, salud y previsión social. La combinación de estos elementos ha provocado la generación del denominado "malestar social", el cual es abordado por los autores desde diversos puntos de interés.





# 2. El espacio. Un breve recorrido temporal sobre esta categoría geográfica por excelencia

En la construcción epistemológica de la disciplina geográfica, la concepción del espacio ha sido un aspecto central de la discusión, lo que ha significado la generación de una tradición de pensamiento rica, diversa y hasta cierto punto, de marcos teóricos contradictorios. Durante la Edad Moderna, el espacio y la naturaleza eran consideradas dimensiones estáticas de la existencia humana (Ramírez y López 2015). Asimismo, el trabajo de filósofos como Immanuel Kant y de naturalistas como Alexander von Humboldt, fue fundamental para posicionar a la Geografía como una disciplina eminentemente fisica, cuya misión fue constreñida a "realizar la descripción física del mundo, ofreciendo un cuadro de lo que coexiste en el espacio, de la acción de las fuerzas naturales y de los fenómenos que estas producen" (Ortega-Valcárcel 2000,129). Este enfoque situaba al espacio como contenedor y soporte del paisaje, el cual era comprendido como producto de una interacción de los elementos físicos como el relieve, la geomorfología, el clima, el suelo y la vegetación (Vargas 2012). Estas ideas naturalistas influyeron también en el proyecto de desarrollo de la 'Antropogeografía', encarnada en el pensamiento del geógrafo y zoólogo alemán Friedrich Ratzel, quien señalaba influenciado por los postulados del determinismo, que el ser humano y las sociedades son un objeto del medio natural y que su evolución debe explicarse en función de las circunstancias geográficas exteriores (Gómez 2006). Es así como la institucionalización de la disciplina, en el último cuarto del siglo XIX se realizaría con una noción de espacio restringido a la condición de lo material (Ortega-Valcárcel 2000).

Una voz disidente de esta visión fue representada por el geógrafo anarquista francés Élisée Reclus, quien planteó la idea de un espacio visto no solo como componente físico, sino un elemento de acción combinada con las personas que construyen su espacio (Vargas 2012; Quesada 2015). A él se sumarían otros geógrafos franceses como Paul Vidal de La Blache, quien a fines del siglo XIX propuso el concepto de región como unidad espacial, donde el espacio general está formado por 'unidades espaciales' funcionales, que tienen características homogéneas, propias y únicas. Esta reflexión será abordada por el historiador Lucien Febvre (1970a [1922]), quien la denominó como posibilismo y permitió el surgimiento de un renovado diálogo entre la Geografía y la Historia, a través del desarrollo de la "Escuela de los Annales", corriente historiográfica que acercó además su quehacer a otras Ciencias Sociales, como la Sociología, integrando métodos y enfoques e interesándose por los procesos y las estructuras sociales a partir de preguntas por resolver, interpretando dichos procesos, incluyendo sus propios conceptos y subjetividad.

Sin embargo, el enfoque y tratamiento cientificista de la categoría espacial predominaría, perdurando hasta la primera mitad del siglo XX, refrendado principalmente por las ideas del Círculo de Viena, movimiento creado por Moritz Schlick en 1929 que abogaba por la concepción científica del mundo, la relevancia de la evidencia empírica y la construcción de teorías que permitieran contribuir al conocimiento científico universal. Lo



anterior reforzó y contribuyó a la consolidación del paradigma positivista, caracterizado por la lógica matemática y exactitud que aspiraba a una concepción de la Geografía como una "ciencia de la organización del espacio" (Gómez 1979). Esto se debe principalmente a la influencia de los modelos espaciales sugeridos a principios del siglo XIX por el economista alemán Johann Von Thünen, quien desarrolló en 1826 una teoría para entender y organizar el crecimiento de las ciudades, la relación campo-ciudad y la especialización de la producción a su alrededor. Posteriormente, diversos geógrafos y escuelas acogieron este enfoque y los principios de la economía espacial desarrollada por Christaller (1933) y Losch (1940), quienes presentan la Geografía como la matemática del espacio, concebido este como homogéneo e isotrópico.

Ya en la segunda mitad del siglo XX, y gracias al debate producido por la obra *Excepcionalismo en Geografia* de Fred Schaefer – que según Capel planteó con claridad la mayor parte de los problemas epistemológicos de la disciplina (1971, 10 y ss.) – , fue posible que se produjera un cambio paradigmático, con el trabajo de las más destacadas figuras de la Nueva Geografia.. Principalmente, Schaefer cuestionó el carácter descriptivo y enfocado a las clasificaciones de la disciplina e hizo un llamado a la Geografía a adaptarse a métodos verdaderamente científicos y originales, que permitieran avanzar hacia la generación de leyes generales. Lo anterior consolidaría la relevancia del paradigma del análisis espacial, el que fue fructíferamente adoptado en las escuelas anglosajonas de Geografía. Según Peter Haggett (1994), uno de los más destacados representantes de esta corriente, los geógrafos se abocaron a identificar estructuras espaciales tales como los flujos, las redes, los nodos, las jerarquías y a explicar fenómenos como la difusión espacial.

Ya en la década de 1960, el predominio de esta visión cuantitativa del espacio y del rol de la Geografía, será objeto de una fuerte crítica por parte de algunos geógrafos que argumentarán la obsolescencia de estos planteamientos, especialmente por su incapacidad de capturar la dimensión humana, fundamental para comprender los fenómenos de la superficie terrestre (Ramírez y López 2015). Además se criticaba la incapacidad de este enfoque de generar cambios, tanto en la sociedad, como a nivel científico. Estos cuestionamientos provenían principalmente de nuevas corrientes epistemológicas, como las geografías radicales, principalmente marxistas y humanistas, quienes abogaban por la necesidad de un mayor compromiso social de la disciplina en su rol de denunciar las situaciones de desigualdad que aquejaban a la humanidad de la postguerra. Asimismo, según Ramírez y López (2015), en la corriente marxista, la visión social del espacio como parte de la impronta que la producción económica deja en el mismo, es parte fundamental de su desarrollo y comprensión. Igualmente, se incorpora la concepción del espacio social producido por las relaciones sociales, y también las relaciones entre la sociedad y la naturaleza. Esta última incluye tanto la naturaleza prístina, como la naturaleza transformada por el trabajo humano o segunda naturaleza, según lo planteara el geógrafo Neil Smith (1984). Por otro lado, Hiernaux y Lindón (2006), señalan que la crítica apuntó al hecho de que los procesos sociales generan una impronta en el espacio y, por ende, la concepción



de espacio como reflejo de las relaciones sociales, es sin duda su corolario de la totalidad del mismo. Esta relevancia de la vinculación a la dimensión temporal es también reflejada en el planteamiento de Doreen Massey, geógrafa británica, quien señala que, bajo la lógica positivista, los análisis estaban fuera de la historia y de la organización social de las cosas y por sobretodo, que no existía una diferenciación geográfica en los planteamientos, debido a que no hay solamente procesos espaciales, sino que son "procesos sociales que operan sobre el espacio" (1985, 11).

Asimismo, influyen en esta crítica, el acercamiento de geógrafos urbanos al trabajo de filósofos como Henri Lefebvre (1969), quien debate en su obra fundamental *El derecho a la ciudad*, sobre el espacio urbano, las ciudades y la excesiva importancia dada a estas por el capitalismo en el siglo XX y por el Estado en la reconstrucción de postguerra. Esta crítica permitirá también transitar a la Geografía hacia la comprensión del espacio desde una perspectiva social y también de producción (Lefebvre 1974), permitiendo incorporar algunas ideas clave que promovieron un cambio de enfoque, como la consideración del espacio de manera inseparable de la práctica social. Esta idea fue acogida y profundizada por David Harvey, geógrafo británico considerado uno de los principales exponentes de la corriente marxista en la disciplina y que ha desarrollado una prolífera producción académica orientada al debate de las categorías geográficas, especialmente representadas en su concepción de construcción social del espacio y el tiempo. En este sentido, Harvey se refiere al espacio como una categoría dinámica, variable, señalando además que:

Diferentes sociedades construyen concepciones muy específicas del espacio y del tiempo. Más aún, la manera verdadera de construir el espacio y el tiempo es muy importante para mirar cómo nosotros, en nuestras circunstancias contemporáneas, estamos construyendo y sosteniendo ciertas nociones de espacio y de tiempo en detrimento de otras... las medidas de espacio y de tiempo, que hoy tratamos como condiciones naturales de la existencia, fueron de hecho productos históricos de un conjunto muy particular de procesos históricos específicos alcanzados dentro de un tipo de sociedad determinada. (1994, 2)

Al respecto, Castree (2011) señala que para Harvey, la naturaleza del espacio está en la práctica humana, rechazando la existencia de un espacio polarizado o en binomio, proporcionándole así una dimensión de "momento activo" en los problemas humanos. Por otro lado, el tratamiento del espacio desde la visión humanista, encontró sus fundamentos en la Fenomenología y el Existencialismo, aportando por esta vía, la dimensión subjetiva al estudio de la problemática espacial, considerando para su definición sentimientos y emociones. En esta línea, destaca la obra del geógrafo chino-estadounidense Yi Fu Tuan (1979), quien señala la relevancia de la experiencia en el estudio del espacio y de los sentimientos espaciales, los cuales se construyen a partir de las sensaciones, de la percepción y las concepciones. Con ello, se reafirma el carácter singular del espacio y sus



procesos. Esta interpretación contrastaría con la idea de un espacio abstracto y matemático y alejado de la experiencia, por lo cual, los geógrafos humanistas incursionaron en el desarrollo del concepto de lugar, impulsando un camino propio que permitiera reconocer esta singularidad.

Finalmente, cabe destacar la visión posmoderna del espacio, impulsada en la década de los ochenta, como un cuestionamiento a la promesa de transformación y liberación que la modernidad capitalista ofreció y no cumplió. Además en este periodo se realza la idea que el espacio se había subyugado al tiempo (Ramírez y López 2015). Estas reflexiones fueron iniciadas por la Escuela de Frankfurt y se extenderían en la segunda mitad del siglo XX, existiendo múltiples posturas y visiones sobre cómo definir y abordar las categorías de tiempo y espacio, desde la configuración espacial del poder y sus discursos, representada por Foucault (2010), o el giro culturalista del espacio representado por Edward Soja (1980; 1989) en su trialéctica del espacio (espacialidad – temporalidad – socialidad) o la visión del espacio como flujos y la sociedad de la información representada por Castells (1997).

Para concluir este breve recorrido sobre la evolución de la categoría de "espacio", cabe destacar el aporte desde la Geografía latinoamericana crítica realizado por el geógrafo brasileño Milton Santos, quien es un referente al momento de instalar una corriente epistemológica desde el sur del mundo. En su obra *La naturaleza del espacio* (1996), Santos señala que tiempo y espacio son dimensiones separadas, aunque de formas específicas, la técnica, (es decir el método para analizarlas) las une. Asimismo, asume como homólogos los conceptos de espacio y territorio y define el espacio como:

Un conjunto de fijos y flujos. Los elementos fijos, fijados en cada lugar, permiten acciones que modifican el propio lugar, flujos nuevos o renovados que recrean las condiciones ambientales y las condiciones sociales, y redefinen cada lugar. Los flujos son un resultado directo o indirecto de las acciones y atraviesan o se instalan en los fijos, modificando su significación y su valor, al mismo tiempo que ellos también se modifican. (2000, 53)

Esta breve exposición sobre los enfoques que se han desarrollado desde la Geografía, principalmente en el contexto de la modernidad para comprender el espacio, nos invita a retomar esta categoría dinámica, que se ha construido y resignificado con el paso del tiempo y especialmente desde el inicio de la posmodernidad, cuando se diversifican las interpretaciones. En este sentido, en palabras de Ortega-Valcárcel "el espacio geográfico representa una elaboración o construcción específica de esa dimensión social, es decir el objeto de la Geografía" (2020, 339). De igual forma lo plantea Rogério Haesbaert (2010), señalando que el espacio es la categoría esencial en la "constelación geográfica de conceptos" (espacio - región - territorio), y que por tanto la Geografía es la disciplina enfocada en la dimensión espacial de la sociedad.



Ahora bien, el llamado giro territorial de las Ciencias Sociales (Capel 2016), nos obliga a reflexionar brevemente sobre el desarrollo y evolución de las categorías utilizadas. ¿Cómo transitamos entonces, de la aplicación de la categoría de "espacio" a la de "territorio"? De acuerdo con Ramírez y López (2015), la categoría de territorio no tiene una tradición histórica en la filosofía y su desarrollo se ha asociado principalmente al campo de los trabajos de la geografía política o de la política propiamente tal, al referir principalmente a la creación de estados nacionales y la definición de fronteras. Esta acepción de delimitación y apropiación de la superficie terrestre transforma al territorio en una categoría mucho más concreta y particular que la de espacio; al mismo tiempo, es más especializada, ya que vincula a la sociedad con la tierra y la naturaleza, pero no desde su apariencia o representación, sino desde su apropiación, uso o transformación y alude tanto a una perspectiva política y cultural. Por ello ha sido más utilizada en las ciencias sociales de corte más crítico, para superar los dilemas de las concepciones tradicionales del espacio que hemos destallado anteriormente.

Sin embargo, sin entrar necesariamente en un amplio debate sobre las diferentes acepciones de uso de la categoría 'territorio', es importante señalar que George (2004) en su diccionario de Geografía Humana, identifica ocho formas de utilizarlo, a saber: (i) desde el análisis espacial como un espacio excepcional, no comparable; (ii) como sinónimo de espacio y por tanto como término intercambiable; (iii) como sinónimo de lugar y en esta acepción como oposición a lo global; (iv) como una construcción intelectual abstracta, el referido a la dimensión real del espacio socializado; (v) como un espacio delimitado y controlado; (vi) como concepto relacionado con la conducta animal y en este sentido vinculado al dominio del espacio; (vii) como espacio apropiado, relacionado a la identidad y (viii) como una periodización histórica.

En el contexto de la reflexión que este trabajo busca realizar, consideramos adecuado pensar en espacio y territorio como sinónimos, si lo entendemos en los términos de la propuesta de Raffestin (1986) quien define el territorio como un espacio transformado por la acción humana, reafirmando su importancia como objeto de estudio de la geografía social. A nuestro entender, esta definición permite, además, concebir al territorio como "un eje a partir del cual podrían plantearse adecuadamente ciertos problemas y estimular la colaboración interdisciplinaria" (Capel 2016, 1), en este caso un dialogo entre Historia y Geografía. Es así como cabe preguntase ¿cómo se están reencontrando las categorías de espacio y tiempo en la producción académica en este contexto de revalorización de la dimensión territorial? ¿Cómo se operativiza esta nueva visión? Y más aún ¿cómo está ocurriendo este proceso, en torno al abordaje de problemáticas del espacio rural chileno?



# 3. Espacio – tiempo: un reencuentro necesario para comprender la complejidad de lo social

Si bien parece obvio indicar la interacción entre espacio y tiempo para la comprensión de los fenómenos sociales en un plano actual y de largo plazo, de cierta manera el auge de trabajos interdisciplinares que ponen en el centro las dinámicas espaciales y sociales, pueden crear la ilusión de cierta novedad en las unidades de análisis. Sin embargo, la interacción de estas dos categorías, recoge un amplio debate que fácilmente puede remontarse varias décadas atrás como se aprontó en el apartado anterior. Desde una impronta de carácter historiográfica, resultan claves las propuestas sobre tiempo y espacio que han presentado dos corrientes fundamentales como el marxismo (británico, sobre todo) y la Escuela de los Annales, cuyas reflexiones versan con fuerza sobre la interacción precisamente entre la Historia y Geografía, como parte de un mismo problema en torno a la comprensión de los fenómenos sociales. Por tanto, instalado en estas reflexiones, no resulta extraña la invitación que haría Lucién Febvre en *Combates por la historia* (1970b [1953]) para que los historiadores asuman las multidimensionalidades del quehacer investigativo.

Considerando lo anterior, la idea de tiempo y más precisamente del *tiempo histórico*, ha resultado también un problema en sí mismo para la comprensión de los fenómenos sociales. Marc Bloch, en su obra *Apología para la Historia o el oficio del historiador* (1996 [1949]), ya planteaba que no basta con comprender la Historia como el estudio de la humanidad, sino que debía complementarse con la salvedad que es el estudio de los fenómenos humanos en el tiempo. Aunque hoy nos parezca un detalle menor, esta afirmación recogió una noción del tiempo de carácter complejizada, dinámica y móvil, y profundamente contestataria al positivismo instalado desde las universidades que cultivaban la disciplina de manera mayoritaria.

Es menester indicar que antes de la profesionalización de la Historia en el Siglo XIX en occidente, existieron múltiples y variados debates en torno a la idea del tiempo histórico y sus ciclos (Aurell, Balmaceda, Burke y Soza 2013; Iggers 2012). Por ejemplo, en la época clásica con las reflexiones históricas de los primeros cultivadores del saber/pasado como Heródoto de Halicarnaso, Polibio y Luciano de Samósata por nombrar algunos destacados, existía una concepción del tiempo como un elemento cíclico, por el cual el estudio del pasado tomaba un rol pedagogizante en la medida que se instala a la Historia como una maestra de la vida, en términos de Cicerón. Sin embargo, a partir del siglo V esta idea del tiempo histórico cíclico cambia con la hegemonía cultural del cristianismo, instalándose la idea de un tiempo lineal, con un inicio y final dado en los tiempos de Dios. Siglos más tarde, con el cultivo de una perspectiva racionalista moderna, Giambattista Vico (2006 [1725]) comprendería el tiempo histórico como una conjunción de ambas tradiciones, otorgando un sentido de proyección eterna, pero con ciclos, dotando de un sentido de espiral al tiempo histórico.



Más allá de las diferencias y semejanzas entre estas concepciones del tiempo, resulta interesante que tanto en las antiguas visiones de una primera etapa de sistematización del pensamiento histórico, y la visión profesionalizada de la historiografía, el tiempo estaba asociado a lo humano, por tanto, también su acción y comprensión (Bloch, 1996 [1949]). Sin embargo, en una segunda generación de la Escuela de los Annales, con Fernand Braudel y la insigne obra "El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II" (2019 [1949]), la idea del tiempo histórico es transformada y reconocida en una triple dimensionalidad, que instalaba la asociación de tiempo y la acción humana como una parte más de la ecuación, presentando un tiempo de *larga duración* que incluye los tiempos de la espacialidad y la Geografía, uno de mediano plazo asociado a las coyunturas sociohistóricas y finalmente la corta duración o el acontecimiento, que instalaría en ese plano a la historiografía positivista de lo factual, memorística y centrada en personajes.

Precisamente este trabajo instalaría un afán revolucionario en las investigaciones historiográficas e inclusive geográficas con la referencia a grandes clásicos de aquella disciplina como Paul Vidal de La Blache. Sin embargo, a pesar de su importancia e influencia en el pensamiento histórico y del tiempo como categoría de análisis, paulatinamente la influencia del marxismo británico fue instalando un acento puesto en los sujetos y colectivos sociales, que, si bien no desconocía elementos como la materialidad de la historia, daría una impronta social entendida como experiencia vivida, a los estudios historiográficos que hasta hoy es posible pesquisar.

Recientemente la idea de tiempo histórico ha vuelto a reconocer la pluralidad de sus dimensiones a partir de dos elementos. El primero de ellos orientado a una impronta interdisciplinar que rescata de cierta manera la tarea e invitación realizada por los *Annales* para la comprensión de los fenómenos sociales y económicos. Por otra parte, la puesta en valor de la materialidad y el espacio de lecturas teóricas que recogen una economía política profundamente espacializada, tal como hemos destacado en un primer apartado de esta reflexión, a propósito de la categoría de espacio y territorio.

Precisamente en torno al espacio, tal como plantean Aliste y Núñez (2015), a pesar de los casos destacados, durante gran parte del siglo XIX y XX primó una concepción del tiempo como dinámico y el espacio como inerte, lo cual consideramos contribuyó a desatender esta categoría en los análisis realizados desde las Ciencias Sociales, disociando el espacio del tiempo y sobrevalorando únicamente esta última categoría. En el caso chileno, la misma Geografía abrazó sin mayores cuestionamientos el paradigma positivista decimonónico, acercando su quehacer hacia las ciencias naturales, tendencia que calaría hondo en el quehacer de los geógrafos que colaboraron a la institucionalización de la disciplina en el país (Quiroz y Narváez 2014). Esto se acentuaría aún más en la década de los setenta, cuando debido a la dictadura cívico militar, la Geografía chilena, se alejaría aun más de las Ciencias Sociales y de su rol de indagación de problemáticas sociales y humanas. Sin embargo, a partir de la década de los noventa, esta tendencia se ha revertido, a partir del trabajo realizado en el ámbito de la geografía urbana por connotados



Espacio y territorio como categorías para la comprensión del tiempo presente... Carla Marchant Santiago; Yerko Monje-Hernández

geógrafos<sup>2</sup>, y en las últimas décadas, reforzada por la reflexión conjunta entre geógrafos e historiadores que han desarrollado de acuerdo con Aliste y Núñez la "idea de una espacialidad cuyo sentido surge desde una producción sociocultural que varía de acuerdo con las diversas épocas" (2015, 288).

Desde la historiografía, por ejemplo, a partir de la década del noventa se desarrollaron algunas agendas investigativas que problematizaron la espacialidad en relación con la experiencia de los colectivos. Perspectivas como la historia urbana con Armando De Ramón (1985; 2002) plasmarían la necesidad de comprender las dinámicas urbanas como fenómenos históricos, lo que más tarde sería entendido claramente desde los estudios urbanos con la rehabilitación de la tesis de Henri Lefebvre (1974). En esta misma línea, el trabajo de Sergio González (2015) desde la historia regional, también problematizaría desde la espacialidad su estudio sobre la triple frontera andina.

En la actualidad la relación entre tiempo y espacio ha recibido un nuevo impulso, desde la interdisciplinariedad del trabajo con la Historia, Geografía, Antropología y Economía, inclusive planteándose un nuevo enfoque o espacios de estudios asociados a un *giro territorial*. Ejemplos de aquello, se observan en los trabajos que abordan problemáticas territoriales medioambientales (Camus et al. 2016; Camus et al. 2017; Núñez, Aliste y Bello 2014; Aliste, Folchi y Núñez 2018; entre otros) cuyo centro recoge una doble dimensión, en el sentido de investigar una problemática específica, pero integrando las reflexiones conceptuales y teóricas. Por otra parte, desde la Historiografía también se ha entrado en este análisis con recientes publicaciones como las de Harambour (2019) y Almonacid (2020) que ponen en evidencia desde un afán histórico, la preocupación por los espacios del capital en distintos periodos del siglo XIX y XX, hasta la actualidad.

Esta producción académica nos permite abrir nuevas perspectivas en torno al abordaje que, desde este renovado vínculo entre la Geografía y la Historia, primeramente, pero también con otras Ciencias Sociales es posible desarrollar. Para ello la superación de los análisis disciplinares es fundamental, relevando la importancia de volver con más énfasis en el análisis del espacio a partir de sus procesos de significación histórica, realizados por las sociedades y abogando también por otros enfoques metodológicos.

#### 4. Los debates sobre el espacio, territorio y sociedad en la historia reciente chilena

Tal como hemos indicado en los apartados anteriores, el debate conceptual en torno al espacio y tiempo tiene una profundidad y tradición tan densa y extensa como su propio desarrollo disciplinar. Este devenir categorial evidentemente expresa una interrogación



<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Nos referimos a la línea de investigación sobre estudios urbanos impulsada por el geógrafo Patricio Larraín en el Instituto de Geografía de la Pontificia Universidad Católica de Chile en la década de los ochenta y noventa y al trabajo desarrollado posteriormente por Rodrigo Hidalgo, con su vasta producción sobre el estudio de la ciudad, desde la perspectiva geográfica y social.

abierta y amplia, no sólo desde una perspectiva filosófica, epistemológica e inclusive metodológica, sino que hace necesario recoger la propia historicidad de los espacios y territorios, para otorgar una impronta situada y profundamente histórica al debate. Como indica Aliste (2014) hoy más que nunca existe una necesidad por abrir campos analíticos, para reflexionar el modo en que construimos nuestras observaciones y la interpretación de la realidad observada. Lo anterior, especialmente en un momento histórico de cuestionamiento a las estructuras sociales, del cual las universidades y la producción de conocimiento no quedan aisladas.

En este sentido, se hace necesario comprender que el ejercicio de reflexionar a un nivel de carácter histórico/territorial no solo implica una revisión de fuentes y documentos como lectura mecánica de lo acontecido como *real pasado*. Como se hace evidente en corrientes asociadas a un trabajo de Historia del Tiempo Presente, Reciente o Contemporánea, el quehacer histórico e historiográfico se vislumbra como un productor y actualizador de la propia caja de herramientas con la que se interroga la realidad social, comprendiendo esto a un nivel metodológico y teórico. Por tanto, la reflexión categorial presentada, reconoce en el propio rescate de la historicidad de los espacios y territorios regionales, una actualización de las categorías otorgando la posibilidad de revitalizar y situar las teorías desde la propia reflexión histórica (Franco y Levín 2007; Sábato 2007; Illanes 2003; Aróstegui 2004; Almonacid 2020).

En concordancia a lo indicado, la dinámica histórica de los espacios y territorios arroja una profundidad y sustrato que ciertamente extiende una dinámica de *larga duración* (Braudel 2019 [1949]) cuyo análisis requeriría tratados y trabajos que superan este esfuerzo reflexivo. La relación entre espacio/territorio y la historia, supone un debate que instala en su centro elementos tan sustanciales como la propia diada sociedad y naturaleza, tan ampliamente desarrollada desde el marxismo, a un nivel de reflexión disciplinar geográfica e historiográfica. Ejemplo de lo planteado, lo podemos encontrar en el trabajo de Thomas Kublock (2012) quien presenta una reflexión contemporánea sobre la historia ambiental e historia social, cuya tesis da cuenta que a pesar del auge que han tenido los estudios sobre las dinámicas territoriales en la actualidad, es un debate que tiene una profundidad histórica tan amplia como los propios orígenes del capitalismo y más.

Ahora bien, considerando los horizontes de amplitud y profundidad que requiere el reconocimiento de la categoría de espacio y territorio, evidentemente en una dinámica reciente hay elementos que otorgan características propias al ciclo actual, cuyo auge está profundamente relacionado al llamado estallido social de octubre de 2019, periodo en el cual se evidenciaron tensiones y contradicciones que hace décadas acarreó el modelo de desarrollo neoliberal, y venían denunciando distintas comunidades en espacios y territorios regionales.

Tal como indican Postigo, Blanco y Chacón (2015) la atención de las Ciencias Sociales a los conflictos socioambientales, movimientos sociales y degradación ambiental



comienza a tener un desarrollo a partir de la década de 1970. Sin embargo, el auge de estas investigaciones está en pleno apogeo, instalando muchos de estos conflictos como novedad investigativa, a pesar de la extensión de su desarrollo cronológico. Por ejemplo, sería extraño presentar como un elemento reciente la defensa de los territorios ancestrales por parte de comunidades indígenas, cuando la espesura cronológica de esta contradicción puede arrojarse varios siglos atrás con facilidad. Por ello, a continuación de un criterio asociado a una historia reciente de estos conflictos ambientales, daremos un vistazo a momentos que nos parecen constitutivos y claves de las dinámicas sociales y geográficas recientes, cuyo impacto justifica la reflexión categorial que este trabajo busca instalar.

Con el propósito de comprender este debate en la historia reciente chilena, en los siguientes apartados se expondrá en torno a tres momentos fundamentales para identificar las dinámicas entre tiempo y espacio. El primero orientado al conflicto de la represa Ralco en el Alto Biobío como uno de los primeros desencuentros en transición democrática, que marcó la necesidad por constituir una institucionalidad ambiental en la regulación chilena. El segundo en torno al conflicto ambiental del Santuario del Río Cruces en la actual Región de Los Ríos, como un momento de cuestionamiento a esa regulación, por un lado, y de articulación ciudadana por otro. Y finalmente, se presenta el movimiento de "Patagonia Sin Represas" como un momento constitutivo de la instalación de la demanda socioambiental en la agenda nacional, en uno de los ciclos de movilización más activos en la historia reciente.

# 4.1. De Ralco (Alto Biobío) al Movimiento de Defensa por los Cisnes (Valdivia). Conflictos Socioambientales que sobrepasan la escala local

Tempranamente en la década del noventa, en conjunto con los procesos de democratización nacional tras la reciente finalización de la dictadura civil-militar de Augusto Pinochet, comenzaron a aflorar los primeros conflictos socioambientales en un marco de historia reciente. Rojas, Sabatini y Sepúlveda (2003) planteaban una irrupción de estos conflictos, en la medida que avanzaban los procesos de democratización en la sociedad chilena, y en paralelo a la profundización del modelo neoliberal que influyó en su agudización. No resulta extraño entonces, que en 1994 se creara la Comisión Nacional de Medio Ambiente (CONAMA) en paralelo al desarrollo de los Estudios de Impacto Ambiental (EIA) para proyectos de gran envergadura.

En una primera etapa de este breve recorrido histórico reciente, las tensiones de la matriz energética nacional se instalaron como un elemento en el debate público de este naciente ciclo de movilización. A decir de Blanco-Wells (2019), estos conflictos instalados



Espacio y territorio como categorías para la comprensión del tiempo presente... Carla Marchant Santiago; Yerko Monje-Hernández

en la denominada vida social de la energía<sup>3</sup> dan cuenta de una lógica contemporánea de las contradicciones entre sociedad y naturaleza, evidenciando con fuerza las denominadas tensiones del modelo económico que se hacían evidentes ante la posibilidad de retomar ciertas dinámicas de protesta en la década del noventa, que evidenciarían las luchas por el espacio y territorio como eje central, especialmente en aquellos ligados a proyectos energéticos, como fue el caso de Ralco en Alto Biobío.

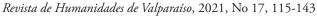
Reconociendo que la hidroelectricidad ha sido un componente principal de la matriz energética de Chile desde finales del siglo XIX, Höhl (2018) indica que el conflicto de Ralco se perfiló como uno de los principales capítulos sobre esta dimensión en la historia chilena. Siguiendo lo planteado por Bauer en Höhl (2018) la construcción de la represa Ralco causó controversias a nivel internacional acerca de derechos ambientales e indígenas en Chile, aprontando sin duda, una inflexión en la espacialidad y territorialidad del conflicto social.

Ralco fue un proyecto hidroeléctrico (central hidroeléctrica) impulsado por ENDE-SA - otrora estatal Empresa Nacional de Electricidad S.A. privatizada en dictadura - en un marco de una política de desarrollo energética profundamente centralista, urbanizada y entregada al mercado energético nacional y mundializado en términos de capital. El proyecto está ubicado en la comuna de Alto Biobío, 120 kilómetros al sureste de Los Ángeles, en los límites de la Región del Biobío y la Araucanía, en pleno territorio pewenche. Esta iniciativa vislumbró rápidamente las tensiones y disputas del espacio y territorio entre las comunidades, Estado y empresas. Con una inversión total que superó los 490 millones de dólares, Ralco puso rápidamente en una encrucijada a la reciente institucionalidad ambiental, en paralelo a la promulgación de una criticada Ley Indígena y formación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena – CONADI. En 1994 ENDESA presenta de manera voluntaria un estudio de impacto ambiental el proyecto, que se extendió por varios años, sin embargo, la empresa decide de manera unilateral comenzar la construcción del complejo energético en 1995, dando los primeros anticipos del conflicto que se gestaría, ante la crítica abierta y generalizada de los pewenche.

El conflicto tendría su base en la arbitrariedad de varias decisiones, partiendo por el fallo de CONAMA que en 1997 aprobó el proyecto, dando cuenta de una decisión política del Estado ante el desarrollo de estas iniciativas (Kaltmeier en Höhl, 2018). A decir de Moraga la crítica se situaba en que:

ENDESA (primero como una empresa privada chilena y luego como parte de la transnacional española del mismo nombre) ha avanzado en sus planes de construir Ralco sin importar los costos sociales, culturales y económicos que esto signifique

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Según el autor, la propuesta teórica y metodológica que implica esta denominación pasa por el estudio de los procesos territoriales, las prácticas organizativas, los usos, los significados y las disputas alrededor de la producción y el consumo de energía. (Blanco-Wells 2019, 161)





para el pueblo mapuche pehuenche y para el ecosistema del río más importante de Chile. En este camino, también ha desestimado los costos políticos del conflicto, que han llevado a convertir Ralco en el punto inicial de un nuevo quiebre entre el Estado chileno y los pueblos indígenas. (2001, 6)

La matriz de este conflicto estaría dada en lo que sería entendido como usurpación de territorios ancestrales, la carencia de respeto desde el propio Estado a los medios y formas de vida de comunidades indígenas mapuche-pewenche, lo que implicaba la negación de sus derechos colectivos como pueblos, pasando por encima de la Ley Indígena promulgada en 1993 y Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo. A pesar de los empeños desde CONADI por frenar el proyecto amparado en la reglamentación, el afán estatal por dar el vamos al proyecto fue mayor.

Tras las permutas de tierras a comienzos de 1999, ENDESA continuó con las obras. Sin embargo, como rescata Höhl (2018) la activación de repertorios de movilización social desde las propias comunidades daría otro cariz a este conflicto, especialmente a partir de un grupo de seis mujeres que comenzó a presentar recursos de protección en diferentes tribunales nacionales, y cuando la justicia chilena falló a favor del proyecto, recurrieron a la Corte Interamericana de Derechos Humanos – CIDH.

En el intertanto, en 2003 la Comisión Nacional de Energía presentó una postura favorable a la central hidroeléctrica, buscando dar señales para que se extendieran estas inversiones en el territorio nacional. Finalmente, la iniciativa entró en funcionamiento en 2004, reubicando a 675 personas, de las cuales 500 eras pertenecientes a comunidades pewenche, en medio de la inundación de más de 3 mil 500 hectáreas. En este sentido, Ralco sentó una precedente que, a pesar de este proceso de democratización nacional, la hegemonía económica y política no recogió otras visiones sobre desarrollo o formas de vida, disputando y apropiándose del espacio y territorio en términos economicistas (Aylwin en Rojas, Sabatini y Sepúlveda 2003).

De esta manera, el proyecto Ralco y su posterior ejecución, fue una apertura inicial y temprana a los conflictos socioambientales que caracterizarían con especial tenor, la fase neoliberal del capitalismo nacional. En este sentido, Ralco dio cuenta de las contradicciones en el entendimiento de la espacialidad de la vida y los territorios de las comunidades, mostrando la primacía de un criterio económico que ha caracterizado la mirada sobre los territorios rurales, fuera de los grandes centros urbanos en Chile. A pesar de la normativa que al parecer buscaba potenciarse de manera robusta, la impronta del Estado y su regulación neoliberal no tembló al contrariarse y desconocer sus propias iniciativas, demostrando ante todo un proyectar sin hacer. ¿No era esto mismo parte del problema denunciado en el octubre chileno de 2019?

Un segundo momento interesante para comprender el espacio y territorio como categoría para la comprensión del tiempo presente, se vislumbra en el conflicto socioambien-



tal tras la instalación de la Celulosa Arauco y Constitución – CELCO – en la provincia de Valdivia de la otrora Región de Los Lagos, Comuna de Mariquina, actual Región de Los Ríos. Este evento nuevamente tensiona la política y regulación estatal desde una perspectiva de conflicto socioambiental, en un marco cada vez más evidente de desarrollo extractivista, que no se vio modificado tras la transición a la democracia, sino profundizado.

Al igual como aconteció en Ralco (Alto Biobío), el conflicto en la actual región de Los Ríos tuvo una impronta de tensión entre el espacio percibido como un reservorio de recursos desde una perspectiva economicista, por un lado, y desarrollo de las formas históricas del habitar por otro. El conflicto por la instalación de la planta de celulosa de CELCO y más tarde el *Movimiento de Acción por los Cisnes*, dejó en evidencia las consecuencias sociales y ambientales de la instalación de la industria forestal de corte extractivo y exótico, que marcaría ciertamente el panorama de la zona sur de Chile, especialmente a partir de la década del noventa (Camus 2006; Monje-Hernández 2020; Palma 2013; Martínez 2015). Sin dudas, otra arista que también fue interrogada a partir del octubre chileno.

Cabe mencionar que el establecimiento del DL 701 sobre fomento forestal (1974), fue una de las primeras trasformaciones estructurales de la dictadura, debido a que recogió en gran parte los requerimientos de los grandes propietarios y las directrices establecidas por la ciencia forestal y saber socio-técnico acumulado, especialmente en el fomento forestal a través de las bonificaciones y establecimiento de suelos para esta actividad. Como señala Camus (2006) a partir de 1975, comenzaron a operar "créditos de fomento" que eran entregados por el Banco Central a través de bancos comerciales y el Estado para estimular la forestación privada, respondiendo con ello a las propuestas de la Corporación de la Madera - CORMA. En conjunto con el sistema de explotación y bonificación anteriormente referido, el "libre mercado" tuvo su expresión en la concentración de la propiedad de la tierra y privatización de industrias creadas bajo el Estado desarrollista.

Con la instalación de CELCO en la comuna de Mariquina entrada la década del 2000, el conflicto forestal se hizo más evidente. En la medida que se efectuaron las primeras plantaciones forestales en los terrenos comprados paulatinamente por empresas pioneras en la comuna como Forestal Mininco S.A (CMPC) y Tornagaleones (actual MASISA y Hancock Chilean Plantations HCP S.A.) también se comenzó a reconfigurar radicalmente el paisaje (AIFBN 2011). De esta manera, el panorama forestal se comenzó a instalar en la Región de Los Ríos y gran parte del sur de Chile, como una impronta de desarrollo impuesta y monolítica, que marcaba de cierta manera las proyecciones y posibilidades de vida en estos territorios.

En esta dirección, cuando CELCO presentó en 1995 un EIA para instalarse con una planta de celulosa en la comuna de Mariquina, esta noticia no tomó a nadie por sorpresa, ya que hace varios años se había instalado el rumor como un justificativo para la inversión en plantaciones, que era vendida de cierta manera como una segura apuesta a futuro. Desde el momento de presentación del proyecto de producción de celulosa blanqueada,



se inicia al igual que en Ralco, una nutrida historia de contradicciones y enfrentamientos de las comunidades habitantes de los territorios aledaños, la que nuevamente estaría caracterizada por una identidad y pertenencia mapuche. El tema en cuestión, además de las dudas sobre las reales expectativas de desarrollo que podría cumplir el afán forestal, fue la alta toxicidad del proceso de blanqueado y cómo serían liberados los derechos de la producción.

Como indica Monje-Hernández (2020) a pesar de que distintos organismos y documentos como la Resolución de Calidad Ambiental – RCA no otorgaron un permiso de funcionamiento de manera precisa por lo anteriormente mencionado, el afán de los operadores políticos estaba concentrado en la puesta en marcha de la empresa, justificada en el empobrecimiento y crisis económica que vivía la zona. Ante el conflicto de la descarga de residuos, la empresa y gobierno acordaron la siguiente solución:

Se le entregaba el permiso ambiental bajo la condición de descargar sus RILES al mar. La única salida cercana al mar es la Bahía Maiquillahue, el pueblo de Mehuín, localidad de pescadores artesanales y comunidades mapuche costeras. Durante tres años (1996-1998) la empresa y el gobierno no logran entrar a esta zona costera debido a la resistencia de las organizaciones ciudadanas, ecologistas, indígenas, campesinas y particularmente de los habitantes de la localidad misma de Mehuín, que se movilizan incansablemente en defensa de sus derechos socio ambientales. Finalmente, en octubre de 1998 el gobierno acuerda con la empresa que presentara una nueva alternativa de verter los residuos nuevamente en el Río Cruces, pero incorporando ahora mayor tecnología con tratamiento terciario. (Cuenca 2005)

Tras ese acuerdo, la planta comenzó su funcionamiento en 2004, si bien los residuos vertidos en el Río Cruces debían ser tratados con nuevas tecnologías, al parecer no fue suficiente. Un primer episodio de conflicto estuvo centrado en los malos olores que emanaba la planta, y que podían ser percibidos hasta Valdivia distante a más de 50 km del proyecto, lo que ocasionó que la iniciativa fuera clausurada por mandato de la Comisión Regional del Medio Ambiente (COREMA). Un segundo episodio central en la historia de este conflicto fue que tras el reinicio de actividades y vertimiento de RILES en el Río Cruces, se produjo en 2005 una masiva muerte de cisnes en el Santuario de la Naturaleza Carlos Anwandter (Escaida et al. 2014).

Luego de ese episodio, se inició una nueva etapa del conflicto ambiental, que no solo involucró a las comunidades aledañas al proyecto de CELCO en la comuna de Mariquina, sino que rápidamente se trasladaría a la capital provincial Valdivia. Con la agudización de este conflicto socioambiental se articuló el *Movimiento de Acción por los Cisnes*, de carácter ciudadano, que veló por la defensa del territorio y sus especies, asociando la mortandad de la especie con los cambios que generó esta actividad y sus residuos en la biota, información que con los años fue confirmada. Este conflicto marcó un importante ante-



cedente en la articulación de sectores más amplios de la ciudadanía ante estos episodios, que paulatinamente instalarían las demandas medioambientales en la agenda política de gobernantes locales y nacionales. Además, cabe destacar como un conflicto que surge en espacios marginales como la ruralidad, tiene una escala de expresión que trasciende, y alcanza notoriedad en el radio urbano, situación que no será extraña en conflictos posteriores, donde se instalarán movimientos no acotados solo al territorio intervenido, sino que serán de carácter nacional, tal como fue *Patagonia sin Represas*.

# 4.2. El movimiento social contra el proyecto HidroAysén. La defensa del territorio como agenda de movilización nacional

Un episodio crucial en la historia reciente de los conflictos socioambientales en Chile fue el movimiento ciudadano contra la instalación de HidroAysén, poniendo en entredicho nuevamente un proyecto de carácter energético, que, de cierta manera, rememoraba la historia del conflicto de Ralco, y ponía en la palestra nuevamente las contradicciones y externalidades de la instalación de hidroeléctricas en el territorio nacional.

Este proyecto, a decir de Romero-Toledo (2014), pretendía construir cinco centrales hidroeléctricas en los ríos Baker y Pascua en la Patagonia occidental en la región de Aysén. Para la realización de este proyecto, se contempló la inundación de 5.919 hectáreas. Esta iniciativa era una inversión mixta entre las transnacionales ENDESA/ENEL y la privada chilena COLBÚN, cuya sociedad se constituye en 2006. Además de las implicancias directas sobre el territorio que sería intervenido, en paralelo se planteó un proyecto de carretera energética, lo que conllevaría la construcción de una de las líneas de trasmisión más larga del mundo con 2.200 kilómetros de largo (Rodrigo y Orrego en Romero-Toledo 2014).

Ante la magnitud de la intervención planteada, tempranamente este proyecto comenzó a generar un rechazo y sospecha en la sociedad chilena, que venía alarmada ante otras experiencias como la central hidroeléctrica Ralco y CELCO en Mariquina. Ante la aprobación del proyecto en 2011 por parte de la Comisión de Evaluación Ambiental de Aysén, HidroAysén se negó a cumplir varias de las condiciones indicadas por las autoridades regionales que versaban sobre auditorías ambientales independientes, baja de un 50% de tarifas de electricidad de Aysén y la tala completa de los terrenos inundados para evitar emisiones de CO2 (Romero-Toledo 2014). Ante tal situación, el descontento ciudadano se hizo evidente, con un rechazo superior al 61% en la Encuesta IPSOS de 2011, que en mayo llegaría al 74%. En mayo y junio se iniciarían importantes ciclos de protesta a nivel nacional, instalando el movimiento "Patagonia Sin Represas" como un hito en la historia reciente chilena, e inclusive el inicio de un ciclo de movilización masiva a nivel de país, que más tarde tomaría otros repertorios.



Lo interesante de este momento para la reflexión que planteamos en este artículo, es que se instala un movimiento social que supera las dinámicas propias del territorio y espacio en específico, rompiendo con la impronta más local y rural que históricamente había destacado a estos conflictos. Por otra parte, HidroAysén evidenció con fuerza las tensiones del modelo y las dinámicas extractivas sobre los territorios intervenidos y concebidos como espacios económicos, sin una impronta social asociada a los modos y formas de vida históricamente desarrolladas en esos territorios.



Imagen 1. Protestas contra Hidro Aysén en Aysén. Fuente: Eco Webtivista.



**Imagen 2.** Protestas contra HidroAysén en Santiago de Chile. Fuente: urbanbox.

Espacio y territorio como categorías para la comprensión del tiempo presente... Carla Marchant Santiago; Yerko Monje-Hernández



Imagen 3. Protestas contra Hidro Aysén en París, Francia. Fuente: urbanbox.

Como se presenta en las imágenes uno a tres, el movimiento "Patagonia Sin Represas" se instaló como una agenda de carácter nacional e inclusive internacional. Este momento incluyó una movilización social en las calles a partir del año 2011, que tensionó los discursos y lugares comunes instalados sobre la promesa del desarrollo. Como expresan Romero-Toledo (2014) y Reyes y Rodríguez (2015) esta discusión permeó elementos centrales del debate público como las promesas de desarrollo, lo que se hizo más evidente a un nivel comunicacional. Por ejemplo, desde el propio Proyecto HidroAysén se gestaron campañas con un tenor inquietante, que visualizaban para Chile un complejo panorama energético y productivo de no concretarse la iniciativa, ocupando argumentos inclusive de carácter "ambientalista" con la asociación de la energía hidroeléctrica al agua como recurso renovable y no contaminante. Este discurso tuvo un correlato evidentemente en los propios gobiernos, tanto de Michelle Bachelet como de Sebastián Piñera.

A decir de Reyes y Rodríguez (2015) el movimiento social generado como rechazo a la iniciativa puede ser entendido como una respuesta crucial y emblemática en términos de acción colectiva por su envergadura, ante una problemática de carácter ambiental. Además de la articulación de iniciativas que buscaron concientizar sobre la necesidad de cuidar los recursos naturales, este movimiento consolidó de cierta manera un proceso organizativo por parte de las propias comunidades en espacios como el Consejo de Defensa de la Patagonia (CDP) que reunía a más de 70 organizaciones sociales que compartían la visión del territorio de Aysén como una "reserva de vida". Lo anterior, potenciado con una asociación con otras organizaciones de carácter nacional e internacional, que abrazaron la bandera de la defensa de los territorios frente a un avance de una economía global que profundiza las contradicciones entre sociedad y naturaleza.

De esta manera, el movimiento de Patagonia sin Represas, instaló discusiones que superaron elementos asociados solamente al proyecto referido. Así se instalaron paulati-



namente en el debate público discusiones como la necesidad de que el agua sea declarada un bien de uso público y no entregada a la lógica de acumulación privada, la necesidad de políticas de desarrollo sustentable y la consolidación de una institucionalidad ambiental vinculante y realmente efectiva. A esto se añade que este movimiento es parte de un ciclo mayor, que no solo incluye las demandas por la defensa de los territorios, sino que evidencia otras demandas, por ejemplo en educación, teniendo en común la interpelación a la impronta neoliberal en la gestión y regulación estatal.

Finalmente, tras largos años de debates y una creciente judicialización del conflicto que incluía recursos de protección y denuncias en instancias internacionales - el anuncio por parte de ENDESA y Colbún del congelamiento y abandono del afán por el proyecto en 2017, representó un momento crucial para comprender la importancia del espacio y territorio en las dinámicas políticas y sociales contemporáneas. Este movimiento fue presentado por las organizaciones sociales como la principal causa socioambiental de la historia chilena (derechoalagua.cl) y la decisión de frenar el proyecto por parte del consorcio, sería, por tanto, una de las principales victorias.

Es en este marco de debate, es imperioso vislumbrar y complejizar los propios discursos que existen acerca de la naturaleza, ya que el afán de conservación no está exento de dinámicas propias del neoliberalismo. Pero más allá de esa discusión, es innegable que HidroAysén marcaría pauta en otros episodios de conflictos socioambientales de la historia reciente chilena como Punta de Choros, Quintero, Pascua Lama y Chiloé, que evidenciaron con mayor fuerza aún las contradicciones del modelo, especialmente con la denuncia de zonas de sacrificios y dinámicas extractivas que continuaban profundizándose en los distintos territorios. De cierta manera, HidroAysén y el movimiento social generado, fueron un punto crucial para comprender la consolidación de una demanda que parece hoy muy obvia en las movilizaciones nacionales: la defensa de los territorios. En este sentido, creemos que éstas están vinculadas a este giro territorial que ha permeado a las Ciencias Sociales.

#### 5. Sobre el territorio y la espacialidad desde el despertar social de octubre de 2019

Si revisitamos el movimiento de octubre de 2019 a través de los medios y sus íconos asociados, nos daremos cuenta que este tuvo una impronta fundamentalmente urbana, expresada por ejemplo, en la refundación de plazas y grandes marchas en las principales

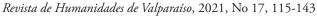


urbes del país<sup>4</sup>. Sin embargo, en medio de este escenario de transformaciones profundas, creemos también necesario señalar que muchas de las demandas que se transformaron en proclamas del 18O tienen su origen en conflictos socioambientales, como los expuestos anteriormente, los que se encarnan en los espacios rurales. Sin embargo, pareciera ser que era necesario un evento de gran magnitud, como el estallido, para que se visibilizaran de manera generalizada, o en los términos propios del estallido, se pusieran "en primera línea". Lo anterior, no es nuevo y se debe sin duda, al marcado carácter urbano de nuestra sociedad; las cifras oficiales del Instituto Nacional de Estadísticas (INE 2018, 8) señalan que en el año 2017 un 87,8% de la población residía en centros urbanos frente a un 12,2% que lo hace en el espacio rural.

Sin duda que este enfoque dicotómico del territorio (urbano – rural), el cual ha prevalecido en el desarrollo de políticas públicas en nuestro país, es poco integrador de las diversas complejidades de éste y es una de las causas que han contribuido a la generación de diversos desequilibrios estructurales no resueltos, los que han reaparecido con más fuerza desde el estallido social. Sin embargo, esto no es algo nuevo. Recordemos los efectos de la migración campo – ciudad en la segunda mitad del siglo XX; tras el auge del modelo capitalista y el cambio en los modos de producción de mercancías, la industria que requería mano de obra (principalmente habitantes rurales), fue la principal impulsora del crecimiento urbano inorgánico, del vaciamiento rural y la descampesinización, para luego, bajo la imposición del modelo neoliberal, se produjera la reconfiguración del espacio rural, de la estructura agraria y las relaciones laborales. Esto favoreció el desarrollo de políticas silvo-agropecuarias orientadas al comercio internacional, con el consecuente acaparamiento de tierras, generación de graves conflictos ambientales provocados por las industrias mineras, forestales, acuícolas, entre otras, y un fuerte desincentivo y marginalización del mundo campesino, indígena y de sus organizaciones, bajo una impronta de carácter extractivo (Acosta 2016; Gudynas 2016).

Referente a la trayectoria histórica, es posible identificar a partir de la década del noventa una creciente irrupción de la demanda por la defensa del territorio, expresada en lo que la literatura define fundamentalmente como movimientos socioambientales. Los tres momentos presentados anteriormente, no responden solo a un criterio de azar o mera territorialización del conflicto en el Sur de Chile. De Ralco a HidroAysén podemos vislumbrar cómo la categoría de espacio y territorio se instala en una doble dimensión, a

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Como un camino fundamental para proyectar este debate, se instala precisamente la comprensión de las propias dinámicas y escenarios de la denuncia en estos centros urbanos. La apropiación del espacio público e inclusive los cambios de nombres dan cuenta de una necesidad de lo que Henri Lefebvre denominó el *derecho a la ciudad* (Harvey 2014), es decir, un grito y movimiento por recuperar la vida urbana, y para este caso no solo la ciudad, sino – como se acuñó en la protesta a partir de la mano de Víctor Jara –, "el derecho de vivir en paz".





nivel de movilización social, por una parte, y enfoque investigativo por otro. Este recorrido reconoce un cruce de lo local/nacional e histórico/territorial, que ciertamente resultará clave también para comprender el octubre chileno.

Los casos estudiados dan cuenta de un momento de inflexión, pero al mismo tiempo de revitalización en torno a la significación del territorio y la espacialidad. Si consideramos los primeros casos de Ralco y el Santuario del Río Cruces, queda al pendiente profundizar la relación de estas movilizaciones con un imaginario y significaciones espacio territoriales asociadas a una cosmovisión mapuche-huilliche en torno a la defensa del territorio. En este sentido, existe una profunda reflexión y aprendizaje de que el territorio no es solo un espacio económico para la extracción de recursos, sino que es parte constitutiva de la vida social y de las dinámicas ambientales. Lo anterior, se hace evidente en los nuevos movimientos y movilizaciones que levantan esa bandera.

Para el caso del movimiento Patagonia Sin Represas, también existe un momento de inflexión similar al de los casos anteriores; sin embargo, a la luz de las dinámicas históricas, resulta interesante evidenciar que no necesariamente este movimiento ha desencadenado una apuesta "anti mercantil" en torno al espacio y territorio. Como indican Núñez, Aliste, Bello y Astaburuaga (2018) existen dinámicas de apropiación y construcción de "nuevas naturalezas", generadas a partir de un renovado vínculo entre capitalismo y lógicas de conservación. Es así como lo verde, natural y prístino, no necesariamente se articula como un discurso antineoliberal y antiextractivista, sino también como un factor de riqueza, donde la conservación no es neutra, sino profundamente vinculada al capital/poder (Laurín 2015), donde esa conservación se transforma en negocio a través de la venta de una *experiencia y habitar verde*. Por lo anterior, es urgente comprender y situar el debate en torno al tiempo y espacio, a partir de las dinámicas sociohistóricas recientes, precisamente para evitar caricaturas o construir marcos interpretativos binarios o poco móviles. Ante todo, se debe comprender que la revolución de octubre *está siendo*.

Por todo lo anterior, la invisibilización histórica de las problemáticas de los espacios rurales es un elemento clave, que creemos se debe tener en cuenta en el contexto del proceso constituyente que el estallido social abrió, con el objeto de valorar sus propias lógicas socio-productivas, las que no necesariamente se acoplan al modelo neoliberal. Es aquí donde precisamente se hace necesaria y urgente la incorporación reflexiva de las categorías de espacio y territorio, que permitan recoger las múltiples expresiones de estos fenómenos. Por tanto, no responde solo a un interés de saber erudito y academicista, sino desde la propia urgencia social y posibilidad de comprender los fenómenos que acontecen en el presente.

#### 6. Conclusiones

El actual contexto histórico por el cual transitamos como país, nos emplaza a cuestionar la forma sobre cómo desde las Ciencias Sociales hemos desarrollado nuestras interpretaciones y análisis de todas aquellas problemáticas y desafíos que se plasman en cada territorio. En este sentido, la emergencia de nuevos enfoques teóricos y metodológicos, es necesaria, toda vez que existe además una demanda creciente desde la sociedad por conocimientos diferentes, alternos, democráticos e inclusivos, por lo que creemos relevante considerar estos aspectos en los círculos académicos tradicionales. Si bien en este trabajo nos hemos enfocado en refrendar un nuevo diálogo entre Historia y Geografía para lograr una mejor comprensión de los fenómenos socioterritoriales, es prudente recordar que esta fructífera relación y acercamiento posee una robusta tradición, la que, si bien fue olvidada durante un momento de nuestra historia, hoy renace con mayor intensidad, invitando a la interdisciplina como enfoque para afrontar la complejidad social. Ahora, nos resta dejar instalada una segunda reflexión, esta es la urgencia por desarrollar enfoques metodológicos que permitan una adecuada caracterización de las variables del espacio y del tiempo; en este sentido rescatamos el valor de la hermenéutica como un camino que nos permitirá robustecer nuestros planteamientos.

Finalmente, cabe destacar cómo el movimiento de octubre 2019 permitió ampliar el debate sobre los conflictos socioambientales que se encarnan en los espacios rurales. incorporándolos activamente en las demandas, cabildos y movimientos territoriales, elementos que precisamente recogen gran parte de la discusión presentada. Las demandas por derechos básicos, defensa de los bienes comunes y la resignificación de espacios para la vida, evidentemente encuentran su génesis en la propia historia reciente de Chile. Desde el 18 de octubre, podemos indicar con claridad que los espacios rurales, encuentran un correlato en las dinámicas sociales a partir de las propias críticas al modelo extractivo y neoliberal. Para ello, las plazas y centros de las principales urbes del país se transformarían en escenario privilegiado para materializar y visibilizar las aflicciones de las ruralidades marginadas. En este sentido, resulta de mucho interés considerar el planteamiento de Delamaza (2019), quien nos invita a reflexionar sobre cómo los conflictos socioterritoriales están produciendo consecuencias políticas; en este sentido el autor plantea la emergencia de nuevas formas de politización: nuevos actores en lugares no tradicionales y la ausencia de mediadores tradicionales. Considerando esto, sin duda que en el estallido social de octubre muchos de estos conflictos permitieron mover el cerco más allá de lo que parecía posible.



## Referencias bibliográficas

- Acosta, A. (2016). Las dependencias del extractivismo. Aportes para un debate incompleto. *Actuel Marx/ Intervenciones*, 20, 123-154.
- Agrupación de Ingenieros Forestales por el Bosque Nativo AIFBN (2011). *Informe Nacional, Monitoreo Forestal Independiente en Cuencas Hidrográficas Abastecedoras de Agua de la XIV Región de Los Ríos.* Valdivia: ONG Forestales por el Bosque Nativo.
- Aliste, E., Folchi, M., Núñez, A. (2018). Discourses of Nature in New Perceptions of the Natural Landscape in Southern Chile. *Front. Psychol.*, 9, 1177. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.01177
- Aliste, E., Núñez, A. (2015). Las fronteras del discurso geográfico: el tiempo y el espacio en la investigación social. *Chungará*, 47(2), 287-301. https://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562015005000023
- Aliste, E. (2014). Apuntes breves para pensar una Geografía Urbana crítica: reflexiones acerca del seminario ciudad neoliberal. En R. Hidalgo y M. Janoschka (eds.), *La ciudad neoliberal. Gentrificación y exclusión en Santiago de Chile, Buenos Aires, Ciudad de México y Madrid* (pp. 33-41). Santiago de Chile: Serie Geolibros, Instituto de Geografía, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Almonacid, F. (2020). *Neoliberalismo y Globalización en la agricultura del Sur de Chile, 1973-2019*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.
- Aróstegui, J. (2004). La historia vivida. Madrid: Alianza Editorial.
- Aurell, J., Balmaceda, C., Burke, P., Soza, F. (2013). *Comprender el pasado. Una historia de la escritura y el pensamiento histórico*. Madrid: Ediciones Akal.
- Blanco-Wells, G. (2019). La vida social de la energía: apuntes para el estudio territorializado de las transiciones energéticas. *Sociologías*, *21*(51), 160-185. https://doi.org/10.1590/15174522-0215106
- Bloch, M. (1996[1949]). *Apología para la Historia o el oficio del historiador*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Braudel, F. (2019[1949]). *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, vol. I. México: Fondo de Cultura Económica.
- Camus, P., Hidalgo, R., Pérez, L., Muñoz, E. (2017). ¡Defendamos Dichato! Bienes comunes y conflicto territorial en los espacios litorales chilenos. *Revista de geografia Norte Grande*, 68, 105-122. https://dx.doi.org/10.4067/S0718-34022017000300105
- Camus, P., Arenas, F., Lagos, M., Romero, A. (2016). Visión histórica de la respuesta a las amenazas naturales en Chile y oportunidades de gestión del riesgo de desastre. *Revista de geografía Norte Grande*, 64, 9-20. https://dx.doi.org/10.4067/S0718-34022016000200002
- Camus, P. (2006) *Ambiente, bosques y gestión forestal en Chile.* 1541-2005. Santiago: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana (Dibam).



- Capel, H. (1971). Schaefer y la nueva geografía. En Fred K. Schaefer, *Excepcionalismo en Geografía* (pp. 1-40). Barcelona: Universitat de Barcelona. http://www.ub.edu/geocrit/schaefer.htm
- Capel, H. (2016). Las ciencias sociales y el estudio del territorio. *Biblio3W revista bibliográfica de Geografia y ciencias sociales, 21*(1149). https://revistes.ub.edu/index.php/b3w/article/view/26319
- Castells, M. (1997). La Era de la Información: Economía, Sociedad y Cultura. Vol. 2 El Poder de la Identidad. Madrid: Alianza.
- Castree, N. (2011). David Harvey. En P. Hubbard & R. Kitchin (eds.), *Key Thinkers on Space and Place* (pp. 234-241). London: Sage.
- Christaller, W. (1933). Die zentralen Orte in Süddeutschland. Jena: Gustav Fischer.
- Contardo, O. (2019) Antes de que fuera octubre. Santiago de Chile: Planeta.
- Cuenca, L. (2005). *Celulosa Arauco en Valdivia: El desastre ambiental en el Río Cruces, resulta-do del modelo forestal chileno*. En Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales OLCA. Disponible en: http://www.olca.cl/oca/chile/region10/ cisnes152.htm.
- Delamaza, G. (2019). Consecuencias políticas de los conflictos socio-territoriales. Hacia una conceptualización pertinente. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 37, 139-160. https://doi.org/10.4206/rev.austral.cienc.soc.2019.n37-08
- De Ramón, A. (1985) Estudio de una Periferia Urbana: Santiago de Chile 1850-1900. *Revista Historia*, 20, 199-294.
- De Ramón, A. (2002) Santiago de Chile: Historia de una Sociedad Urbana. Santiago de Chile: Editorial Catalonia.
- Escaida, J., Jaramillo E., Amtmann, C. & N. Lagos (2014). *Crisis Socioambiental: El Humedal del Río Cruces y el Cisne de Cuello Negro*. Valdivia: Ediciones Universidad Austral de Chile.
- Febvre, L. (1970a[1922]). La Terre et l'evolution humaine: introduction Geógraphique a l'histoire. Paris: Albin Michel.
- Febvre, L. (1970b[1953]). Los combates por la historia. Barcelona: Ariel.
- Franco, M., Levin, F. (2007). El pasado cercano en clave historiográfica. En M. Franco y F. Levin (eds.), *Historia Reciente: Perspectivas y desafíos para un campo en construcción* (pp. 31-66). Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Foucault, M. (2010). Espacios diferentes. En Michel Foucault, *El cuerpo utópico. Las heteroto*pías (pp. 63-81). Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- George, P. (2004). Diccionario Akal de Geografía. Madrid: Akal.
- Gómez, P. (2006). La asimilación de las ideas de Ratzel y la nueva visión del territorio mexicano. *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales,* 10(218/25). http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-218-25.htm



- Gómez, J. (1979). Perspectivas geográficas de un pasado y presente conflictivos a un futuro prometedor. *Lurralde investigación y espacio*, 2, 7-20. http://www.ingeba.org/lurralde/lurranet/lur02/gome02/02gom.htm
- González Miranda, S. (2015). La voz desde lejos. La Triple-Frontera Andina: entre la heterología y la globalización. *Andamios*, 12(28), 19-41. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci arttext&pid=S1870-00632015000200019&lng=es&tlng=es.
- Gudynas, E. (2016). Modos de producción y modos de apropiación, una distinción a propósito de los extractivismos. *Actuel Marx/ Intervenciones* 20, 95-121.
- Haesbaert, R. (2010). Regional-Global, dilemas da Região e da regionalização na Geografia contemporânea. Rio de Janeiro: Bertrand.
- Hagget, P. (1994). Geografía: una síntesis moderna. Barcelona: Editorial Omega.
- Harambour, A. (2019). Soberanías fronterizas. Estados y capital en la colonización de Patagonia (Argentina y Chile, 1830-1922). Valdivia: Ediciones Universidad Austral de Chile.
- Harvey, D. (1994). La construcción social del espacio y del tiempo: una teoría relacional. *Geographical Review of Japan*, 67(2), 126-135.
- Harvey, D. (2014). Ciudades Rebeldes. Del derecho de la Ciudad a la Revolución Urbana. Buenos Aires: Ediciones Akal.
- Hiernaux, D., Lindón, A. (2006). *Tratado de geografía humana*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Höhl, J. (2018). Hidroelectricidad y pueblos indígenas: un análisis del megaproyecto Ralco en la región Bío Bío, Chile. En Astrid Ulloa & Hugo Romero (eds.), *Agua y disputas territoriales en Chile y Colombia* (pp. 297-334). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Iggers, G. (2012). La historiografía del siglo XX. Desde la objetividad científica al desafío posmoderno. México: Fondo de Cultura Económica.
- Illanes, M. (2003). Chile descentrado: formación sociocultural republicana y transición capitalista (1810-1910) Santiago de Chile: Editorial LOM.
- Instituto Nacional de Estadísticas INE (2018) *Síntesis de Resultados Censo 2017*. Disponible en https://www.censo2017.cl/descargas/home/sintesis-de-resultados-censo2017.pdf
- Klubock, T. (2012). El trabajo de la naturaleza y la naturaleza del trabajo: historia medioambiental como historia social. En Rodrigo Cordero (ed.), *Formas de comprender el presente* (pp. 53-80). Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Laurín, A. (2015). Los territorios universales del siglo XXI: nueva categoría de la espacialidad (do)minada". *Geopolitica (s). Revista sobre estudios de espacio y poder*, 6(1), 83-106.
- Lefebvre, H. (1974). La Production de l'espace, Paris: Anthropos.
- Lefebvre, H. (1969). *El derecho a la ciudad*. Barcelona: Península.
- Lösch, A. (1940). Die Räumliche Ordnung der Wirtschaft. Jena: Gustav Fischer.



- Martínez, M. (2015). La Industria Forestal en la Región de los Ríos: de la conflictividad ambiental a la social, a partir del caso de Mehuín. 1995-2011. Tesis para optar al título de Profesor de Historia y Ciencias Sociales, Escuela de Historia y Ciencias Sociales, Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Austral de Chile. Disponible en: http://cybertesis.uach.cl/tesis/uach/2015/ffm385i/doc/ffm385i.pdf
- Massey, D. (1985). New directions in Space. En J.D. Gregory (ed.), Social Relations and Spatial Structure (pp. 9-19). London: McMillan.
- Mayol, A. (2019). Big Bang. Estallido social 2019. Modelo derrumbado sociedad rota política inútil. Santiago de Chile: Catalonia.
- Monje-Hernández, Y. (2020). Industria Forestal en el Sur de Chile. Transformaciones en comunidades campesinas de la Región de Los Ríos. (1985-2010). *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 38, 313-336. https://doi.org/10.4206/rev.austral.cienc.soc.2020.n38-16
- Moraga, Jorge (2001). Aguas turbias. La central hidroeléctrica Ralco en el Alto Bío Bío. Santiago de Chile: OLCA.
- Núñez, A., Aliste, E., Bello, A. (2014). El discurso del desarrollo en Patagonia-Aysén: la conservación y la protección de la naturaleza como dispositivos de una renovada colonización. Chile, siglos XX-XXI. Scripta Nova Revista Electrónica De Geografía y Ciencias Sociales, 18(493/46), 1-13.
- Núñez, A., Aliste, E., Bello, A., Astaburuaga, J. (2019). Eco-extractivismo y los discursos de la naturaleza en Patagonia-Aysén: nuevos imaginarios geográficos y renovados procesos de control territorial. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 35, 133-153. https://doi.org/10.4206/rev.austral.cienc.soc.2018.n35-09
- Ortega-Valcárcel, J. (2000). Los horizontes de la Geografía. Teoría de la Geografía. Barcelona: Ariel.
- Palma, K. (2013). Desarrollo Forestal en la Región de Los Ríos. Análisis de la resistencia y el impacto en la comunidad Mapuche Lafkenche en la Bahía de Maiquillahue. 1996-2007. Tesis para optar al título de Profesor de Historia y Ciencias Sociales, Escuela de Historia y Ciencias Sociales, Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Austral de Chile. Disponible en: http://cybertesis.uach.cl/tesis/uach/2013/ffp171d/doc/ffp171d.pdf
- Postigo, J., Blanco, G., Chacón, P. (2015). Las ciencias sociales en la encrucijada: el cambio ambiental global en *América Latina y el Caribe. En CICS-UNESCO* (eds.), *Informe mundial sobre ciencias sociales, 2013: cambios ambientales globales* (pp. 166-177). París: Ediciones Unesco. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000247158
- Quesada, R. (2015). Eliseo Reclús. Geógrafo anarquista. Santiago: Editorial Eleuterio.
- Quiroz, R., Narváez, A. (2014). De la *loca geografia* de Mistral a la geografia militar de Pinochet: el periodo de la institucionalización geográfica en Chile (1889-1979). *Revista Geográfica de Valparaíso*, 49, 30-54. https://www.pucv.cl/uuaa/site/docs/20180316/20180316172735 /49 3.pdf



- Raffestin, C. (1986). Econogènese territoriale et territorialité. En F. Auriac & R. Brunet (eds.), *Espaces, jeux et enjeux* (pp. 175-185). Paris: Fayard & Fondation Diderot. https://archive-ouverte.unige.ch/unige:4419
- Ramírez, B., López, L. (2015). Espacio, paisaje, región, territorio y lugar: la diversidad en el pensamiento contemporáneo. México: UNAM, Instituto de Geografía.
- Reyes, S., Rodríguez, J. (2015). Proyecto Hidroaysén: capitalismo extractivista, regulación estatal y acción colectiva en la Patagonia. *Polis*, *I*(40), 439-467. https://dx.doi.org/10.4067/S0718-65682015000100021
- Rojas, A., Sabatini, F., Sepúlveda, C. (2003). Conflictos Ambientales en Chile: aprendizajes y desafíos. Revista Ambiente y Desarrollo CIPMA, 19(2), 23-30. http://www.cipma.cl/RAD/2003/2 Rojas-S-S.pdf
- Romero-Toledo, H. (2014). Ecología política y represas: elementos para el análisis del Proyecto HidroAysén en la Patagonia chilena. *Revista de geografía Norte Grande*, 57, 161-175. https://dx.doi.org/10.4067/S0718-34022014000100011
- Sábato, H. (2007). Saberes y pasiones del historiador. Apuntes en primera persona. En M. Franco y F. Levin (eds.), *Historia reciente: perspectivas y desafíos para un campo en construcción* (pp. 221-233). Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Smith, N. (1984). *Uneven development. Nature, Capital and the Production of Space.* Oxford: Blackwell.
- Santos, M. (2000). La naturaleza del espacio. Barcelona: Ariel.
- Soja, E. (1989). *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory.* Londres, Nueva York: Verso.
- Soja, E. (1980). The Socio-Spatial Dialectic. *Annals of the Association of American Geographers*, 70(2), 207-225. https://doi.org/10.1111/j.1467-8306.1980.tb01308.x
- Tuan, Y.F. (1979). Space and Place: Humanistic Perspective. En S. Gale & G. Olsson (eds.), *Philosophy in Geography* (pp. 387-427). https://doi.org/10.1007/978-94-009-9394-5\_19
- Vargas, G. (2012). Espacio y territorio en el análisis geográfico. *Reflexiones*, 91(1), 313-326. https://www.redalyc.org/pdf/729/72923937025.pdf
- Vico, G. (2006[1725]). Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones. México: Fondo de Cultura Económica.

# Humeanismo y leyes de la naturaleza: alcance y límites

Humeanism and laws of nature: scope and limits

#### Cristian Soto

Departamento de Filosofía, Universidad de Chile, Chile cssotto@uchile.cl

#### Resumen

El humeanismo nomológico ha llegado a constituir un programa de investigación que acoge numerosas variaciones sobre un mismo tema, a saber, la idea de que las leyes son enunciados acerca de regularidades que observamos en la naturaleza. Luego de revisar la formulación inicial del humeanismo nomológico en la crítica de Hume a la idea de conexión necesaria, el presente trabajo examina la reformulación lewisiana basada en la superveniencia humeana y la teoría del mejor sistema. Examinaremos, a este respecto, tres límites que la literatura ha identificado en la propuesta humeana: su falta de sustento en las teorías físicas, su circularidad explicativa y su antropomorfismo, tres problemas que han intentado ser superados por versiones recientes del humeanismo (Jaag y Loew 2020, Loewer 2004 y Massimi 2018). Finalmente, sostendremos que el humeanismo nomológico falla al no dar cuenta de una noción adecuada de modalidad para las leyes de la naturaleza. Este último sigue siendo un desafío actual para el empirismo en filosofía de leyes físicas.

**Palabras clave:** modalidad, superveniencia, mejor sistema, necesidad, contingencia.

#### Abstract

Nomological Humeanism has developed into a research program encompassing several variations on a single theme, namely, the view that laws are statements about regularities that we find in nature. After briefly revisiting an early form of nomological Humeanism in Hume's critique of the idea of necessary connection, this article critically examines Lewis' two-fold approach based on Humean supervenience



Received: 20/04/2021. Final version: 24/08/2021

eISSN 0719-4242 - © 2020 Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso

This article is distributed under the terms of the

Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Internacional License

©©©© CC BY-NC-ND

and the best system account. We shall point out three limits of nomological Humeanism, which are widely recognized in the literature: its inadequacy in view of physical theories, its explanatory circularity, and its purported anthropomorphism, all of which advocates of nomological Humeanism have attempted to overcome Humeanism (Jaag y Loew 2020, Loewer 2004 y Massimi 2018). Lastly, we will argue that nomological Humeanism fails to provide a suitable notion of modality for laws of nature. This latter issue continues to represent a live challenge for empiricism in the philosophy of physical laws.

**Keywords:** modality, supervenience, best system, necessity, contingency.

#### 1. Introducción

Una de las concepciones dominantes en filosofía de las leyes de la naturaleza tiene su origen en el empirismo de David Hume y su crítica acérrima a las ontologías de poderes causales y conexiones necesarias que abundaban en el aristotelismo escolástico y en el mecanicismo temprano de Descartes y Newton, respectivamente. Aunque Hume no propuso una teoría de leyes de la naturaleza, su trabajo ofrece los cimientos para una ontología que clama por una concepción alternativa acerca de las leyes, distanciándose de las ideas de la filosofía natural inmediatamente precedente. Hume sostiene que el mundo está compuesto de particulares cuyas naturalezas son amodales, vale decir, que no involucran posibilidad o necesidad alguna más allá de la mera actualidad de sus instanciaciones. Todo lo que encontramos es que hay unos aquí y otros allá, algunos instanciando cierta conjunción espacial o sucesión temporal más o menos constante, pero en ningún caso accedemos a poderes causales o conexiones necesarias que, según la filosofía natural precedente, fundamentan las regularidades que observamos. Pues bien, si nuestro conocimiento se limita a la observación de regularidades espaciotemporales que instancian los particulares amodales del universo humeano, ¿qué lugar queda para las leyes de la naturaleza?

En el presente capítulo, revisaremos algunas ideas centrales de la filosofía de Hume, examinando lo que llamaremos el desafío humeano acerca de las leyes de la naturaleza (sección 2). Tras revisar elementos de la epistemología humeana y su concepción de la causalidad, mostraremos que los manuscritos de Hume permiten esbozar la llamada teoría de la regularidad de las leyes de la naturaleza. A partir de ello, mostraremos que el desafío humeano delinea algunos de los problemas claves que posteriormente serán desarrollados por el humeanismo contemporáneo, a saber, el problema de la ontología de las leyes de la naturaleza, su modalidad y la dirección de la explicación.

La sección 3 examinará las tesis de la superveniencia humeana y la teoría del mejor sistema, ambas desarrolladas por David Lewis, quien concibe su proyecto filosófico como una defensa y elaboración del proyecto de Hume. La tesis de la superveniencia humeana



elabora un mosaico ontológico compuesto de patrones de instanciación de propiedades intrínsecas perfectamente naturales y sus relaciones espaciotemporales. Se concibe que tal mosaico es amodal, y que sobre él supervienen las regularidades que observamos y que aparecen en las formulaciones de nuestras teorías. Lewis da un paso más allá de la teoría de Hume al introducir la teoría del mejor sistema: si bien la teoría de la regularidad se limita a reconocer que observamos regularidades en la naturaleza (y por ende una teoría de la regularidad de las leyes de la naturaleza se limita a sostener que las leyes son enunciados de meras regularidades), la teoría del mejor sistema añadirá los criterios de simplicidad y robustez informativa, junto al mejor balance entre ambos criterios, que nos permitirían identificar aquellas enunciados que ocupan el lugar de axiomas en un sistema deductivo, i.e., las leyes de la naturaleza. De esta manera, la teoría del mejor sistema acerca de las leyes de la naturaleza se presenta como un refinamiento de la teoría de la regularidad nomológica.

El desarrollo del humeanismo acerca de las leyes de la naturaleza, aunque promisorio, no está libre de problemas (sección 4). Argumentaremos que no es claro en qué medida las tesis humeanas, en particular las de Lewis, encuentran fundamento en nuestras mejores teorías científicas; igualmente, resulta problemático determinar cómo las leyes de la naturaleza, dentro del marco teórico del mejor sistema, podrían explicar los patrones que las instancian, si de antemano se ha sostenido que son estas mismas instancias las que dan lugar a (o explican) las leyes de la naturaleza que tenemos en el universo humeano; asimismo, mostraremos que, aunque los criterios de simplicidad y robustez informativa representan un refinamiento de la teoría de la regularidad, estos criterios arriesgan introducir apreciaciones antropomórficas en nuestra concepción de las leyes de la naturaleza. Aunque no se trata de problemas que echen por tierra el humeanismo nomológico, ellos han motivado desarrollos ulteriores de las propuestas humeanas, ofreciendo respuestas posibles a estos problemas.

La sección 5 desarrollará uno de los problemas centrales para cualquier propuesta acerca de leyes de la naturaleza, a saber, su estatus modal. Este es uno de los consensos más ampliamente aceptados en la literatura: si hay leyes de la naturaleza, ellas tienen que gozar de un estatus modal, permitiéndonos explicar no solamente las cosas que han sido o son el caso, sino también cosas que podrían ser el caso o que necesariamente deberían ser el caso, si se dieran tales o cuales circunstancias. Asumiendo el mosaico humeano amodal sobre el cual se erigen la teoría de la superveniencia humeana y la teoría del mejor sistema, ¿qué estatus modal pueden tener las leyes desde la perspectiva lewisiana? Revisaremos en detalle esta respuesta con el objetivo de dejar planteado el problema para los capítulos siguientes.

#### 2. El desafío del humeanismo

En la época de la emergencia de la investigación fisicomatemática de la naturaleza, Hume mostró plena conciencia de las diferencias que separaban, como un abismo, la tradición matematizante de la filosofía natural y la tradición especulativa de la filosofía moral y de la metafísica. La filosofía natural de los siglos XVII y XVIII se apropió de las metodologías experimentales y matemáticas de investigación, que en los siglos XIX y XX la conducirían a dar lugar a las ciencias físicas y matemáticas tal como las conocemos hoy. A tal filosofía natural Hume opone la filosofía moral, que dice relación con los asuntos humanos, y que incluye con límites borrosos la reflexión sobre la ética, la política, el arte, la historia y la metafísica, entre otras formas del saber. En Una Investigación sobre el Entendimiento Humano, Hume (2000 [1748]) sostiene que la gran ventaja de la filosofía natural matematizada por sobre la filosofía moral consiste en que las ideas de la primera son siempre claras y precisas, siendo una virtud de sus términos que ellos siempre expresen las mismas ideas sin ambigüedad ni variación. Entre tales términos Hume tiene en mente las figuras geométricas y las reglas de deducción de las matemáticas. Por el contrario, el gran obstáculo de las ciencias morales y metafísicas, en la expresión de Hume, es la obscuridad de sus ideas y la ambigüedad de sus términos, que la han llevado a progresar menos que la geometría o la física.

La dificultad en la clarificación y precisión de los conceptos es una de las razones que motivan la crítica a las tradiciones metafísicas precedentes. En un conocido pasaje, Hume afirma: "No hay ideas que ocurran en la metafísica que sean más obscuras e inciertas que aquellas de poder, fuerza, energía o conexión necesaria" (Hume 2000, 50. Mi traducción). La crítica humeana apunta directamente tanto a la ontología de poderes causales del aristotelismo escolástico como a la ontología de conexiones necesarias legaliformes del mecanicismo teológico de Descartes y Newton. Pues bien, la crítica de Hume se fundamenta en una epistemología característica del empirismo. El filósofo escocés sostiene que las fuentes de nuestro conocimiento imponen un límite para nuestro acceso a cuestiones ontológicas asociadas a poderes causales y conexiones necesarias. El argumento es conocido: nuestro conocimiento comienza con la experiencia sensorial que nos provee una serie de impresiones provocadas por los objetos que afectan a nuestros sentidos. La mente, a continuación, copiaría estas impresiones en ideas que conforman el material de trabajo con el que opera la imaginación. Y aunque el conocimiento comienza con las impresiones, no se restringe a ellas, puesto que la imaginación puede emplear su capacidad para asociar ideas simples en ideas complejas, obteniendo resultados tales como la idea de unicornio y de triángulo, que jamás se nos presentan a la experiencia sensorial, pero que se componen a partir de ideas más simples.

Piénsese entonces en la causalidad: cuando vemos que una primera bola de billar, C, causa el movimiento de una segunda bola de billar, E, lo que se manifiesta a nuestros sentidos es la relación de contigüidad espacial y de sucesión temporal entre C y E. Con ello a la vista, podemos articular dos grandes interpretaciones del alcance de la crítica humeana



a la metafísica que le precede. La primera consiste en una lectura ontológica, según la cual Hume negaría la realidad de los poderes causales y de las conexiones necesarias. El mobiliario del mundo estaría conformado exclusivamente por las entidades amodales de la ontología mecanicista, que instanciarían diversos patrones causales en el universo según su distribución espaciotemporal, sin descansar en los postulados metafísicos de poderes causales o conexiones necesarias. Algunos pasajes parecen motivar esta interpretación. Dice Hume (2000, 58. Mi traducción): "todos los eventos parecen estar completamente sueltos y separados [loose and separate]. Un evento sigue a otro; pero jamás podemos observar algún vínculo entre ellos. Ellos parecen estar en conjunción [conjoined], pero nunca conectados [connected]". Aunque el empirismo podría dar lugar a la interpretación ontológica, ello no estaría libre de problemas, principalmente si se considera que la lectura ontológica comete el error categorial de derivar consecuencias ontológicas a partir de cuestiones meramente epistémicas. La teoría de la actividad mental humeana, que incluye impresiones e ideas, además de la composición de ideas complejas a partir de ideas simples, caracteriza el alcance y límites generales de nuestro conocimiento, pero no determina cuestiones de existencia.

La segunda interpretación, en cambio, proviene de una lectura epistemológica, según la cual, al observar que C causa E, las impresiones del poder causal o de la conexión necesaria permanecen siempre ocultas a nuestros sentidos. Dice Hume: "las escenas del universo están cambiando continuamente, y un objeto sigue a otro en una sucesión ininterrumpida; pero el poder o fuerza que actúa sobre la maquinaria completa permanece enteramente oculto para nosotros" (2000, 51. Mi traducción). De acuerdo con esto, el empirismo humeano no se aventura a sostener que no existen aquellas entidades que la tradición metafísica ha llamado poderes causales y conexiones necesarias. En cambio, la actitud que se adopta es agnóstica, sugiriendo que ignoramos si tales supuestos ontológicos existen en la medida en que escapan a los límites de nuestro conocimiento.

No queda claro si Hume distingue entre las interpretaciones epistemológicas y ontológicas en sus propios escritos. No obstante, la distinción nos permite preguntar con más precisión: ¿en qué consiste, pues, el establecimiento de relaciones causales del tipo C→E? Tales relaciones representan regularidades en dos acepciones, a saber, ontológica y epistemológica. La primera nos ofrece una imagen de la realidad constituida exclusivamente por regularidades sin fundamento. Dada la ontología del mecanicismo, lo que hay en la realidad es el conjunto de entidades y sus propiedades que dan lugar a otros tantos procesos y eventos, todos ellos desprovistos de fuerza modal. Lo que observamos, desde la perspectiva de la investigación científica, es la emergencia (o aparición, sin más) de relaciones causales que tienen lugar en los diversos patrones de la naturaleza, determinados por la distribución espaciotemporal que las entidades y sus propiedades simplemente sucede que es el caso que instancian. Las escenas del universo se siguen unas a otras, dice Hume, y unos objetos parecen seguir a otros ininterrumpidamente, dando lugar a las regularidades que observamos. Aún más, desde la perspectiva empirista, la pregunta por la



causa ulterior de las regularidades es ilegítima, puesto que tales fundamentos metafísicos escapan en principio a los límites de nuestras capacidades epistémicas y solo podrían ser objeto de especulación metafísica. Lo que hay son regularidades, conjunciones de unos objetos con otros, pero no conexiones fundamentadas en poderes causales o conexiones necesarias.

En cambio, la acepción epistémica de C→E se deriva de la teoría de la mente de Hume. Las impresiones ilustran cierta regularidad: pasamos de ver fuego a sentir el calor de este, o de sentir el calor a ver un trozo de papel quemarse; igualmente, pasamos de representarnos la idea de fuego a instanciar las ideas de calor o de un trozo de papel quemándose. Tras generar un hábito en las cadenas representacionales, la imaginación nos conduce al establecimiento de ciertas regularidades en nuestro pensamiento que sirven de reglas de inferencia para anticipar los fenómenos. En este caso, la regularidad es un hábito del pensamiento.

Las interpretaciones metafísicas y epistémicas de la relación causal C→E se confunden en la teoría humeana de la causalidad, para la cual Hume (2000, 60) ofrece tres definiciones:

- *i.* Regularidad causal: tenemos un objeto seguido por otro, en donde todos los objetos similares al primero son seguidos por objetos similares al segundo;
- Causalidad contrafáctica: se instancia una relación entre dos objetos, en donde si no hubiera tenido lugar el primero, entonces tampoco habría tenido lugar el segundo;
- *iii.* Causalidad psicológica: la relación causal es aquella en donde un objeto es seguido por otro, y la aparición del primero siempre conduce a la mente a la idea del segundo.

La tercera definición de causalidad acomoda a cabalidad la teoría de la mente de Hume. La regularidad causal tendría lugar en la sucesión de ideas originada por el establecimiento de hábitos del pensamiento, según la cual, tras instanciar la idea C, la mente pasa por hábito a instanciar la idea E. Esta interpretación es interesante en el contexto de la teoría de la mente de Hume, pero no tanto así en su metafísica o filosofía de las ciencias, puesto que, en general, cuando en estas últimas nos preguntamos por la naturaleza de la causalidad, lo hacemos porque nos interesa elucidar el estatus ontológico de las relaciones causales entre los fenómenos y no entre nuestras ideas.

Las teorías causales de la regularidad y contrafáctica logran esto último desde perspectivas diferentes. La teoría de la regularidad es, por excelencia, la teoría de Hume, en tanto ella enuncia, en consonancia con numerosos pasajes de su obra, que la relación causal es aquella en donde un objeto es seguido por otro regularmente. Hume da un paso adicional al confiar en la epistemología de la inducción: vemos que C es seguido por E en

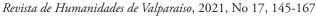


un número de observaciones, y a partir de ello inducimos que todos los objetos similares a C serán seguidos por objetos similares a E. En este escenario, el análisis del significado de la semejanza podría traer consecuencias dispares. En una lectura minimalista, uno podría sostener que Hume se refiere a semejanzas en sus apariencias: los Cs y los Es parecen similares a nuestra percepción, y nosotros los clasificamos inductivamente como los mismos Cs y Es en sus apariencias, sin postular inobservables tales como las identidades de las sustancias aristotélicas. Una segunda interpretación, en cambio, sostendría que las semejanzas de los Cs y los Es descansa en que hay ciertas propiedades que ellos comparten, sirviendo de fundamento para las semejanzas que observamos. Pero esta última interpretación no se encuentra disponible para Hume si las propiedades se entienden como poderes causales, puesto que no tenemos acceso a estos últimos.

El enfoque contrafáctico ofrece, igualmente, regularidad y algo más. Si C no hubiera tenido lugar, entonces E no habría tenido lugar tampoco. ¿No es, acaso, ese el vínculo (tie) que necesitamos para establecer algo más que una mera conjunción entre C y E? El análisis contrafáctico nos permite investigar escenarios experimentales en los que se observa la relación entre C y E. Si C no es el caso, entonces E no sería el caso. ¿De qué manera C es necesario para causar o producir E? En primer lugar, E podría todavía ser el caso aún cuando C no tuviera lugar, puesto que podríamos encontrar todavía una causa, C1, que produce E. Los caminos de la naturaleza no son unívocos, y generalmente esta se las arregla para llegar a un resultado con medios diferentes. Este, no obstante, no es una estrategia argumentativa que encontremos en los escritos de Hume.<sup>2</sup> En segundo lugar, asumiendo la relación contrafáctica entre C y E, cabe todavía mostrar que no necesariamente hemos encontrado el cemento de la relación causal entre ambas.<sup>3</sup> Lo que observamos, a través de los lentes de la epistemología empirista, es que, si C es el caso, entonces E será el caso. Y observamos ello recurrentemente, sin que nuestras observaciones nos permitan inferir o descubrir que hay una propiedad causal en C que esté necesariamente conectada con alguna propiedad causal en E.

En este marco teórico, ¿qué puede decir Hume acerca de las leyes de la naturaleza? Las leyes de la naturaleza no ocupan un lugar central en la filosofía sistemática de Hume. En sus obras encontramos secciones acerca de causalidad, determinismo, libertad y milagros, entre otros, pero ninguna sección dedicada a la elaboración de una concepción de leyes de

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> La expresión *cemento* refiere al análisis clásico de Mackie (1980) en su célebre *The Cement of the Universe*.





<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Agradezco a uno de las/os evaluadoras/es de la RHV por indicar lo siguiente: la inducción es una inferencia ampliativa cuyas premisas están constituidas por casos similares. La inducción misma no es la inferencia que permita identificar la similitud, sino que, en cambio, trabaja sobre ella. La presente observación se aplica sin problemas al caso del análisis humeano y conviene tenerlo en cuenta en el análisis causal.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> El problema ha sido abordado sistemáticamente con posterioridad. Véase Woodward (2003) y Lange (2000, 2009), entre otros.

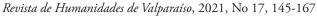
la naturaleza que se posicione ante las ontologías del aristotelismo escolástico o el mecanicismo temprano de la filosofía natural. En algunos pasajes, Hume refiere a las leyes de Newton, pero sin ofrecer un análisis filosófico detallado.

Esto podría equívocamente indicar que el empirismo humeano no es tierra fértil para la reflexión sobre leyes de la naturaleza. Por el contrario, las ideas de Hume dan lugar a lo que se ha llamado teoría de la regularidad de las leyes de la naturaleza. Esta sostiene que, en términos ontológicos, las leyes de la naturaleza son regularidades instanciadas por patrones espaciotemporales fenoménicos; o en términos teóricos, que las leyes de la naturaleza son enunciados que expresan tales regularidades. Ello podría satisfacer las expectativas humeanas originales: todo lo que observamos son regularidades, sin postular ni tener acceso a los fundamentos metafísicos de las mismas. Entonces, si tenemos que hacernos cargo del hecho de que la práctica científica incluye leyes de la naturaleza, entonces nuestras opciones no son otras que sugerir que tales leyes son ontológicamente las regularidades que instancia el mundo, o que tales leyes son las que enuncian las regularidades observadas.

Nótese a continuación el problema infranqueable de la teoría de la regularidad que emerge desde una perspectiva metafísica: ella pareciera tornar superfluas las leyes de la naturaleza en la medida en que colapsa la distinción entre generalizaciones accidentales y generalizaciones nómicas. Estas últimas, para el humeanismo, no serían más que regularidades. ¿Por qué no limitarnos a hablar de regularidades, desechando la jerga de enunciados nómicos? Se necesitaría algo más que la mera regularidad para mantener en pie las leyes de la naturaleza. Pero, por lo pronto, el humeanismo ha cerrado las puertas para la especulación metafísica.

El desafío de Hume acerca de las leyes de la naturaleza ha resultado fructífero tanto en vistas de las concepciones cartesianas y newtonianas de las leyes (ver capítulo 2), como en vistas del debate reciente en filosofía de las leyes de la naturaleza. En vistas de lo primero, mientras que Descartes y Newton fundamentaron la necesidad de los movimientos de los cuerpos mecánicos en las leyes de la naturaleza, Hume propone una concepción de la causalidad que declina la postulación de la necesidad y se contenta con el establecimiento de regularidades a través de la observación. La propuesta de Hume es revolucionaria: si Descartes y Newton habían abandonado los poderes causales aristotélicos para reemplazarlos con las leyes de la naturaleza que gobiernan el universo mecánico, Hume nos insta a abandonar las leyes universales y necesarias que formularon Descartes y Newton para contemplar las regularidades causales en su desnudez modal.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Véase, entre otros, Psillos (2002, capítulo 5). Psillos no adopta la teoría de la regularidad acerca de las leyes de la naturaleza, ni tampoco la teoría de la regularidad de la causalidad. Sin embargo, dada la claridad de sus exposiciones, ellas se han convertido en la exposición estándar de una visión que, hoy en día, no tiene un amplio respaldo en la literatura, a pesar de que se trata de un paso inevitable entre el mundo de particulares amodales de Hume y posteriores teorías de leyes de inspiración humeana.





Ahora bien, más allá de su posicionamiento histórico, la publicación de las reflexiones humeanas sobre causalidad en el *Tratado* (Hume 1978 [1739]) y en la *Investigación* (Hume 2000 [1748]) traza una línea de investigación que será materia de discusión hasta nuestros días. De las ideas de Hume que hemos revisado hasta aquí se derivan estrategias para abordar los siguientes tres asuntos:

- i. Leyes: teoría y ontología. En las secciones siguientes argumentaremos que desde la perspectiva humeana las leyes son enunciados, a saber, teorías, que expresan generalizaciones empíricas acerca de regularidades. La discusión tradicional, sobre todo en la tradición metafísica, no se sentiría satisfecha con esto, sino que propondría que las leyes de la naturaleza forman parte del inventario ontológico de la realidad.
- ii. Modalidad: de re y de dicto. Esta segunda distinción es similar a la primera, pero se concentra en nuestra concepción de la necesidad. Asumiendo que las leyes de la naturaleza debieran ser eminentemente modales. Mientras que la tradición metafísica sostiene que la necesidad es una propiedad modal de aquellos fenómenos que ostentan un estatus nomológico genuino, las teorías humeanas sostendrán que la necesidad es un predicado del lenguaje natural o formal con el que formulamos nuestras teorías. Las regularidades amodales del mundo solamente nos informan contingencias.
- iii. Dirección de la explicación: top down y bottom up. Ya antes hemos introducido la distinción entre estas dos estrategias explicativas. La concepción metafísica sostiene que las leyes de la naturaleza gobiernan los fenómenos de manera top down, vale decir, como si ellas representaran un estrato ontológico superior que determina lo que necesariamente debe ser el caso en los fenómenos. La concepción humeana, en cambio, adopta la estrategia bottom up, en tanto que, si hay leyes de la naturaleza, ellas constituirían el resultado de generalizaciones empíricas a partir de las regularidades que observamos en los fenómenos. Serían, en consecuencia, estas regularidades las responsables de las generalizaciones empíricas que pretendemos etiquetar como leyes.

#### 3. Superveniencia humeana y mejor sistema

En esta sección y en las siguientes examinaremos en detalle el humeanismo nomológico contemporáneo con sus consecuencias para el estatus de las leyes, la modalidad y la dirección de explicación. Revisaremos la elaboración y defensa de la teoría de la superveniencia humeana y la teoría del mejor sistema, que encontramos en los trabajos de David Lewis. Este último, de hecho, ha revitalizado exitosamente el proyecto nomológico humeano en metafísica contemporánea.



# 3.1. Superveniencia humeana

La superveniencia humeana lleva su nombre en honor al gran negador de las conexiones necesarias en la naturaleza. Esta tesis sostiene que todo lo que existe en la realidad es solamente un basto mosaico de cuestiones locales de hechos particulares. Tal mosaico se representa en términos de relaciones externas de distancias espaciotemporales entre puntos —o cosas que, para propósitos del argumento, tenemos que imaginarnos como si ocuparan un punto en el espaciotiempo. Según ello, lo que existe es el arreglo espaciotemporal de cualidades locales, a saber, propiedades intrínsecas perfectamente naturales a partir de las cuales superviene el resto. Lewis presenta su propuesta así:

[La superveniencia humeana] dice que en un mundo como el nuestro las relaciones fundamentales son exactamente relaciones espaciotemporales: relaciones de distancia, tanto espaciales como temporales, y quizás también relaciones de ocupación entre cosas que tienen el tamaño de un punto y puntos espaciotemporales. Y esta dice que, en un mundo como el nuestro, las propiedades fundamentales son cualidades locales: propiedades intrínsecas perfectamente naturales de puntos, o de ocupantes de puntos del tamaño de un punto. Por consiguiente, esta dice que todo lo demás superviene del arreglo espaciotemporal de cualidades locales a través de la historia pasada, presente y futura. (Lewis 1994, 474. Mi traducción)

Las propiedades intrínsecas perfectamente naturales (así como las relaciones perfectamente naturales) son aquellas que constituyen el patrón de instanciación que da lugar a la estructura fundamental de la realidad. Algunos ejemplos de propiedades intrínsecas perfectamente naturales son la carga eléctrica, la masa y el spin de un electrón, que determinan las relaciones causales de las que participa esta entidad. En su calidad de anti-haecceitista, la tesis de la superveniencia humeana sostiene que todo superviene del solo patrón de coinstanciación de propiedades, vale decir, de las relaciones espaciotemporales que ellas instancian, sin importar la elucidación de las sustancias a las que pertenecen. Lewis (1994, 474) manifiesta su confianza con respecto a la posibilidad de que en algún momento la física nos ofrezca un inventario completo de las propiedades y relaciones perfectamente naturales, tales como la masa, carga eléctrica y spin de los electrones, permitiéndonos explicar lo que superviene a partir de ellas.

El espíritu de la propuesta de Lewis es declaradamente humeano: concebimos el universo compuesto de propiedades y relaciones amodales, que se encuentran distribuidas en el espaciotiempo en términos de relaciones espaciotemporales. Desde la perspectiva de la investigación empírica, nosotros observamos este patrón de instanciación, la llamada regularidad humeana, sin nunca elucidar putativos cimientos modales que fundamenten las relaciones espaciotemporales en términos de poderes causales o conexiones necesarias.



# 3.2. Teoría del mejor sistema

Recuérdese el desafío de Hume respecto a las leyes de la naturaleza: si hay leyes, tales leyes no podrían ser sino regularidades o enunciados de regularidades. Al despojar a la realidad física de cualquier sustrato modal, que la ontología precedente obtenía a partir de los poderes causales aristotélicos y de las conexiones necesarias que Descartes y Newton obtenían de Dios, Hume nos ofrece una descripción de la realidad que solamente incluye regularidades contingentes. El desafío de Hume cobró cada vez más importancia en la medida en que las leyes físicas proliferaron durante los siglos XVIII, XIX y XX. ¿Cómo podría el programa humeano ofrecer una teoría acerca de las leyes de la naturaleza, que dé cuenta de las leyes que encontramos en la práctica científica? Lewis responde a esta pregunta afirmando que una regularidad es una ley si y solo si es un teorema en el mejor sistema:

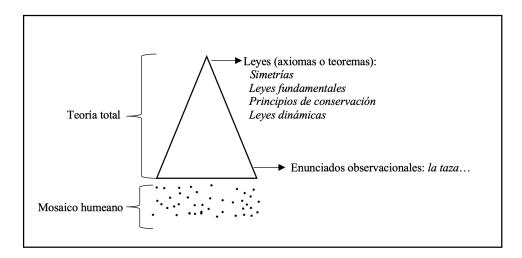
Considérense todos los sistemas deductivos cuyos teoremas son verdaderos. Algunos son más simples y están mejor sistematizados que otros. Algunos son más fuertes, más informativos, que otros. Estas virtudes compiten: un sistema no informativo puede ser muy simple, y un compendio no sistematizado de información miscelánea puede ser muy informativo. El mejor sistema es aquél que logra un balance tan bueno entre la simplicidad y la fuerza como el que permita la verdad. Cuán bueno sea el balance dependerá de cuán amable sea la naturaleza. Una regularidad es una ley si y solo si es un teorema del mejor sistema. (Lewis 1994, 478. Mi traducción)

La imagen que ofrece Lewis es atractiva: dado el mosaico humeano de la tesis de la superveniencia, nuestro constructo teórico acerca de la realidad contiene teorías que enuncian generalizaciones empíricas acerca del patrón de coinstanciación de propiedades y relaciones perfectamente naturales. Nuestras teorías acerca del mundo describen, entre otras cosas, relaciones espaciotemporales entre particulares. Por supuesto, nuestro constructo teórico total incluye teorías cuyo alcance empírico es diverso. Algunas proposiciones se limitan a enunciar relaciones estrictamente limitadas entre algunos fenómenos en términos espaciotemporales, como cuando profiero la proposición mi taza de café está sobre el escritorio. Una teoría que expresa una generalización empírica de mayor alcance, en cambio, sería la teoría molecular del ADN, que se aplica a organismos vivos sobre la faz de la tierra. Y otra teoría cuya generalización empírica tiene todavía un alcance mayor es el postulado de la velocidad de la luz, que nos dice que nada en el universo puede moverse más rápido que la velocidad de la luz. Desde la perspectiva de la teoría del mejor sistema, las leves de la naturaleza son aquellas proposiciones que logran un mejor balance entre simplicidad y robustez, adecuándose así de mejor manera a lo que observamos en la práctica científica.



¿Cómo se entienden los criterios de simplicidad y robustez? Primero, la simplicidad descansa en la estructura sintáctica de los enunciados teóricos, y en el número de postulados ontológicos que ellos introducen. Y segundo, la robustez refiere, por cierto, a la información que ofrece un enunciado cualquiera, particularmente en vistas de los posibles patrones de coinstanciación del mosaico humeano que prohíbe. El mejor balance que pueda lograrse entre ambos criterios en un enunciado determina si es el caso que una de nuestras teorías puede, efectivamente, ocupar el lugar de un teorema en un sistema axiomático, constituyendo una ley. Considérense los enunciados antes mencionados. La proposición mi taza de café está sobre la mesa del escritorio ofrece información estrictamente restringida al contexto de uso, y aunque postula una ontología aparentemente mínima, ella no ofrece información científicamente relevante acerca de un patrón de coinstanciación del mundo físico. En cambio, la teoría molecular del ADN, que introduce postulados ontológicos acerca de la estructura molecular del ácido desoxirribonucleico, la composicionalidad genética y la información, nos ofrece una generalización empírica ampliamente informativa acerca del desarrollo y reproducción de los organismos. Se negocia entre la simplicidad sintáctica del enunciado y de sus postulados ontológicos, por un lado, y el poder informativo de la generalización ofrecida, por otro. La negociación, por cierto, debe salvaguardar la informatividad de la teoría relevante en cada caso en vistas de una serie de consideraciones tales como su contribución a la derivación de inferencias, su relevancia dentro del sistema teórico y su indispensabilidad epistémica, entre otras. Considérese el caso del segundo postulado de la relatividad especial sobre la velocidad de la luz, que dice que nada en el universo puede desplazarse más rápido que la velocidad de la luz dada por la constante C, vale decir, aproximadamente 3.00 × 10<sup>8</sup> m/s en el vacío. Este postulado, por un lado, combina la simplicidad sintáctica y robustez informativa acerca de un dominio de la realidad, postulando la constante de la velocidad de la luz como cantidad física y ofreciéndonos amplia información física acerca de escenarios de patrones de coinstanciación que prohíbe, a saber: que nada, sea cual fuere el particular al que nos refiramos, pueda moverse más rápido que la velocidad de la luz.

El siguiente cuadro esquematiza las ideas centrales de la tesis de la superveniencia humeana y la teoría del mejor sistema:



Las virtudes de la teoría del mejor sistema, en conjunto con la tesis de la superveniencia humeana, son diversas. Primero, la propuesta lewisiana nos permite escapar al universo sobrepoblado. Si lo que se quiere es parsimonia ontológica, entonces la ontología de la superveniencia humeana y del mejor sistema ofrece una buena receta. La realidad está últimamente constituida de propiedades intrínsecas perfectamente naturales y las relaciones espaciotemporales que se instancian entre ellas. No aparecen, en su fundamento, propiedades modales de ningún tipo, y los patrones de coinstanciación dan lugar a las regularidades que describimos con las leyes de la naturaleza que encontramos en la práctica científica. Tales leyes enuncian, de manera simple e informativa, las mejores generalizaciones formuladas en la investigación. La propuesta lewisiana mantiene en pie la ontología humeana deflacionaria, aunque, como veremos, no sin consecuencias.

Una segunda virtud es esta: la teoría del mejor sistema preserva dos intuiciones ampliamente compartidas en diversas interpretaciones de la práctica científica. La primera sostiene que las leyes de la naturaleza ocupan el lugar de principios (Lewis habla de axiomas o teoremas) en un sistema teórico deductivo, permitiéndonos inferir proposiciones de menor alcance que explican o predicen los fenómenos relevantes. La segunda intuición dice relación con el reduccionismo, puesto que los enunciados de leyes pueden ser reducidos a los arreglos espaciotemporales de distribución de propiedades y relaciones perfectamente naturales. Las leyes no introducen espíritus metafísicos fantasmagóricos, sino que ellas se reducen a la constitución del mosaico humeano.

#### 4. Problemas y desarrollos recientes

Revisemos a continuación algunos de los problemas que enfrenta la propuesta lewisiana, tanto en vistas de la tesis de la superveniencia humeana como en vistas de la teoría del mejor sistema. La literatura reciente se ha encargado de examinar estos problemas



sistemáticamente, ofreciendo en ocasiones adiciones a la teoría del mejor sistema que permitirían subsanar al menos algunas de las dificultades. El debate ha crecido exponencialmente. Desde los análisis de la superveniencia humeana por parte de Loewer (2004) y la defensa exhaustiva de la superveniencia humeana en las contribuciones de Earman y Roberts (2005a, 2005b), la producción bibliográfica le ha asegurado a la propuesta lewsiana un lugar propio en el debate reciente. Se ha defendido una versión mejorada del mejor sistema (better best system, Cohen y Callender 2009), expandiendo la propuesta de Lewis más allá de la física hacia las ciencias especiales; otros han articulado lo que sería el mejor sistema para nosotros (best system for us, Jaag y Loew 2018), destacando la optimización cognitiva y pragmática de los enunciados de leyes; e incluso se han propuesto aproximaciones perspectivales a la versión mejorada del mejor sistema (perspectivalist better best system, Massimi 2018), interpretaciones que destacan la robustez predictiva del mejor sistema (predictive best system, Dorst 2019), e interpretaciones que resaltan el modelamiento metafísico de la tesis de la superveniencia humeana en conjunto con la teoría del mejor sistema (Jaag y Loew 2020). En general, la literatura coincide en que ciertos problemas aparecen recurrentemente. Examinemos tres de ellos a continuación.

## 4.1. ¿Encuentra la propuesta lewisiana fundamento en la física?

Según el mismo Lewis, la tesis de la superveniencia humeana está inspirada en la física clásica. Se nos habla de sistemas axiomáticos similares a la geometría de Euclides; se nos habla de relaciones espaciotemporales de distancia entre cosas que tienen el tamaño de un punto; y se nos dice que las leyes de la naturaleza son los axiomas del sistema deductivo. Sin embargo, ello no parece adecuarse a lo que nuestra física fundamental actual nos enseña en mecánica cuántica. Ante ello, hay quienes sostienen: "parece altamente improbable que el mundo de Lewis de 'propiedades intrínsecas perfectamente naturales de puntos, o de ocupantes de puntos del tamaño de un punto' sea el mundo actual" (Ladyman et al. 2007, 19-20. Mi traducción). El mundo lewisiano sería pseudocientífico: nuestra mejor teoría fundamental indica que no vivimos en un mundo newtoniano.

Si le exigiéramos a la teoría de Lewis que dé un paso adelante en la historia y que se haga cargo de, digamos, la mecánica cuántica, entonces enfrentaría problemas irreversibles. La mecánica cuántica no garantiza que las propiedades fundamentales que ella postula sean propiedades intrínsecas perfectamente naturales, localizadas sin problema en cada una de sus instanciaciones. Loewer, entre los más connotados defensores de la superveniencia humeana, es claro al respecto:

parece sumamente claro que la física contemporánea sueña con propiedades no humeanas. Tengo en mente los llamados estados de entrelazamiento que son responsables de la no-localidad cuántica, i.e., de las violaciones de las desigualdades de Bell en mecánica cuántica. Los estados de entrelazamiento de un par de partículas no



supervienen de las propiedades intrínsecas de las partículas separadas. Esto es, las propiedades locales de las partículas no determinan separadamente el estado cuántico completo y no determinan específicamente cómo se vinculan las evoluciones de las partículas. (Loewer 2004, 179. Mi traducción)

La teoría de propiedades de Lewis, con su requerimiento de localidad e instanciación, no permite explicar las violaciones de teorema de Bell. Las propiedades que posee un estado de entrelazamiento no supervienen de la sola adición de las propiedades iniciales de las dos partículas relevantes tomadas por separado.

La respuesta de Lewis ante este problema es inquietante, pues dice no estar "preparado para desprender lecciones en ontología a partir de la física cuántica tal como está ahora [viz., 1986]. Primero tengo que ver cómo luce cuando sea purificada de frivolidad instrumentalista" (Lewis 1986, xi. Mi traducción). Lewsianos contemporáneos, en cambio, han ido más lejos en la respuesta. Si bien cabe reconocer que la superveniencia humeana y el mejor sistema están inspirados en mecánica clásica y que carecen de herramientas para acomodar la mecánica cuántica, la propuesta de Lewis tiene que ser evaluada en tanto modelo metafísico y no en tanto descripción literal de la ontología de la física fundamental (Jaag y Loew 2020). Desde esta perspectiva, Lewis debate con otras propuestas metafísicas: "el punto con defender la superveniencia humeana no tiene que ver con apoyar la física reaccionaria, sino más bien con resistir los argumentos filosóficos que dicen que hay más cosas en el cielo y en la tierra que aquellas que la física podría soñar" (Lewis 1994, 474. Mi traducción). Según esto, si lo que nos interesa es ofrecer una explicación de las leyes de la naturaleza, bastaría con la tesis de la superveniencia humeana y la teoría del mejor sistema nos provean una caracterización competitiva de las leyes de la naturaleza y de su rol en la praxis científica, permaneciendo fiel al minimalismo humeano. La propuesta de Lewis podría lograr eso, consolidándose como un modelo metafísico que busca dar cuenta del lenguaje modal de las leyes científicas.

# 4.2. Circularidad explicativa

La propuesta lewsiana sostiene que el mosaico humeano es un fundamento ontológico indispensable que permite explicar las leyes de la naturaleza que incluye nuestro mejor sistema. Ahora bien, serían esas mismas leyes las que en la práctica científica nos permitirían explicar los patrones estructurales del mosaico humeano. Surge la pregunta: ¿qué explica qué? ¿El mosaico humeano a las leyes? ¿O las leyes al mosaico humeano? Una definición clara de *explanans* (lo que explica) y *explanandum* (lo explicado) resulta necesaria.

Usualmente se asume en la discusión sobre leyes de la naturaleza que son estas las que permiten explicar los fenómenos. En su versión más fuerte, la tesis de que las leyes explican los fenómenos que caen bajo su dominio toma la forma de la concepción no-



mológica gobernante (*governing view*), según la cual las leyes gobiernan las relaciones causales entre fenómenos. La metáfora del gobierno, sin embargo, no resulta cómoda hoy en día, considerando su carácter teológico en la filosofía natural, en donde el gobernador en última instancia es el Dios del judeocristianismo que impone las leyes sobre el mundo mecánico.

La situación con la propuesta de Lewis es diferente: la teoría del mejor sistema depende de la superveniencia humeana cuyo punto de partida es el mosaico humeano amodal. Nuestras teorías, según Lewis, refieren a patrones estructurales, instanciados por la distribución espaciotemporal de propiedades intrínsecas perfectamente naturales y sus relaciones. Aquellas teorías que se encuentren entre las mejores que tenemos optarán a ser jerarquizadas en calidad de axiomas o principios en el mejor sistema deductivo. Sin embargo, quienes defienden la tesis de la superveniencia humeana podrían todavía sostener que la teoría del mejor sistema no depende exclusivamente del mosaico humeano, sino que se requiere de nuestra intervención al calibrar el mejor balance entre simplicidad y robustez informacional de las teorías. Solamente aquellas que logren el mejor balance ostentarán el estatus de leyes de la naturaleza. En ello la superveniencia humeana tiene un punto a su favor: las leyes de la naturaleza no emergen sin más del mosaico humeano, sino que la comunidad epistémica relevante trabaja en aras a obtener el mejor balance entre simplicidad y robustez informacional.

Ello, no obstante, no resuelve el problema de la dirección de la explicación: las teorías que lleguen a ocupar el lugar de leyes en nuestro sistema deductivo serán aquellas que satisfagan los criterios de simplicidad y robustez informacional, pero aún así emergerán a partir de los patrones de instanciación de propiedades y relaciones perfectamente naturales. El mosaico humeano seguiría siendo parte indispensable de la explicación de las leyes que tenemos, sin lograr escapar de la amenaza de la circularidad: ¿cómo podrían las leyes de la naturaleza explicar los fenómenos del mosaico humeano si, a la vez, este mosaico humeano (junto a los criterios de simplicidad y robustez informacional) es un fundamento indispensable para explicar la emergencia de las leyes de la naturaleza? Se mantiene en pie el enredo conceptual entre *explanans* y *explanandum*.



<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Nótese que la metafísica lewisiana tiene al menos dos partes: una, que es aquella con la que lidiamos en este artículo, dice relación con la ontología humeana amodal que remite a la distribución espacio-temporal de propiedades locales y relaciones; la otra parte de la metafísica lewisiana es, por el contrario, profundamente modal, en tanto que recurre a la postulación de mundos posibles que se estiman concretos o al menos tan reales como este mundo. Consideraciones acerca de esta segunda parte de la metafísica lewsiana solo tangentemente tocan el desarrollo de nuestro argumento. Agradezco a uno/a de los/as evaluadores/as de la RHV por señalar esta observación.

## 4.3. Antropomorfismo

Lewis sostiene: "El peor problema acerca del análisis del mejor sistema es que cuando preguntamos de dónde provienen los estándares de simplicidad y fuerza, la respuesta parecería ser que ellos provienen de nosotros" (Lewis 1994, 479. Mi traducción). El problema se hace patente cuando reparamos en que simplicidad y robustez informacional dependen de lo que las comunidades epistémicas relevantes encuentren suficientemente simple y suficientemente robusto en sus disciplinas. Lewis no se inquieta demasiado con el problema del antropomorfismo. Sugiere, en pocas palabras, la siguiente respuesta:

si la naturaleza es amable con nosotros, el problema no tiene por qué surgir. Supongo que nuestros estándares de simplicidad y robustez y balance son solamente en parte una cuestión de psicología. No se debe a cómo sucede que nosotros pensamos que una función lineal sea más simple que una función cuadrática o de paso; no se debe a cómo sucede que nosotros pensamos que una alternación más corta de cuantificadores de prenex sean más simples que uno largo; y así sucesivamente. [...] Si la naturaleza es amable, el mejor sistema será el mejor *robustamente*. (Lewis 1994, 479. Mi traducción).

La respuesta depende entonces de la amabilidad de la naturaleza. En el mismo pasaje, Lewis sugiere que no tenemos razones para pensar que la naturaleza no sea amable con nosotros. Claramente estas dos afirmaciones no expresan argumentos de peso que debamos tener en consideración. Sin más, la respuesta lewisiana al problema del antropomorfismo de los criterios de simplicidad y robustez informacional es insuficiente. Piénsese en el lenguaje que empleamos. En tanto agentes epistémicos, el lenguaje ordinario resulta ampliamente simple para describir escenas del día a día; pero cuando nos adentramos en las teorías de las ciencias físicas, la situación cambia y recurrimos al lenguaje formal de las matemáticas. Este último tiene diversos grados de complejidad. Lewis menciona las funciones lineales y las cuadráticas, pero pareciera ser que las evalúa considerando exclusivamente la complejidad sintáctica de cada una de ellas. La complejidad de estas tiene que evaluarse teniendo en cuenta la información que nos permiten manipular en su aplicación a casos concretos. Ellas pueden ser altamente complejas en su sintaxis, pero aún así pueden constituir nuestro medio más simple disponible para modelar datos sobre aspectos de sistemas cuya complejidad ontológica nos resultaría intratable de otra manera. La simplicidad se negocia con la robustez: la sintaxis de una ecuación diferencial que expresa una ley de la naturaleza reviste potencial inferencial en vistas del sinnúmero de fenómenos que puedan caer bajo su alcance. En esta encrucijada, tanto la simplicidad como la robustez informacional dependen de la disponibilidad de teorías matemáticas adecuadas, así como de la cantidad de información que las comunidades epistémicas relevantes consideren suficiente para modelar un fenómeno particular.



El antropomorfismo de nuestras concepciones no debiera causarnos temor. Después de todo, somos la clase de animales que tiene un conjunto finito de mecanismos cognitivos en un momento determinado, y no podemos sino trabajar con ellos y refinarlos en la medida en que podamos. Es inevitable, según esto, que ciertos aspectos de nuestra humanidad se plasmen en la manera en la que vemos el mundo. Las leves de la naturaleza nos ofrecen información relevante para agentes cognitivos como nosotros, y en ellas encapsulamos la información física que nos es útil para diversos propósitos, entre ellos la explicación y predicción de eventos a partir de nuestra teorización acerca de eventos pasados (Jaag y Loew 2018). Los estándares de simplicidad y robustez informativa, junto al balance entre ellas, han evolucionado de manera notoria a través de la historia, dependiendo de asuntos tales como la disponibilidad de observaciones y mediciones adecuadas, y disponibilidad de modelos matemáticos óptimos. Simplicidad y robustez informativa, así como el mejor balance entre ellos, son determinados por las perspectivas que imponen las comunidades epistémicas en distintos momentos de la historia de la investigación de la naturaleza (Massimi 2018). La amenaza del antropomorfismo podría, según esto, no ser amenaza alguna, sino en cambio una variable más que tenemos que controlar en tanto que introduce la perspectiva que determina los grados óptimos de simplicidad y robustez informacional para nuestras leyes de la naturaleza.

# 5. ¿Y la modalidad de las leyes?

La modalidad es uno de los elementos claves para evaluar la propuesta humeana de Lewis. La tradición ha asociado a las leyes de la naturaleza con su estatus modal. El conjunto de las leyes de la naturaleza refiere a cuestiones que necesariamente son el caso, o que necesaria o posiblemente serían el caso si dieran tales y cuales condiciones, en oposición a aquellas cuestiones que suceden solo contingentemente. Además, las leyes de la naturaleza no se limitan a describir fenómenos actuales y pasados, sino que ellas determinan el espacio de posibilidad para el curso futuro de los eventos. Se espera que toda teoría de leyes de la naturaleza satisfaga este desiderátum, dando cuenta de la modalidad que hace que las leyes sean adecuadas para informarnos acerca de mucho más que la sola actualidad.

Las respuestas al problema de la modalidad en filosofía de leyes de la naturaleza son diversas. Permitámonos distinguir entre dos tipos de modalidad, a saber, modalidad *de re*, que es modalidad realmente existente en la naturaleza; y modalidad *de dicto*, que es la modalidad que nosotros introducimos en el lenguaje que empleamos para referirnos al mundo. Descartes y Newton sostienen que la necesidad de las leyes de la naturaleza se fundamenta en la inmutabilidad de Dios, quien, a través de la inmutabilidad de su voluntad, determina que ciertos fenómenos sean necesariamente el caso. Construcciones metafísicas de las leyes de la naturaleza seguirán una ruta diferente, cuya orientación general es compartida a pesar de que presentan diferencias en los detalles: la fuente de modalidad



de las leyes de la naturaleza descansa en diversas clases de entidades metafísicas, sean universales o esencias disposicionales, que nos permiten explicar la necesidad de las leyes o el hecho de que ellas refieran no solo a la actualidad sino también a la posibilidad. Estas propuestas sostienen, aunque a partir de motivaciones distintas, que la modalidad de las leyes de la naturaleza es eminentemente *de re*.

Nos preocupa entonces es saber si la concepción humeana de leyes, elaborada por Lewis, puede responder a la pregunta por la modalidad de las leyes de la naturaleza. La primera consideración la sugiere el mosaico humeano: éste está constituido por propiedades intrínsecas perfectamente naturales y las relaciones espaciotemporales que ellas instancian, sin encontrar rastros de modalidad en ninguna de sus partes. Y si el mosaico humeano es todo lo que hay en la naturaleza, y éste basta para explicar todo lo que le superviene, entonces una primera conjetura es la siguiente: la teoría lewisiana de leyes de la naturaleza falla a la hora de dar cuenta de la modalidad *de re* de las leyes de la naturaleza.

Se podría todavía argumentar que la modalidad *de re* es una propiedad *sui generis* que superviene al mosaico humeano. Si bien no encontramos modalidad *de re* en el mosaico humeano, podríamos encontrar modalidad *de re* en aquellos patrones instanciados por las relaciones espaciotemporales entre propiedades, que son los que describen nuestras leyes. La superveniencia de la modalidad *de re*, en este sentido, es problemática si se la mira desde la perspectiva humeana que inspira a la teoría del mejor sistema, puesto que en algún eslabón de la superveniencia tendría que emerger esta nueva propiedad, a saber, modalidad *de re*. Ello violaría el reduccionismo propio de la superveniencia humeana: si lo que superviene no es explicable en términos de las propiedades locales (instanciadas) del mosaico humeano, entonces ello no cuenta con las credenciales adecuadas para su existencia. La modalidad *de re* supervendría, pues, mágicamente.

La teoría del mejor sistema cuenta todavía con la modalidad *de dicto*: las leyes de la naturaleza son enunciados que describen patrones instanciados por las relaciones espaciotemporales entre propiedades del mosaico humeano, y las consideramos necesarias e incluso universales en la medida en que ellas forman parte, como axiomas o principios, del sistema teórico que obtenemos del mejor balance entre simplicidad y robustez informacional. En tanto enunciados, las leyes poseen modalidad *de dicto*: decimos que los enunciados de leyes son necesarios en tanto que ocupan el lugar de axiomas del sistema teórico, pero no decimos que los patrones del mosaico humeano que ellas describen sean modales, ni que la modalidad sea una propiedad mágica que emerja en alguno de los eslabones ontológicos de superveniencia.

Aunque Lewis es un realista modal acerca de los mundos posibles, ello no nos permite aclarar la cuestión de la modalidad de las leyes de la naturaleza. El realismo modal sostiene que todos los mundos posibles son reales al igual que nuestro mundo actual, en donde cualquier mundo posible podría ser el actual dependiendo del agente que emplee el indexical *este mundo*, que haga referencia a un *aquí* y *ahora* donde se encuentre. En

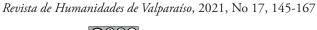


este contexto, las leyes de la naturaleza podrían ser el conjunto de proposiciones que son verdaderas de todos los mundos posibles que comparten el mismo mosaico humeano. Y como todos los mundos posibles son de la misma clase (*kind*) que el nuestro, entonces ellos compartirían las mismas leyes, asumiendo que las comunidades epistémicas de los otros mundos posibles emplean los mismos criterios de simplicidad y robustez informacional – y que tienen el mismo grado de tolerancia acerca de determinados umbrales de simplicidad y robustez informacional.<sup>6</sup> Pues bien, aún si asumimos que todo ello es así, seguiría siendo el caso que la modalidad *de re* no tiene lugar en el mosaico humeano (de cualquier mundo posible) y que esta solo se predica de las leyes de la naturaleza que enunciamos en las teorías que ocupan el lugar de axiomas en el mejor sistema.

Que la modalidad de las leyes de la naturaleza (su capacidad para enunciar necesidad y posibilidad) sea limitada a la modalidad *de dicto* no tiene que representar un problema sin más. Si bien no responde al desiderátum de las teorías estándares de leyes, que sostienen que la modalidad nomológica es *de re*, todavía podría defenderse que tal desiderátum carece de justificación. La modalidad *de dicto* se ajusta al espíritu humeano de la superveniencia humeana y del mejor sistema: lo que observamos son las regularidades o patrones de coinstanciación del mosaico humeano que es intrínsecamente amodal. Los poderes causales y las conexiones necesarias permanecen ocultas para nosotros. Solo vemos una cosa y luego otra, conjunción y no conexión, regularidad y no necesidad. La necesidad aparece, entonces, en la mente humana, cuando esta siente la inclinación a pensar en el efecto una vez que ha pensado en la causa. Pero no hay más que descubrir en ello: nuestras teorías pueden proyectar sobre el mundo la necesidad que formulamos en nuestras ideas y que expresamos con nuestro lenguaje natural o formal de la lógica o las matemáticas (Soto y Bueno 2019; Soto 2020a).

Aunque la aproximación humeana puede darse por satisfecha con la modalidad *de dicto*, cabe todavía preguntar por qué ciertos patrones que instancia el mosaico humeano llegan a ser el referente de aquellos enunciados que llamamos leyes de la naturaleza, mientras que otros patrones del mosaico humeano son referidos por teorías menores, que no llamaríamos leyes o principios. El mosaico humeano incluye por igual el segundo postulado de la relatividad especial acerca de la velocidad de la luz y el patrón de instanciación de *esta taza que está sobre esta mesa en mi escritorio*. Dada la simplicidad y robustez informacional del primer patrón, decimos que este corresponde a una ley y que es necesaria, pero usualmente no creemos que sea necesaria simplemente por una cuestión lingüística, sino porque la constitución del mundo físico hace que sea necesario que nada

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Según Lewis, si todos los mundos son actuales y están aislados entre sí, entonces un individuo en uno de estos mundos no sabría acerca de las regularidades de otros mundos, siendo imposible constatar la coincidencia en el conjunto de enunciados nómicos relevantes. Agradezco a una/o de las/os evaluadoras/es por la observación.





pueda viajar más rápido que la velocidad que puede alcanzar un fotón en el vacío. Pareciera, pues, haber una diferencia ontológica y no solo lingüística entre el primer patrón y el segundo. De ello no da cuenta la teoría del mejor sistema.<sup>7</sup>

#### 6. Conclusión

En este artículo hemos examinado el humeanismo nomológico tanto en vistas de la teoría de la regularidad de Hume con en vistas de la teoría del mejor sistema (y su teoría aliada de la superveniencia humeana) de Lewis. Se trata de una línea fértil de reflexión sobre los problemas ontológicos y epistemológicos que suscita la adición de leyes de la naturaleza a nuestra concepción de mundo. Como tal, sin embargo, no corre libre de problemas, siendo aquellos de la adecuación con las teorías físicas, la circularidad explicativa y el antropomorfismo algunos de los que han recibido mayor atención en la literatura. El humeanismo nomológico deja, además, otro cabo suelto: no cuenta con las herramientas para ofrecer una concepción robusta de la modalidad usualmente asociada a las leyes físicas. En su rechazo de concepciones metafísicas de la modalidad, el humeanismo nomológico solamente puede recurrir a una concepción débil de la modalidad de dicto de enunciados de leyes. Nótese lo siguiente: desarrollos recientes del empirismo han comenzado a explorar otras posibilidades que puedan incluir una noción de modalidad física que cumpla con el minimalismo ontológico del empirismo y que, a la vez, salve nuestras intuiciones acerca de las leyes físicas (Soto y Rodríguez 2019; Soto 2020b). Tal línea de investigación se encuentra abierta al presente, y queda todavía por ver si logra dar con resultados satisfactorios.

#### Referencias bibliográficas

- Cohen, J., Callender, C. (2009). A Better Best System Account of Lawhood. *Philosophical Studies*, 145(1), 1-34. https://doi.org/10.1007/s11098-009-9389-3
- Dorst, C. (2019). Towards a Best Predictive System Account of Laws of Nature. *British Journal of Philosophy of Science*, 70, 877-900. https://doi.org/10.1093/bjps/axy016
- Earman, J., Roberts, J. (2005a). Contact with the Nomic: A Challenge for Deniers of Humean Supervenience about Laws of Nature. Part I: Humean Supervenience. *Philosophy and Phenomenological Research*, 71(1), 1-22. https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2005.tb00428.x
- Earman, J., Roberts, J. (2005b). Contact with the Nomic: A Challenge for Deniers of Humean Supervenience about Laws of Nature. Part II: The Epistemological Argument for Humean Supervenience. *Philosophy and Phenomenological Research*, 71(2), 253-286. https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2005.tb00428.x



<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Filomeno (2019) desarrolla en detalle un argumento similar contra el humeanismo, sosteniendo que este deja sin explicar las regularidades aparentemente no accidentales observadas en la naturaleza.

- Filomeno, A. (2019). Are Non-Accidental Regularities a Cosmic Coincidence? Revisiting a Central Threat to Humean Laws. *Synthese*, 198(6), 5205-5227. https://doi.org/10.1007/s11229-020-02564-9
- Hume, D. (1978 [1739]). A Treatise of Human Nature. Oxford: Oxford University Press.
- Hume, D. (2000 [1748]). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Oxford, Oxford University Press.
- Jaag, S., Loew, C. (2018). Making Best Systems Best for Us. *Synthese*, 197, 2525-2550. https://doi.org/10.1007/s11229-018-1829-1
- Jaag, S., Loew, C. (2020). Why Defend Humean Supervenience? *The Journal of Philosophy*, 117(7), 387-406. https://doi.org/10.5840/jphil2020117723
- Ladyman, J., Ross, D., Spurrett, D., Collier, J. (2007). *Every Thing Must Go. Metaphysics Naturalized*. Oxford: Oxford University Press.
- Lange, M. (2000). Natural Laws in Scientific Practice. Oxford: Oxford University Press.
- Lange, M. (2009). Laws and Lawmakers: Science, Metaphysics, and the Laws of Nature. Oxford: Oxford University Press.
- Lewis, D. (1986). Philosophical Papers, Volume II. New York: Oxford University Press.
- Lewis, D. (1994). Humean Supervenience Debugged. *Mind*, *103*(412), 473-490. https://doi.org/10.1093/mind/103.412.473
- Loewer, B. (2004). Humean Supervenience. En J. W. Carroll (ed.), *Readings on Laws of Nature*, pp. 176-206. Pittsburgh: Pittsburgh University Press.
- Mackie, J. L. (1980). *The Cement of the Universe: A Study of Causation*. Oxford: Oxford University Press.
- Massimi, M. (2018). A Perspectivalist Better Best System Account of Lawhood. En W. Ott y L. Patton (eds.), *Laws of Nature*, pp. 139-157. Oxford: Oxford University Press.
- Psillos, S. (2002). Causation and Explanation. London: Acumen.
- Soto, C., Bueno, O. (2019). A Framework for an Inferential Conception of Physical Laws. *Principia: An International Journal of Epistemology*, 23(3), 423-444. https://doi.org/10.5007/1808-1711.2019v23n3p423
- Soto, C., Rodríguez, P. (2019). Capacidades y leyes fenomenológicas: el disposicionalismo experimental. *Revista de Filosofia*, 76, 185-201. http://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602019000200185
- Soto, C. (2020a). Wigner, las leyes físicas y la efectividad de las matemáticas. *Revista Colombia-na de Filosofía de las Ciencias*, 20(40), 93-127. https://doi.org/10.18270/rcfc.v20i40.3233
- Soto, C. (2020b). Some Morals from the Physico-Mathematical Character of Scientific Laws. *Trans/Form/Acao: Revista de Filosofía*, 43(4), 65-88. https://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n4.04.p65



Woodward, J. (2003). *Making Things Happen. A Theory of Causal Explanation*. Oxford: Oxford University Press.

# Términos teóricos y teorías híbridas de la referencia

Theoretical Terms and Hybrid Theories of Reference

Dalila Serebrinsky\*; Bruno Borge\*\*

\*Universidad de Buenos Aires, Argentina dalila.r.ser@gmail.com \*\*Universidad de Buenos Aires / CONICET, Argentina brunojborge@gmail.com

#### Resumen

El descriptivismo y la teoría causal de la referencia fallan en dar cuenta del significado de los términos teóricos de un modo coherente con el realismo científico. Ante ese problema, se han desarrollado teorías híbridas de la referencia que combinan rasgos de ambas y que pretenden recoger las ventajas de cada una. En este trabajo analizamos críticamente dos estrategias para articular teorías híbridas de la referencia ante el problema del significado de los términos teóricos, ejemplificadas por las propuestas de Psillos y Kitcher. Argumentamos que ninguna de estas estrategias tiene éxito en articular los elementos descriptivos y causales en una genuina teoría híbrida de la referencia que satisfaga las pretensiones del realismo científico.

**Palabras clave:** descriptivismo causal, referencia directa, teoría causal de la referencia, realismo científico, cambio científico.

#### **Abstract**

Both descriptivism and the causal theory of reference fail to account for the meaning of theoretical terms in a way consistent with scientific realism. Faced with this problem, hybrid theories of reference have been developed. They combine features of both descriptivism and the causal theory and seek to capture the advantages of each. In this work, we critically analyze two strategies to articulate hybrid theories



Received: 21/12/2020. Final version: 26/08/2021

eISSN 0719-4242 – © 2020 Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso

This article is distributed under the terms of the

Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Internacional License

©®® CC BY-NC-ND

of reference in the face of the problem of the meaning of theoretical terms. They are exemplified by the proposals of Psillos and Kitcher. We argue that neither of these strategies is successful in articulating the descriptive and causal elements in a genuine hybrid theory of reference that satisfies the standards of scientific realism.

**Keywords**: causal descriptivism, direct reference, causal theory of reference, scientific realism, scientific change.

#### 1. Introducción

El realismo científico sostiene que nuestras teorías científicas actuales son aproximadamente verdaderas. Esta posición se compromete, por lo tanto, con la existencia de referentes para los términos que aparecen en estas teorías, y esto incluye, por supuesto, los términos teóricos. El realista científico debe explicar, entonces, cómo los términos teóricos se vinculan con sus referentes¹. No obstante, además del compromiso con la verdad (aproximada) de las teorías vigentes, el realismo adopta un compromiso con el carácter continuo y acumulativo del conocimiento científico. La verdad (aproximada) de las teorías que hoy aceptamos descansa en una dinámica histórica en la que el conocimiento científico logra incrementarse de modo lineal a lo largo del cambio teórico. Es así que los términos teóricos representan un desafío doble para las teorías de la referencia, ya que cualquier teoría que pretenda explicar la relación entre estos términos y sus referentes en clave realista debe cumplir con las siguientes condiciones:

- 1. La referencia de los términos teóricos debe depender, al menos en parte, de las teorías en las que estos aparecen.
- 2. La referencia debe poder rastrearse transteóricamente, es decir, se debe poder dar cuenta de cómo los términos refieren a la misma entidad, aunque aparezcan en teorías diferentes.

Actualmente, existen dos teorías que compiten por explicar la referencia de los nombres propios y términos de clase natural: el descriptivismo y la teoría causal de la referencia. Pero ninguna de ellas es capaz de satisfacer ambas condiciones. La teoría descriptivista cumple con la primera, pero es incapaz de abordar la segunda. La teoría causal de la referencia, en cambio, puede explicar que los términos sean transteóricos, pero no es capaz de dar cuenta del papel de la teoría científica en la fijación del referente.



<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Esta caracterización estándar del realismo científico no es, desde ya, universal. Las posiciones realistas son hoy en día tan diversas que resulta complejo encontrar una definición unívoca. En particular, formas de realismo científico selectivo como el realismo estructural (Worrall 1989) pueden ameritar enfoques alternativos al de las teorías de la referencia abordadas en este trabajo. De ese modo, nuestros argumentos se dirigen a las versiones del realismo alcanzadas por esta caracterización. Para más detalles sobre variantes del realismo científico véase Borge (2015).

Ante la insuficiencia de ambas teorías en su versión "pura", se han propuesto teorías híbridas de la referencia que combinan rasgos de ambas y que pretenden recoger las ventajas de cada una. No obstante, hay más de una estrategia posible a la hora formular una teoría híbrida. Distintas versiones de la teoría híbrida denominada *descriptivismo causal* proponen que la fijación del referente de un término teórico depende de un elemento descriptivista y, a la vez, de un elemento causal, de manera que ambos son necesarios para atribuir referencia al término. Otras propuestas, en cambio, no buscan amalgamar los componentes causal y descriptivo en un único mecanismo de fijación de la referencia de los términos teóricos, sino distinguir instancias particulares de términos que fijan su referencia autónomamente, alternando modos de referencia descriptivos y causales.

El objetivo de este trabajo es mostrar que ninguna de estas estrategias tiene éxito en articular los elementos descriptivos y causales en una genuina teoría híbrida de la referencia que permita satisfacer conjuntamente los requisitos 1 y 2, y así, de acuerdo a la pretensión realista, ser capaz de rastrear la referencia de los términos que refieren a inobservables a lo largo del cambio teórico. Para eso, analizaremos las teorías híbridas propuestas por Psillos y por Kitcher, que toman la primera y la segunda de estas estrategias, respectivamente, y mostraremos cómo cada una falla en explicar la referencia de los términos teóricos de acuerdo a estos requisitos<sup>2</sup>.

En la segunda sección, presentaremos las teorías de la referencia disponibles. En la tercera sección, expondremos el descriptivismo causal tal como fuera propuesto por Psillos. Luego, en una segunda subsección, presentaremos argumentos para mostrar que el descriptivismo causal funciona como cualquier teoría descriptivista, sin otorgar al elemento causal ningún papel real en la determinación de la referencia. En una tercera subsección, mostraremos cómo, incluso si se involucrara un elemento causal en la fijación del referente, la teoría no podría ser híbrida, ya que entonces no se podría atribuir un papel al elemento descriptivista y resultaría una teoría puramente causal. En la cuarta sección presentamos críticamente un intento de formular una teoría híbrida que ilustra la segunda estrategia mencionada arriba: la propuesta de Kitcher (1993). Sostenemos que distintas dificultades conceptuales socavan su pretensión de articular satisfactoriamente elementos descriptivos y causales, por lo que no constituirse como una genuina teoría híbrida de la referencia. Finalmente, en la última sección, presentaremos las conclusiones de este trabajo.



<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Por supuesto, las dos teorías consideradas aquí no agotan la totalidad de las teorías híbridas de la referencia. Sería imposible analizar todas en este artículo. Aunque sospechamos que los resultados de este trabajo pueden alcanzar a otras teorías híbridas, no descartamos que se necesiten argumentos adicionales para mostrar la inviabilidad de otras propuestas, como las de Devitt y Sterelny (1987), Enç (1976) y Kroon (1975), por mencionar sólo algunas. Para un análisis de las estrategias tomadas por las dos últimas, véase Borge y Serebrinsky (2022, en prensa).

#### 2. Teorías de la referencia

## 2.1 Las teorías descriptivistas

Las teorías descriptivistas proponen que el referente de un nombre está determinado por una descripción o conjunto de descripciones asociado a ese término. Para el descriptivismo clásico (v. g. Frege 1892; Russell 1911) lo expresado por un nombre equivale a lo expresado por una descripción definida asociada al término. La referencia de un nombre es el objeto que satisface esa descripción definida asociada. Usar un nombre propio de manera competente es, entonces, conocer la descripción definida correcta y asociarla con ese nombre. Otras teorías descriptivistas posteriores sugieren, en cambio, abandonar la exigencia de que el término esté asociado a una descripción definida, sino que proponen que la referencia esté determinada por un conjunto de descripciones que pueden ser indefinidas, de manera que el referente sea el objeto que cumple con la mayoría de estas descripciones (Searle 1958). Para estas teorías, también, los hablantes pueden referir mediante el nombre en virtud de su conocimiento de las descripciones asociadas correspondientes.

Las teorías descriptivistas, si bien fueron concebidas para explicar la referencia de los nombres propios, fueron extendidas a otros tipos de términos. Fueron aplicadas, por ejemplo, a términos de clases naturales (v.g. Putnam 1975). Es entonces una de las propuestas disponibles para explicar la referencia de los términos teóricos, ya que estos pretenden designar clases naturales inobservables. Sin embargo, estas teorías no son capaces de satisfacer una de las condiciones que mencionamos en la sección anterior. Una teoría descriptivista no puede dar cuenta del hecho de que los términos puedan rastrear su referente transteóricamente. Si el referente de un término está determinado por la descripción (o el conjunto de descripciones) asociada al término, entonces si un término aparece asociado a distintas descripciones en distintas teorías, no puede referir a lo mismo en todos sus usos. Un cambio de teoría tal llevará necesariamente a un cambio de referente, ya que las descripciones que hace cada teoría no podrán seleccionar la misma entidad. Sin embargo, es claro que en muchos casos los científicos describen cierta entidad de manera diferente, y aun así aceptan que están hablando de lo mismo.

#### 2.2 La teoría causal de la referencia

Para la teoría causal de la referencia, de un nombre está determinada por la relación causal que existe entre los usos de ese nombre y la entidad que es su referente. Un término adquiere su referente, según esta propuesta, en un acto de bautismo donde un hablante usa por primera vez el término para referirse a una entidad. En ese caso, ese uso del término es causado por la entidad misma a la cual refiere, pero otros usos posteriores no necesitan ser causados "directamente" por esa entidad, sino que basta con que estén conectados causalmente a otros usos, alguno de los cuales sí está causado por la entidad en cuestión



(Kripke 1972, 302). Se dice entonces que debe existir una cadena histórico-causal que conecte los usos de cada hablante con el primer uso ocurrido en el acto bautismal. Como vemos, esta propuesta no exige la mediación de descripciones o conceptos. Solo se necesita que el hablante esté conectado de la manera correcta con la entidad, ya sea en el acto en el que se fija por primera vez la referencia o al heredar posteriormente su uso de otros hablantes.

La teoría causal de la referencia fue introducida para nombres propios pero fue también concebida para explicar la referencia de los términos de clase natural. Putnam (1975) propuso que estos términos también adquieren su referencia causalmente, por medio de un acto de ostensión que fija la referencia del término, que en este caso no es el objeto o la muestra presente, sino todo objeto o sustancia que pertenezca a la clase del objeto o muestra señalado. En el caso de los términos de magnitudes físicas como 'temperatura' o 'carga eléctrica', por ejemplo, el uso del término está conectado por medio de una cadena causal a la situación en la que se dio por primera vez una descripción de la electricidad como la magnitud física responsable de ciertos efectos (Putnam 1973, 200). Putnam denomina evento introductorio a la situación en la que se introduce el término en el lenguaje. Los usos posteriores del término remitirán causalmente al evento introductorio. Así, por ejemplo, una vez que el término 'electricidad' ha sido introducido en el vocabulario de una persona, ya sea directamente en el evento introductorio o a través de una cadena causal que conecta la palabra a dicho evento, la referencia queda automáticamente fijada: la electricidad es la magnitud física responsable de tales y tales efectos. No obstante, si diferentes hablantes asocian a la magnitud descripciones diferentes refieren a la misma entidad, esto es, a aquella responsable de los efectos en cuestión, independientemente de que la información asociada en la descripción sea correcta o equivocada. Es por ello que una explicación causal tiene problemas para dar cuenta de los términos teóricos que designan clases inobservables de un modo que satisfaga las pretensiones realistas. No está claro, en estos casos, cómo funcionaría un acto ostensivo para seleccionar el referente y anclar la referencia a lo largo del cambio teórico, ni cuál podría ser la relación causal entre la entidad y el hablante que permitiría un acto de bautismo. Por otro lado, una teoría causal no puede explicar el fallo referencial: si un término refiere a aquello que causó su primer uso, no puede ser vacío. Los casos de fallo referencial, sin embargo, abundan en la historia de la ciencia. Además, esta teoría no cumple la segunda condición que mencionamos en la primera parte: si la relación referencial está dada sólo por la relación causal entre el referente y los usos del término, entonces no se explica cómo intervienen las teorías científicas que contienen términos teóricos en la determinación de la referencia de esos términos. Para un defensor de la teoría causal de la referencia, el término referirá a aquella entidad causalmente responsable de sus usos, independientemente de cómo la teoría la describa.



## 3. Psillos: el descriptivismo causal

Ante la incapacidad de cada una de las teorías presentadas para satisfacer las dos condiciones que requiere una teoría de la referencia de los términos teóricos, Psillos (1999; 2012) ofrece una tercera alternativa: el descriptivismo causal (DC). Esta teoría es propuesta como un híbrido entre el descriptivismo y la teoría causal, que reúne las ventajas de ambas. La referencia de los términos teóricos, para Psillos, debe ser explicada apelando a un mecanismo que incluya un elemento causal y, a la vez, un elemento descriptivista. La relación de referencia en estos casos podría caracterizarse de la siguiente manera (2012, 222):

R(x) = x causa el fenómeno  $\Phi y D(x)$ .

Un término t refiere a x si y sólo si se da R(x).

Entonces, x debe cumplir una condición causal, ser la causa del fenómeno indicado, y una condición descriptivista, satisfacer la descripción definida o conjunto de descripciones D. El elemento D, además, es caracterizado como una descripción causal, es decir, que incluye aquellas propiedades que son relevantes para explicar el hecho de que la entidad causa el fenómeno  $\Phi$ . Una entidad que sea la causa de  $\Phi$  pero que no satisfaga D no será el referente de t, y tampoco lo será una entidad de la cual D sea verdadera pero que no cause el fenómeno  $\Phi$ .

# 3.1¿En qué sentido el descriptivismo causal es causal?

El DC pretende ser una teoría híbrida que integra lo mejor de las teorías de la referencia disponibles. Sin embargo, si bien el elemento descriptivista es indiscutible, no está claro en qué sentido esta teoría es una teoría causal. El componente que el autor pretende introducir como garante de la relación causal es, justamente, la relación causal que debe existir entre la entidad a la que se pretende referir y el fenómeno que se observa. Sin embargo, si bien efectivamente esta es una relación causal, no es el tipo de relación causal que una teoría causal de la referencia requiere. Recordemos que la teoría causal de la referencia exige que exista una relación histórico-causal que conecte a cada hablante con un acto de bautismo en el cual, a su vez, existió una relación causal entre el referente y el/los hablante/s que participaron de él. Ninguna de estas relaciones está expresada en la formulación del elemento causal de la teoría de Psillos.

Por otro lado, no está claro si esta relación debe ser conocida por el hablante. Si es así, entonces ese componente constituye una descripción, es decir, una expresión que atribuye ciertas propiedades a una entidad, y no estaría claro por qué hay que proponerla como una condición aparte del conjunto de descripciones D. Si el componente causal no es una descripción que el hablante tenga que conocer para referir exitosamente, en cambio, no está claro cómo interviene en la relación de referencia.



La imposibilidad de esta condición para participar en un mecanismo causal de fijación de la referencia no está dada por el hecho de que sea una descripción causal. El uso de descripciones (causales o no) no es en sí mismo un problema para una teoría causal de la referencia. De hecho, para las teorías de este tipo, hay dos maneras en las que puede seleccionarse el referente en el acto bautismal: a través de una descripción o por medio de un acto ostensivo. Cuando se trata de entidades inobservables, es poco claro en qué consistiría la selección ostensiva de la entidad que pretendemos que sea el referente de nuestro término. Parece viable entonces proponer que el bautismo en estos casos se hace por medio de una descripción. En la propuesta de Psillos, sin embargo, la descripción causal cumple otro rol. No se trata de una entidad lingüística que un primer hablante usa para fijar la referencia en el acto bautismal y que después es abandonada para dejar la cadena histórico-causal entre los usos de los hablantes como único garante de la relación referencial. Al incluir la descripción causal como condición de la relación de referencia, está proponiendo que estas descripciones contribuyen a fijar la referencia en todos los usos de todos los hablantes, y no sólo en el bautismo. La descripción causal estaría siendo usada de la manera en que se usa en una teoría descriptivista de la referencia, es decir, como una descripción que selecciona de forma única al referente y que necesita estar asociada al término para que éste refiera. Este elemento causal, sin embargo, no parece estar funcionando ni siquiera como una descripción causal. El papel explicativo que le da Psillos a este elemento parece ser ontológico, no semántico, ya que se trata de la relación causal entre la entidad y algún fenómeno, y no de la relación causal entre la entidad y los usos de los hablantes. Si es así, tenemos aun más razones para afirmar que esta propuesta semántica es nada más que un descriptivismo.

Tenemos entonces razones para afirmar que la supuesta teoría híbrida de Psillos no es más que otra teoría descriptivista y es, por lo tanto, objeto de las críticas habituales hacia este tipo de teorías. Una de ellas es que es incapaz de dar cuenta del modo en que un término mantiene su relación de referencia con la misma entidad a través de diferentes teorías científicas, o por lo menos lo es si no logra dar con la caracterización adecuada de D y, como veremos, no lo hace. Sin embargo, aun si suponemos que la descripción causal que Psillos presenta es un auténtico mecanismo causal de fijación de la referencia, podemos pensar que no cumple esa función en la explicación de la relación referencial que el mismo autor propone.

# 3.2 Dos versiones del descriptivismo causal

Como vimos, el DC sostiene que la referencia de un término *t* a una entidad *x* está dada por una relación R. Para que se dé R, es necesario y suficiente que se den dos condiciones: la satisfacción por parte de *x* de una descripción causal y la satisfacción por parte de *x* de un conjunto de descripciones D. Estas condiciones pretenden ser una condición causal y una descriptivista, respectivamente. Es decir, que la primera condición debería funcionar



como lo hace la relación entre referente y hablante en la teoría causal de la referencia y la segunda condición debería funcionar como lo hacen las descripciones en una teoría descriptivista. Recordemos que, en ésta última, las descripciones logran fijar la referencia por estar asociadas al término, de manera que, no sólo son verdaderas del objeto al que pretende referir, sino que son conocidas por todos los hablantes capaces de usar ese término. Psillos ofrece dos versiones de su DC que se diferencian entre sí por la caracterización que cada una hace de este elemento descriptivista.

#### 3.2.1 Propiedades esenciales/constitutivas de clase

Las propiedades esenciales son aquellas que la entidad, si existe, necesariamente tiene. Psillos (1999) caracteriza las propiedades constitutivas de una clase natural como las propiedades esenciales de esa clase y su primera versión del DC sostiene que son estas propiedades las que deben estar incluidas en D. Una descripción de la entidad en términos de sus propiedades esenciales sería una condición necesaria para referir exitosamente a ella. La descripción D es el elemento descriptivista de la relación R y requiere que cada hablante conozca esta descripción y la asocie al término t. Pero recordemos que una explicación descriptivista no es suficiente, ya que no puede dar cuenta de la continuidad referencial a través de diferentes teorías. para que se dé R es necesario, además, que se cumpla el elemento causal, es decir, que x sea la causa del fenómeno  $\Phi$ . La satisfacción de ambas condiciones garantizaría la referencia de t a x.

Pero veamos cómo funciona esta explicación de la referencia cuando la descripción D consiste en las propiedades esenciales de x. Si se cumple la condición descriptivista tanto como la condición causal, entonces el término teórico t refiere a x. Si la entidad x causa el fenómeno  $\Phi$  pero no la descripción D, entonces t no refiere. Si x satisface la descripción D, pero no causa  $\Phi$ , ¿falla la referencia? No está claro cómo podría ser así. Si D es una genuina descripción verdadera de la entidad x que la selecciona por medio de sus propiedades esenciales, entonces no importa si la entidad de hecho causa o no el fenómeno en cuestión, ya que , entonces la descripción de la entidad no podría cambiar de una teoría a la otra, y el problema de la continuidad referencial no sería tal. Por otro lado, si la descripción D sí cambiara entre teorías, al tratarse de las propiedades esenciales de la entidad, necesariamente cambiaría el referente, más allá de que la entidad cause el fenómeno o no. En cualquier caso, el elemento causal no parece cumplir ninguna función a la hora de explicar la referencia de t.

Si D funciona como un genuino elemento descriptivista, entonces D debe ser tal que cada hablante la conozca y la asocie con el término. Si fuera así, no existirían hablantes que usen exitosamente el término en cuestión sin conocer la descripción D, por lo que no podría objetarse esta explicación de la referencia por el argumento semántico. Además, en el caso de que la descripción funcionara así, si una entidad *e* tuviera una propiedad esencial F, ésta debería, por exigencia de esta misma teoría causal descriptivista, estar incluida



en D, la cual, como dijimos, es conocida por todos los hablantes que usan el término t para referir a e. Entonces, una proposición expresada por algo del tipo "e es F" debería ser conocida a priori por cada uno de estos hablantes. Tampoco funcionaría entonces el argumento epistémico en contra de una explicación basada exclusivamente en el componente descriptivista. Finalmente, si D incluye todas las propiedades esenciales de la entidad y nada más que sus propiedades esenciales, y si las propiedades esenciales son aquellas que la entidad, si existe, necesariamente tiene, entonces a través de esa descripción se refiere a la misma entidad en todos los mundos posibles en los que esta entidad existe. La descripción D, por sí misma, designa rígidamente a la entidad. Una explicación de la referencia por medio de la descripción D no sería objeto del argumento modal. Una descripción que incluya todas las propiedades esenciales de una entidad e y nada más que sus propiedades esenciales sería lo suficientemente poderosa como para explicar por sí misma la referencia de un término a e. Si un término teórico está asociado a una descripción de este tipo, entonces, no se necesita nada más para explicar su referencia.

Una teoría que se apoya en una descripción de las propiedades esenciales de las entidades inobservables para explicar la referencia de los términos teóricos presenta, sin embargo, un problema: los términos teóricos simplemente no funcionan así. Es un hecho que hay hablantes que usan términos teóricos exitosamente sin conocer las descripciones que se supone que están asociadas a ellos. De hecho, la mayoría de los hablantes usan los términos teóricos de esa manera. Al introducir el término, en general, no se conocen las propiedades esenciales de la entidad a la que pretendemos referir. Justamente, la tarea de la ciencia es, entre otras cosas, descubrir esas propiedades. Pero no por eso pensamos que, hasta completar esa tarea, los científicos son incapaces de referir a las entidades acerca de las cuales tratan sus teorías. Esta dificultad de la formulación de la descripción D (que se parece a la dificultad señalada a los descriptivistas por el argumento semántico) no puede ser salvada por el elemento causal en una teoría híbrida como la de Psillos, ya que la relación de referencia que propone este autor exige que se cumpla tanto la condición causal como la condición descriptivista, y vemos que ésta última no se cumple si consiste en una descripción de la entidad por medio de sus propiedades esenciales. Recordemos que, para que la condición descriptivista sea satisfecha, no sólo la descripción debe ser verdadera (y, si esa descripción incluye nada más que propiedades esenciales de la entidad, es necesariamente verdadera), sino que debe estar asociada al término y ser conocida por todos los hablantes que usen exitosamente ese término. Es claro, entonces, que esta versión del DC no explica la referencia de los términos teóricos, ya que la condición descriptivista no se cumple, y eso es suficiente, dentro de esta teoría, para que falle la referencia. Pero si la condición descriptivista fuera satisfecha, entonces eso sería suficiente para dar cuenta de la referencia de los términos, sin la intervención de ningún elemento causal.



## 3.2.2 Propiedades estables contingentes

Psillos (2012) advierte la dificultad de usar propiedades esenciales para caracterizar D y propone una segunda versión de su DC, en la cual el elemento descriptivista incluye, ya no propiedades que la entidad necesariamente tiene, sino propiedades estables contingentes. Éstas serían propiedades estables de esta clase de entidades que, sin ser constitutivas de esa clase, explicarían su rol causal.

Cuando la descripción D está constituida por las propiedades estables contingentes de la entidad, no es necesario que el referente cambie cuando cambia la descripción. Puede haber dos descripciones D y D' que refieran a la misma entidad, aunque esto último no sea conocido por los hablantes que usan los términos asociados a D y D'. Como cada descripción debería asociarse a un término y determinar su referencia, los casos en los que se asocian descripciones diferentes son aquellos en los cuales se supone que el referente es diferente. Puede descubrirse más tarde, sin embargo, que ambos términos con sus respectivas descripciones refieren al mismo objeto. Este parece ser un escenario bastante común y del que se pueden citar muchos ejemplos. Tal vez el más paradigmático sea el ejemplo fregeano de Héspero y Fósforo, con las descripciones asociadas a cada uno de estos términos. Héspero refiere a Venus en virtud de estar asociado a la descripción "la estrella vespertina" y Fósforo refiere al mismo objeto. Venus, pero por estar asociado a otra descripción, "la estrella matutina". El objeto, Venus, satisface ambas descripciones. Entonces, parece que hay un buen pronóstico acerca de esta versión del descriptivismo causal: permitiría, en principio, la continuidad referencial de un término, incluso si las teorías en las que aparece describen su referente de manera distinta. Este pronóstico se cumplirá en tanto las descripciones de las diferentes teorías sean compatibles entre sí, y eso casi nunca sucede. En cualquier caso, aún no está claro qué papel cumple la condición causal en este relato.

Podría pensarse que nos enteramos de que distintas descripciones refieren al mismo objeto cuando tenemos algún tipo de relación no conceptual con el objeto. No está claro que la relación no conceptual requerida deba ser una relación causal. Pero supongamos que lo fuera. En este tipo de situación, entonces, se cumplen las dos condiciones que Psillos exige para que se dé la relación de referencia. Sin embargo, no puede decirse que cumplan las funciones que Psillos les atribuye, esto es, la función de garantizar la referencia. Héspero, como la estrella vespertina, y Fósforo, como la estrella matutina, ya referían a Venus antes de que los hablantes sepan que en realidad nombran al mismo objeto. Los términos asociados a descripciones diferentes que, no obstante, tienen el mismo referente pueden referir y ser usados exitosamente por los hablantes en virtud de, solamente, su conocimiento de esas descripciones. El hecho de que se pueda reidentificar el referente seleccionado por dos descripciones diferentes por un contacto causal posterior, en todo caso, sólo muestra que ese contacto causal no era necesario para que los términos refieran en primer lugar. Una vez más, el elemento causal propuesto por Psillos no parece cumplir ninguna función para garantizar la referencia.



Podría decirse, sin embargo, que el elemento causal cumple la función de garantizar que haya un referente. Después de todo, puede haber, según el descriptivismo, un término asociado a una descripción no satisfecha, pero no puede haber, desde la teoría causal de la referencia, un nombre sin un objeto que cause su uso. Pero si la descripción es satisfecha, entonces existe un objeto que la satisface y, por lo tanto, un referente para nuestro término. Y si la descripción no se satisface, entonces, según el DC, no podremos decir que hay referente, haya o no un objeto que cumpla con la condición causal, ya que esta teoría requiere que se cumplan tanto la condición causal como la descriptivista para que haya referencia. Por lo mismo, no puede alegarse que el elemento causal garantiza la continuidad referencial en aquellos casos en los que hay dos o más descripciones y éstas son incompatibles entre sí. En el ejemplo presentado más arriba, el objeto satisface ambas descripciones. Pero supongamos que tenemos una teoría T en la que aparece el término t para referir a la entidad e, caracterizada con la descripción D. Y que tenemos, también, una teoría T' en la que aparece el término t para referir a e, pero ahora caracterizada según la descripción D', de manera que e ahora no satisfaga D. Querríamos que la teoría nos garantice la relación de referencia de t a e tanto en T como en T'. Pero, si el descriptivismo causal es correcto y T' es verdadera, entonces t no puede referir a e en T, porque e no satisface D, y la satisfacción de D es necesaria para la referencia de t a e en T, independientemente de que entre en juego o no un elemento causal.

A diferencia de la primera versión del DC, en la cual el elemento causal estaba constituido por las propiedades esenciales de la entidad, en esta segunda versión puede cambiar la descripción D sin que cambie, necesariamente, el referente. Pero sigue sin ser claro cómo interviene el elemento causal para determinar la referencia. La inclusión de las propiedades estables contingentes, entonces, si bien logra evitar otros problemas, no resulta útil para lograr una teoría genuinamente híbrida para explicar la referencia de los términos teóricos.

#### 3.3 Las ventajas de un descriptivismo ¿causal?

Al presentar su teoría, Psillos también presenta las ventajas explicativas de ella. El DC contaría con los siguientes puntos a su favor:

- (1) Permite evitar la continuidad referencial
- (2) Explica tanto el fallo como el éxito referencial de un modo no trivial.
- (3) Permite una determinación adicional del referente mediante el agregado de nuevas descripciones.
- (4) Deja abierta la posibilidad de re-identificar la referencia de un término, por ejemplo, cuando resulta que x = y a pesar de que D(x) es diferente de D'(y).
- (5) Muestra cómo D(x) es capaz de rastrear la referencia del término en cuestión.



Creemos que, en efecto, el DC como fue expuesto cuenta con estos beneficios (a excepción del punto (3), al cual nos referiremos más adelante). Nos parece discutible, sin embargo, que estas ventajas sean una novedad del descriptivismo causal, y no rasgos presentes en cualquier teoría descriptivista.

El punto (1) transforma en desventaja la mayor ventaja de una teoría de la referencia causal. Una teoría de ese tipo sostiene que la referencia del término está dada por la entidad que causó su primer uso, uso al cual todos los hablantes que conozcan el término están vinculados a través de una cadena histórico-causal. De esta manera, un término siempre refiere a la misma entidad, permitiendo la continuidad referencial, pero también haciéndola inevitable. Una teoría descriptivista, en cambio, permite el cambio de referente de un mismo término. Si un término está asociado con una descripción y, por un cambio de teoría, pasa a estar asociado con otra descripción, entonces cambia de referente, independientemente del acto de bautismo en el cual fue introducido y de las cadenas histórico-causales que existan entre ese acto y los usos posteriores.

El punto (2) incluye dos ventajas: la de explicar el éxito referencial de modo no trivial y la de explicar el fallo referencial de un modo no trivial. La capacidad de una teoría descriptivista para hacer lo primero ya fue explicada: mientras que para una teoría causal el éxito referencial puede ser trivial, no es así para una teoría descriptivista, que atribuye un referente a un término sólo cuando la descripción asociada con él es satisfecha por una entidad. Esto nos lleva a la segunda ventaja, que es justamente el mayor desafío para una teoría causal, ya que, como dijimos, si el referente de un término es la entidad que causó su primer uso, la misma existencia del término implica la existencia del referente. La capacidad de explicar el fallo referencial es un beneficio exclusivo de una teoría descriptivista, y la razón más frecuente para preferirla a su competidora causal. Una teoría descriptivista puede explicar el fallo referencial, ya que el término puede existir y ser usado y, a la vez, estar asociado a una descripción que no sea satisfecha por ninguna entidad (o que sea satisfecha por más de una entidad).

El punto (3) no parece ser una ventaja de una teoría de la referencia. De hecho, no parece ser algo que una teoría de la referencia haga. Una teoría de la referencia debe ofrecer una explicación del mecanismo por el cual se determina el referente de un término. Pero, una vez que éste fue determinado, ¿qué significa dar una determinación adicional? Desde una teoría causal, el referente está determinado por la entidad que causó el primer uso del término. El agregado de nuevas descripciones no modificará el hecho de que el referente es el que es, sólo modificará, tal vez, la situación epistémica en la que se encuentran los hablantes en cuanto a esa entidad. Desde una teoría descriptivista, en cambio, el referente está determinado por la descripción asociada al término. El referente será la entidad (o clase de entidades) que cumpla con esa descripción (o conjunto de descripciones). Tampoco es claro dentro del descriptivismo cómo se daría una determinación adicional del referente mediante descripciones agregadas. Dentro de ese marco, las descripciones sí cumplen una función en la determinación del referente. Pero, si las descripciones agre-



gadas seleccionan otras entidades, entonces no hay una determinación adicional del referente, sino que se determina otro referente para el término. Pensemos en un término t, asociado a un conjunto de descripciones D que seleccionan un conjunto de entidades E. Si se agregan más descripciones a D, transformándolo en D', y ese conjunto de descripciones D' selecciona un subconjunto de E, al que podemos llamar E', entonces t ya no refiere a las entidades que pertenecen a E, sino que refiere a las entidades de E'. El referente de t no sufrió una determinación adicional, el referente de t cambió: pasó de ser E a ser E'. Podría ser, también, que se agreguen descripciones pero que D' seleccione las mismas entidades que D. En ese caso, el referente de t sigue siendo E. Tampoco en este caso hay una determinación adicional del referente, porque no existe tal cosa: las descripciones determinan un referente para el término al que están asociadas o no lo hacen, no hay grados de determinación del referente.

En cuanto al punto (4), la capacidad del descriptivismo para identificar el referente de dos descripciones diferentes ya fue explicada en una sección anterior, a través del ejemplo de Héspero y Fósforo. Como dijimos antes, una teoría descriptivista no prohíbe que una entidad sea seleccionada por más de una descripción. Las descripciones serán capaces de mediar la referencia entre el término y la entidad, siempre y cuando ninguna de ellas sea satisfecha por más de una entidad.

Finalmente, el punto (5) enuncia precisamente aquello que define a una teoría como descriptivista. Las descripciones son capaces de rastrear el referente porque, según el descriptivismo, la relación entre el término y el referente está mediada por la descripción asociada. Si contamos con la descripción adecuada, contaremos con un mecanismo exitoso para rastrear la entidad a la que nuestro término refiere.

La condición causal que DC menciona no es, a fin de cuentas, una condición causal que el DC exija. Ya sea porque tal condición no es genuinamente causal o porque, si lo es, no cumple ninguna función en la determinación de la referencia, resulta que el descriptivismo causal funciona exactamente como una teoría descriptivista.

El hecho de que el DC es una teoría descriptivista más se ve reflejado en sus ventajas, que no son más que las ventajas de cualquier teoría descriptivista. Y no sólo sus ventajas son las mismas que las de un descriptivismo, sino que también lo son sus dificultades. El DC es incapaz de dar cuenta de la referencia de los términos teóricos a menos que pueda dar con una descripción que tenga el alcance adecuado para mantenerse a través de diferentes teorías y, así, permitir la continuidad referencial. Hasta ahora, el descriptivista causal no ha dado con esa descripción, ya que la descripción en propiedades constitutivas de clase resulta demasiado fuerte y la descripción en propiedades estables contingentes es demasiado débil (Borge 2017).



#### 3.4 Un descriptivismo causal demasiado causal

Hasta ahora, hemos examinado el funcionamiento del DC de Psillos y hemos encontrado que, si su elemento descriptivista funciona como una teoría descriptivista lo requiere, entonces su elemento causal no cumple ningún rol en la determinación de la referencia y esta teoría no puede considerarse genuinamente híbrida.

Podría proponerse, sin embargo, otro tipo de teoría híbrida en la cual las descripciones no actúen como lo hemos descripto. El elemento descriptivista podría consistir en descripciones que no seleccionan una única entidad o que no necesitan ser conocidas por los hablantes. En ese caso, las descripciones no serían suficiente para determinar la referencia y sí sería necesario incluir un elemento causal. Tendríamos, entonces, una teoría en la cual el elemento causal sí cumple una función en la determinación de la referencia y en la que interviene, además, un elemento descriptivo.

Pero recordemos que, como mencionamos arriba, el uso de descripciones no es un problema para las teorías causales de la referencia. Tanto Putnam (1973) como Kripke (1972) admiten que las descripciones pueden tener un rol en la fijación del referente en el acto del bautismo. Putnam (1975), además, sostiene que interviene alguna clase de concepto en la introducción de un término de clase natural (como lo es, por ejemplo, el marcador "líquido" en la introducción del término "agua"). Para una teoría causal, ese elemento descriptivo no es responsable de la determinación de la referencia, por lo que no necesita seleccionar de forma única al referente ni ser conocido por todos los hablantes que usen exitosamente el término, es decir, que no necesita ser *descriptivista*.

La pretensión de que una teoría causal no es pura porque incluye elementos descriptivos sólo puede ser sostenida mediante una caracterización simplificada y falaz de la teoría causal de la referencia (Raatikainen 2007). Es claro que los conceptos intervienen en la relación entre hablantes y referentes, y ningún defensor de la teoría causal lo niega. Pero esos conceptos no son parte del mecanismo de fijación de la referencia. Ese mecanismo está determinado por la relación causal entre el uso del hablante y el referente. Y dicha relación es suficiente por sí misma: el referente de un término será aquel que esté vinculado causalmente con los usos de ese término, independientemente de las descripciones que cada hablante pueda asociar con él.

Una teoría causal-descriptivista en la cual el elemento descriptivo consiste en una descripción que puede ser incompleta, falsa o ignorada, no tiene nada de descriptivista. Tal teoría funciona, en última instancia, como una teoría causal pura, y no aporta nada nuevo al abordaje de la referencia de los términos teóricos.



#### 4. Kitcher: modos y potencial de referencia

Hemos argumentado que el descriptivismo causal falla en su intento de amalgamar en una cláusula única elementos descriptivistas y elementos causales para erigirse como una genuina teoría híbrida de la referencia. El resultado es que muchas de sus pretendidas ventajas son las mismas que esperaríamos encontrar en una teoría descriptivista estándar, y el aspecto causal que se introduce para salvar las desventajas del descriptivismo estándar presenta, entre varios problemas, dos fundamentales: primero, el sentido en el que el descriptivismo causal es causal no coincide ni en su naturaleza ni en sus resultados con el sentido que 'causal' tiene en las teorías causales de la referencia; segundo, incluso ignorando lo anterior, la teoría de la referencia presentada por Psillos no consigue rastrear la referencia de los términos que designan inobservables a lo largo del cambio teórico en clave realista, es decir, no cumple con la función elemental que una teoría híbrida de la referencia debería cumplir. Las razones subyacentes a dichos problemas del descriptivismo causal son diversas. Puede pensarse que una de ellas reside en lo más hondo de su estrategia: el proyecto de fundar una teoría de la referencia en la que elementos descriptivistas y causales actúan simultáneamente fijando y estabilizando la referencia bien puede estar viciado desde el principio. Amerita entonces analizar la viabilidad de una teoría híbrida en la que los elementos descriptivistas y causales no se fusionen en un único mecanismo referencial.

Ese es precisamente el caso de la propuesta de Kitcher (1993). Uno de sus rasgos más relevantes es que en ella no se postula un único mecanismo que incluye aspectos descriptivistas y causales, sino dos mecanismo diferenciados, uno de ellos descriptivista y otro causal, que se alternan fijando la referencia en usos exitosos y fallidos de un mismo término. Un segundo punto importante es que, a diferencia de lo que sucede con el DC, el aspecto causal que esta teoría incorpora coincide con la caracterización típica acuñada por la teoría de la referencia directa.

El objetivo de Kitcher es dar cuenta de cómo ciertas *partes* del lenguaje y prácticas correspondientes a teorías científicas abandonadas efectivamente referían, mientras que otras fracasaban en su intento de describir el mundo. El caso histórico con el que ilustra su análisis se remonta al siglo XVIII. Atiende a las consideraciones de Joseph Priestley acerca del *aire desflogistizado*, en el contexto de su compromiso más amplio con la teoría del flogisto. Kitcher asume, en clave realista, la intuición de que Priestley tenía muchas creencias erradas acerca de lo que realmente ocurría en sus experimentos. La teoría del flogisto es falsa, por lo que la obvia conclusión es que sus términos teóricos (v. g. 'flogisto') no refieren. Sin embargo, de ello se sigue que ninguna proposición conteniendo la expresión 'aire desflogistizado' que Priestley pudiera haber expresado tendría un contenido verdadero o aproximadamente verdadero. Que nada de lo que Priestley haya afirmado acerca del 'aire desflogistizado' nos aproxima siquiera remotamente a alguna verdad acerca del oxígeno. No obstante, el carácter continuo y acumulativo que el realismo adjudica al conocimiento científico parece entrar en tensión con esta consecuencia y



dejar inexplicados el éxito predictivo y los desarrollos experimentales que hicieron ganar popularidad a la teoría del flogisto. Es por ello que Kitcher sugiere que aquella conclusión no es del todo razonable. Priestley había llevado a cabo rigurosos experimentos que le permitieron inferir diversas propiedades de su 'aire desflogistizado', y la historia de la química lo recuerda como el primero en aislar y estudiar una muestra de oxígeno. Bajo esta luz resulta poco plausible sostener que Priestley no ha dicho jamás una verdad acerca del oxígeno (1993, 100). La jugada que permite a Kitcher hacer justicia a ambas intuiciones descansa en una tesis central: 'aire desflogistizado', en tanto expresión tipo (type), no refiere uniformemente; sin embargo, considerada como expresión caso (token), refiere exitosamente en algunos de sus usos (mientras que otras no lo hacen). Esta distinción se relaciona estrechamente con otros dos conceptos centrales a la reconstrucción de cómo un término teórico adquiere y mantiene su referencia. El primero es el de modo de referencia, que Kitcher introduce de la siguiente manera:

Imaginemos que un hablante produce la instancia [(token)] de un término, digamos, 'la estrella de la mañana', y de ese modo refiere a un objeto. De algún modo una conexión es establecida entre los sonidos que el hablante produce y una parte de la naturaleza. Llamaré a aquello que hace que sea el caso que esa instancia refiera a ese objeto el modo de referencia de esa instancia. Para cualquier caso en el que alguien usa exitosamente una expresión para referir, podemos preguntar qué hace que sea el caso que en efecto la instancia refiera a la entidad que refiere (¿cuál es su modo de referencia? (Kitcher 1993, 76)

Cada instancia caso de una expresión tipo tiene un modo de referencia que no tiene por qué coincidir con el de otras instancias caso del mismo término tipo. Kitcher distingue tres modos de referencia: (i) *bautismal*, que coincide con la propuesta de las teorías causales sobre cómo se fija la referencia de un término, (ii) *descriptivo*, que es su contraparte descriptivista, y (iii) *conformista*, en el que el hablante reproduce el modo de referencia heredado de su(s) interlocutor(es). En este último caso, la referencia debe rastrearse retroactivamente en una cadena causal al momento en que fue efectivamente fijada mediante un caso de (i) o (ii). Un detalle importante: son las intenciones de los hablantes las que determinan el modo de referencia de una instancia. Si alguien fija la referencia mediante el modo descriptivo es porque tiene la "intención dominante de seleccionar algo que satisfaga una descripción particular y el referencia queda fijada bautismalmente cuando el hablante tiene la intención dominante de "seleccionar un objeto presente particular (o un conjunto de objetos, uno de cuyos miembros está presente)" (Kitcher 1993, 77).

La configuración resultante de los modos de referencia de las instancias de un término (tipo) es lo que denomina su *potencial de referencia* (1993, 78). En resumidas cuentas, la estrategia de Kitcher consiste en discriminar, dentro del potencial total de referencia de un término, aquellos modos bautismales o descriptivos en los que cada una de sus



instancias pretende alcanzar su referente: los primeros, por ostensión u otro mecanismo que exprese la intención relevante del agente; los segundos, por la mediación de una descripción teórica de la entidad postulada en la utilización del término con la intención relevante. Es importante notar que los modos de referencia tienen lugar en las instancias de un término, y no en el término tipo. Es en virtud de ello que Kitcher puede afirmar que aun cuando un término tipo no tenga —dado su potencial de referencia— éxito referencial, es posible que algunas instancias caso de dicho término efectivamente refieran. El término 'flogisto' y todos sus derivados, tal como nos lo informa la química moderna, no refieren a nada considerando globalmente su potencial de referencia. Sin embargo, el éxito temprano de Priestley se debe a que, al menos en algunos casos, algunas de sus instancias referían. Cuando Priestley señalaba y nombraba una muestra de lo que suponía era aire desflogistizado, al igual que cuando describía sus propiedades benéficas para la respiración, su uso de esa expresión refería en realidad al oxígeno mediante un modo de referencia bautismal. Cuando, en cambio, describía dicho gas como *la sustancia liberada en la combustión*, esta nueva instancia de la expresión no conseguía referir exitosamente.

La formulación de la propuesta de Kitcher presenta varios problemas. Nos detendremos en dos de ellos: en primer lugar, consideraremos el rol de las intenciones individuales como recurso para dar cuenta de la articulación de los relatos de las teorías causal y descriptivista en la noción de modo de referencia. En segundo lugar, centrándonos en la noción de potencial de referencia, argumentaremos que incluso cuando dicha articulación sea posible, eso no es suficiente para configurar una genuina teoría híbrida de la referencia.

En primer término, si bien esta posición no altera el sentido original de 'descriptivo' o 'bautismal', tal como aparecen en las teorías de la referencia correspondientes, la apelación a las intenciones individuales de los hablantes como base para la distinción de dichos modos de referencias para las instancias de uso de un término introduce una novedad que resulta distante de los fundamentos clásicos de ambas teorías. Para el descriptivismo, en la mayoría de sus variantes, el hecho de que la referencia quede fijada por una descripción se presenta como un fenómeno semántico (no psicológico), en principio ajeno a las intenciones de cada hablante en particular. En cuanto a las teorías de la referencia directa, basta recordar el lema con que Putnam pone una de las piedras fundamentales de esa tradición: *los significados no están en la cabeza* (1975, 227). La apelación a estados psicológicos individuales como medio central para fijar la referencia de un término es ajena a las dos tradiciones que la propuesta híbrida en juego pretende amalgamar. Sin embargo, incluso si se supusiera que las intuiciones u otros estados psicológicos de los hablantes en

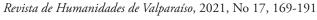


efecto *pueden* tener un rol relevante en el fenómeno de la referencia<sup>3</sup>, no es en absoluto claro que, de hecho, *tengan* un rol en modo que este fenómeno ocurre en la historia de la ciencia. Los defensores de la teoría del flogisto hacían inferencias que incluían instancias de expresiones como 'flogisto' o 'aire desflogistizado' alternando usos *bautismales* y *descriptivos* sin un patrón aparente que pueda relacionarse de algún modo con estados psicológicos diferenciados, mucho menos conscientes. Tal como señala Psillos (1997, 263) no hay evidencia textual en los escritos y crónicas de la época que sugieran que los defensores de la teorías del flogisto supusieron que términos como 'flogisto' fueran ambiguos de algún modo. Sus intenciones o estados psicológicos individuales, por lo tanto, no parecen resultar recursos adecuados para distinguir entre instancias que apelan a uno y otro modo de referencia, ni atendiendo al caso histórico invocado, ni revisando las teorías de la referencia en las que dichos modos de referencia se fundamentan. En el mismo sentido, no resulta claro qué tipo de criterios de identidad podrían ofrecerse para las intenciones individuales que determinan el modo conformista de la referencia.

Pero incluso ignorando este punto, hay todavía una cuestión más apremiante para esta propuesta, que reside en el corazón de sus tesis centrales. Recordemos que la noción de potencial de referencia de un término (tipo) se construye a partir de los modos de referencia, descriptivos o bautismales, de sus instancias (casos). Eso presupone que los modos de referencia pueden estar efectivamente anclados a los casos o instancias, en lugar de vinculados a la expresión tipo correspondiente. Tradicionalmente, los mecanismos por los cuales un término queda ligado referencialmente a una entidad concreta en el mundo requieren entender dicho término como una entidad abstracta, es decir, como una expresión tipo. Eso quedó de manifiesto en la presentación de las teorías descriptivistas y de la referencia directa que emprendimos más arriba. Tomemos como ejemplo un caso típico en el marco de estas últimas. Un acto de bautismo vincula una entidad concreta con un nombre. Ahora bien, ese nombre no puede ser entendido como otra entidad concreta, por ejemplo, como los sonidos proferidos por un hablante o como ciertas marcas trazadas sobre un papel. Si así fuera, sería imposible que la referencia sea transmitida causalmente de hablante en hablante. Lo que queda vinculado en ese acto de bautismo no son dos entidades concretas, sino la entidad concreta nombrada y una entidad abstracta, el término tipo. Tal como observa Psillos (1997, 260): "los casos (tokens) de las expresiones tipo no tienen, por así decirlo, propiedades semánticas autónomas, sino que las adquieren por vía de sus tipos".

No obstante, el problema es aún más profundo. No se trata simplemente de que las propiedades semánticas decantan de los tipos a los casos, sino de que el estatus mismo

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> No obstante, en el caso del descriptivismo, puede pensarse que algunas de las variantes posteriores a los desarrollos de Kripke y Putnam incorporan elementos intencionalistas, sean de doble factor, teorías de referencia no directa o covariacionales (v. g. Fodor 1987). Agradecemos a un evaluador anónimo de RHV por llamar nuestra atención sobre este punto.





de expresión caso tiene su fundamento en las expresiones tipo. Debe notarse que lo que Kitcher denomina expresión caso no es otra cosa que un objeto físico, sea un conjunto de marcas de tinta en un papel, una secuencia de sonidos, una configuración de píxeles, etc. En los campos de la filosofía del lenguaje y de la mente se han librado innumerables batallas respecto de cómo es que dichos objetos llegan a adquirir significado, pero se ha consensuado en general que, sea como fuere que eso suceda, el carácter significativo de una instancia —i.e., ¡lo que lo convierte en instancia!— está dado por su vínculo con la expresión tipo correspondiente. En el caso de los relatos descriptivistas acerca de la referencia esto resulta evidente. Si una instancia del término 'mesas' —digamos, esta misma instancia que aparece ahora ante los ojos del lector— refiere a las mesas, ello se debe a su vínculo con una expresión tipo a la que una comunidad lingüística asocia una descripción característica —v. g. tabla rasa con patas—, y no con el objeto físico que se acaba de ver e interpretar como una instancia de la expresión tipo 'mesas', ni con nuestros propósitos al ubicar allí ese objeto en lugar de otro.

La cuestión es menos transparente cuando se trata del modo causal o bautismal de referencia. Reconstruyamos brevemente el relato de Kitcher con ayuda de la siguiente notación: sea 'flogisto'-T la expresión tipo, a la que le corresponden expresiones caso que denominaremos 'flogisto'-C. Ante diferentes circunstancias, tanto teóricas como experimentales, Priestley utilizaba la expresión 'flogisto'-C, de modo tal que todas ellas correspondían a 'flogisto'-T. Al menos en algunos casos, por ejemplo cuando aludía a las propiedades benéficas que el flogisto tenía para la respiración, su uso del término 'flogisto'-C era bautismal, es decir, se ajustaba al modo en el que la teoría de la referencia directa describe la relación entre un término y su referente. Pero en este cuadro, no es en absoluto claro que, tal como Kitcher pretende, el uso de 'flogisto'-C sea efectivamente una instancia de 'flogisto'-T. Recordemos que al nominar ostensivamente una entidad con cierta expresión, la teoría causal de la referencia prescribe la formación de un lazo metafísico indisoluble entre las propiedades esenciales de esa entidad y la expresión utilizada. Pero lo que ello instituye, sin embargo, en una nueva expresión tipo a la que se vincularán todas las expresiones caso ligadas causalmente al acto bautismal por una cadena de transmisión de la referencia. Es la pertenencia a la clase de las expresiones integrantes de dicha cadena, y ninguna otra cosa, lo que determina que las expresiones caso correspondan a la expresión tipo instituida en el acto de bautismo. La mera similaridad (gráfica o sonora) entre dos expresiones caso no es suficiente para asegurar que correspondan a la misma expresión tipo, por el contrario, es posible que ambas se relacionen con dos expresiones tipo diferentes, que resulten ser homónimas. Puesto de otro modo, dos personas pueden llamarse Juana Pérez, pero eso no implica que cada una de las veces que sus nombres son mencionados se produzca una instancia de la misma expresión tipo, sino que cada uso de 'Juana Pérez' se vincula con la expresión tipo instituida en el momento en que alguien determinado fue bautizado como Juana Pérez, dependiendo de la cadena de transmisión causal a la que dicho uso corresponda. Volviendo a nuestro ejemplo, la mera similaridad



entre varios usos de 'flogisto'-C no determina que correspondan a una y la misma expresión 'flogisto'-T, por el contrario, lo que el escenario presentado por Kitcher sugiere es que los usos exitosos de 'flogisto'-C corresponden a una expresión 'flogisto'-T diferente a la que corresponden los usos no referenciales. Una posible respuesta de Kitcher podría aferrarse al hecho de que no es la mera semejanza entre instancias, sino la intención de Priestley (algunas veces exitosa, otras veces no) de referir a siempre a la misma sustancia lo que determina el uso de una única expresión 'flogisto'-T. Pero esta réplica, dados los fundamentos de su propuesta, resultaría inadecuada, puesto que allí donde se pretenda identificar un uso causal o bautismal de 'flogisto'-C, las intenciones, propósitos o creencias de Priestley no intervendrían en absoluto en cuál es la referencia del término 'flogisto'-C, ni en cuál la expresión tipo a la que corresponde.

Una salida posible sería considerar que —refiriéndonos ahora sólo a expresiones tipo—, Priestley utilizaba en realidad dos términos diferentes —llamémoslos 'flogisto<sub>1</sub>' y 'flogisto<sub>2</sub>' — para referirse a la sustancia primordial de su teoría, uno de los cuales no denotaba ninguna entidad, mientras que el otro refería en realidad al oxígeno. Sólo cuando Priestley usaba uno de ellos, digamos 'flogisto<sub>1</sub>', conseguía dar cuenta de algún aspecto de la naturaleza. Con todo, esta eventual solución tiene algunas obvias dificultades. En primer lugar, tal como hemos señalado más arriba, nada en los registros históricos sugiere que Priestley ni ningún otro teórico del flogisto haya usado el término 'flogisto' de modo ambiguo o con matices semánticos diferentes. En segundo lugar, tanto la distinción entre 'flogisto<sub>1</sub>' y 'flogisto<sub>2</sub>', como el eventual resultado de la tarea de determinar cuándo Priestley usaba uno u otro término lucen como meros recursos *ad hoc* cuyo único propósito es salvar la continuidad referencial a lo largo del cambio teórico.

A diferencia del DC, la propuesta de Kitcher preserva los elementos casual y descriptivo propios de las teorías de la referencia que intenta articular. No obstante, hemos mostrado que esta posición presenta serias dificultades a la luz de las cuales su estatus de genuina teoría híbrida de la referencia puede ser cuestionado. Primero, el rol central que asigna a las intenciones de los hablantes es ajeno a las teorías de la referencia que pretende combinar. Segundo, la teoría no brinda un adecuado fundamento de la atribución de propiedades semánticas autónomas a las instancias de un término tipo. Tercero, dicha atribución resulta ajena a las teorías de la referencia que se busca articular y su aplicación resulta en la imposibilidad de rastrear la continuidad referencial a lo largo del cambio teórico. El diagnóstico más plausible a la luz de la postulación de propiedades semánticas autónomas para diversas instancias de un término es que se tratan en realidad de instancias de diferentes términos. En tal caso, el componente causal y el descriptivo funcionan de manera completamente independiente, desarticulando por completo la posibilidad de que esta propuesta pueda ser tomada como una genuina teoría híbrida de la referencia.



#### 5. Conclusión

Las teorías de la referencia estándar, i.e. el descriptivismo y la teoría causal de la referencia, no son capaces de cumplir, en sus formas "puras", las condiciones requeridas para una teoría de la referencia de los términos teóricos. Diversas propuestas intentan reunirlas en una teoría que recoja los puntos fuertes de ambas y excluya sus puntos débiles. En este trabajo hemos analizado críticamente dos de ellas, que ilustran estrategias diferentes para hibridar los componentes causal y descriptivo.

El descriptivismo causal propone que la referencia de los términos teóricos esté determinada por un único mecanismo que incluye tanto un elemento causal como uno descriptivista. Al analizar el funcionamiento de este mecanismo, sin embargo, encontramos que ambos elementos no pueden ser responsables, a la vez, de la determinación de la referencia. Por un lado, el elemento causal no parece ser una relación causal entre el referente y el hablante, sino una relación causal entre el referente y algún fenómeno. Es decir, que se trata de una descripción causal. Por otro lado, más allá de la naturaleza de ese elemento, Psillos describe el mecanismo de fijación y rastreo de la referencia de manera que pueda ser llevado a cabo sólo por el elemento descriptivista. En ese sentido, no se diferencia de una teoría descriptivista pura. Y no sólo eso, sino que las ventajas que el autor atribuye a su teoría son las ventajas con las que cualquier teoría descriptivista cuenta, sin incluir ningún beneficio que pueda ser atribuido al elemento causal. Advertimos, además, que si el elemento descriptivista fuera insuficiente para fijar la referencia, entonces no sería un elemento genuinamente descriptivista, y la teoría sería nada más que una teoría causal pura de la referencia. El descriptivismo causal no es más que una teoría descriptivista. Por lo tanto, cuenta con las mismas ventajas y enfrenta los mismos desafíos para explicar la referencia de los términos teóricos que cualquier descriptivismo.

La propuesta de Kitcher postula a través de las nociones de modo y potencial de referencia dos mecanismo diferenciados, uno descriptivista y otro causal, que se alternan fijando la referencia en usos exitosos y fallidos de un mismo término. De ese modo, intenta poder rastrear la referencia de los términos teóricos de acuerdo con las pretensiones realistas. Sin embargo, hemos argumentado que falla en articular una genuina teoría híbrida de la referencia en virtud de problemas respecto del rol que asigna a las intenciones de los hablantes, de su atribución de propiedades semánticas autónomas a las instancias de un término tipo y a la consecuente imposibilidad de rastrear la continuidad referencial a lo largo del cambio teórico.

En ambos casos, el intento por combinar una teoría descriptivista con una teoría causal no sólo no elimina las dificultades para explicar la referencia de los términos teóricos, sino que implica proponer mecanismos cuyo funcionamiento es, por diferentes motivos, impracticable. Si bien es claro que las teorías estándar de la referencia en sus versiones puras fallan al aplicarse a estos términos y que ambas necesitan ser modificadas, el punto de reposo del péndulo entre una y otra parece sencillamente no existir.



Si bien estas no son las únicas propuestas en esta línea, consideramos que las dificultades presentadas ilustran un punto que puede hacerse extensivo a otras variaciones de las teorías híbridas: sea distinguiendo sus casos de aplicación en diferentes instancias de un mismo término, sea apostando por su aplicación conjunta en todas las instancias, los mecanismos causales y descriptivistas de fijación y transmisión de la referencia no parecen poder combinarse satisfactoriamente. La estabilidad que brinda el anclaje de la referencia a las propiedades esenciales de una clase no puede relativizarse parcialmente a la contingente suerte de las descripciones elaboradas por la ciencia acerca de dicha clase. Y dado que ese equilibrio entre los componentes causales y descriptivos no puede alcanzarse, la balanza termina por inclinarse por alguno de ellos.

#### Referencias bibliográficas

- Borge, B. (2015). Realismo científico hoy: a 40 años de la formulación del Argumento del No-Milagro. *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences*, *37*(2), 221-233.
- Borge, B. (2017). ¿Soluciona el descriptivismo causal el problema de la referencia de los términos teóricos? *Ideas y Valores*, 66(163), 125-151.
- Borge, B. y Serebrinsky, D. (2022, en prensa) Nuevas perspectivas sobre el Realismo científico: ontología y semántica. En H. Palma y A. Gonzalez Burgos (eds.) *Filosofia de las Ciencias. Nuevos debates y controversias*. San Salvador de Jujuy: EDIUNJu.
- Fodor, J. A. (1987). *Psychosemantics: The problem of meaning in the philosophy of mind*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Frege, G. (1962 [1892]). On Sense and Reference. En P. Geach y M. Black (eds.) *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, pp. 56-78. Oxford: Blackwell.
- Kripke, S. (1972). Naming and Necessity. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kitcher, S. (1993). The Advancement of Science. New York: Oxford University Press.
- Psillos, S. (1997). Kitcher on reference. *International Studies in the Philosophy of Science*, 11(3), 259-272.
- Psillos, S. (1999). Scientific Realism: How Science Tracks Truth. London: Routledge.
- Psillos, S. (2012). Causal Descriptivism and the Reference of Theoretical Terms. En Athanassios Raftopoulos and Peter Machamer (eds.), *Perception, Realism, and the Problem of Reference*, pp. 212-238. Cambridge: Cambridge University Press.
- Putnam, H. (1973). Explanation and Reference. En G. Pearce and P. Maynard (eds.), *Conceptual Change*, pp. 199-221. Dordrecht: D. Reidel.
- Putnam, H. (1975). The Meaning of Meaning. En Arthur Danto (Ed.) *Philosophical Papers, Vol. II: Mind, Language, and Reality*, pp. 215-271. Cambridge: Cambridge University Press.



- Raatikainen, P. (2007). Theories of reference and the philosophy of science. Presentado en EPSA07: 1st Conference of the European Philosophy of Science Association, Madrid, 15–17 Noviembre.
- Russell, B. (1911). Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 11, 108-128.
- Searle, J. (1958). Proper Names. Mind, 67(266), 166-173.

## Los límites del pensar: Hegel en diálogo con Kant

The Limits of Thinking: Hegel in Dialogue with Kant

## Victor E. Duplancic

Universidad Nacional de Cuyo / Universidad de Congreso duplancicv@ucongreso.edu.ar

#### Resumen

Desde el horizonte de la duda cartesiana por la validez de la experiencia sensible para el conocimiento filosófico científico, se exploran los conceptos de límite del pensar a través del uso de las palabras kantianas de *borde* (*Grenze*) y *barrera* (*Schranke*) en su *Crítica de la razón pura*. A partir de allí se presenta el diálogo crítico de Hegel con Kant respecto a la limitación que éste último habría impuesto a la razón para el conocimiento verdadero de objetos filosóficos/metafísicos. Para ello se expone la posición hegeliana desde su tratamiento en el segundo capítulo (punto B. La finitud) de la primera sección de la *Doctrina del ser* (1832) y se hacen referencias a elementos conceptuales de la *Fenomenología del espíritu*.

Palabras claves: borde, barrera, finitud, frontera, dialéctica, experiencia.

#### **Abstract**

From the perspective of Cartesian doubt (on the validity of sensory experience in the acquisition of scientific philosophical knowledge), this article explores the concept of the limitations of reasoning through the use of the Kantian words 'boundary' (*Grenze*) and 'barrier' (*Schranke*) in his *Critique of Pure Reason*. Hegel's critical dialogue with Kant is presented focusing on the limitation that the latter imposed on reason for the acquisition of the true knowledge of philosophical/metaphysical objects. For this purpose, the Hegelian position is presented from its discussion on the second chapter (point B. Finitude) of the first section of the *The Doctrine of Being* (1832) and references are made to conceptual elements of the *Phenomenology of Spirit*.

Keywords: boundary, barrier, finitude, frontier, dialectics, experience.



Received: 15/02/2021. Final version: 27/08/2021

elSSN 0719-4242 - © 2020 Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso

This article is distributed under the terms of the

Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Internacional License

©®® CC BY-NC-ND

Se cuida *mucho* el mantenerse dentro de las barreras del pensar, de la razón, etc. y se afirma que *no* se *puede* ir más allá de esas barreras. (Hegel 1985, 121)

#### 1. Introducción

La ocasión de estos años nos invita a honrar a nuestro autor a 250 años de su nacimiento y 200 de sus *Lineamientos fundamentales de la filosofia del derecho* de un modo netamente filosófico: leyéndolo en el contexto que lo hizo filósofo: en el esfuerzo pensante de su vida por responder a las preguntas que él entendió la filosofía le ofrecía para ser aceptadas y respondidas. Nuestro aporte en este sentido es tomar uno de los variados temas de su filosofía, pero uno fundante: el de la posibilidad del sentido científico de la filosofía o, dicho en el lenguaje de la época, el de los límites de la razón para conocer, filosóficamente y de un modo científico, la realidad. Para ello hemos elegido recorrer brevemente los desafíos filosóficos que se le presentan a Descartes para luego ver la misma problemática enunciada por Kant y, de algún modo, respondida por Hegel. Para ello hacemos una reflexión sobre los términos que la filosofía usa en aquella época para referirse a este tópico: borde, frontera, barrera, límite, finitud. Estos términos, de larga tradición filosófica, entendemos que indican, señalan, hacia la auto-referencialidad del pensar que en dicho ejercicio se constituye, se consolida y se determina en la razón y justificación de su existir.

Pensar el límite (para nombrar a todos ellos con una palabra), ha sido para el pensar filosófico, según nuestro modo de comprender, el ejercicio necesario para ser y constituirse como algo con sentido. *Constituirse* lo entendemos aquí en el sentido de que, al pensar el límite, el pensar se piensa a sí mismo y se determina en su ser. *Determinarse en su ser* significaría llegar a ser algo concreto y expresado: idea, palabra, lenguaje, ciencia. *Constituirse como algo con* sentido significaría así que este *algo* devenido en su forma ideal-lingüística, se manifestaría como siendo la realidad bajo la forma de su *poiêsis*, de su transformación creativa humana. *Pensar* se constituiría así, a sí mismo, a partir de su limitación y, en el rigor de ese acto, expresaría lingüísticamente la realidad: la pensada y la natural. *Pensar el límite* sería así el primer y primigenio paso de auto-constituirse como pensar. Pensar el límite es, comprendido de este modo, devenir *ser* desde *sí mismo*, *auto-poiêsis* original. Pensar el límite sería entonces darse a sí, en tanto pensar, el sentido único y esencial para ser ciencia y no opinión o palabrería banal. Pensar el límite se convertiría en el acto necesario de la razón (del *Lógos* en su formulación griega) para devenir ciencia en tanto saber verdadero de la realidad.



Dicho así, pensar el límite sería algo esencial al pensar mismo, en tanto éste pretende ser un hacer que devenga palabra verdadera, conocimiento efectivo de la realidad, verdad científica o, simplemente, verdad a secas.

Pensar el límite sería, de este modo, previo a toda teoría y a toda praxis. Pensar el límite es así pensar del pensar como auto-fundación de ser y sentido. Pensar el límite sería fundamentar el ser, la nada y el ente. En la sección ¿Con qué debe ser hecho el comienzo de la ciencia? Hegel escribía: "El comienzo de la ciencia absoluta debe ser, él mismo, comienzo absoluto, no debe ser presupuesto. Por lo tanto él no debe ser mediado por nada, ni tener un fundamento; él debe ser mas bien él mismo el fundamento de toda la ciencia" (Hegel 1978, 33).¹ De este modo llega a ser el acto primero de toda metafísica y de toda física. Con ello estaríamos frente a la tarea inicial para encontrar y poner los primeros principios y causas del ser y del movimiento.

De este modo la exposición se orientará a presentar el diálogo filosófico Hegel-Kant en torno a los límites del pensar en, por lo menos, dos dimensiones: a) en una primera dimensión, límite sería considerado el *fundamento absoluto* sobre el cual se debe construir el *edificio* de la filosofía (o del pensar), b) en una segunda, límite sería considerado como los bordes que no pueden ser superados por dicho pensar, para seguir siendo, justamente, pensar filosófico verdadero, esto es, ciencia.

#### 2. Borde y barrera en Kant desde el horizonte del problema cartesiano de la verdad

Cuando nos proponemos iniciar una exposición que de cuenta de un tema transversal, histórica y sistemáticamente, -en este caso, si incorporamos el antecedente cartesiano-, transversal a tres filósofos diferentes, siempre surge, con razón, la pregunta sobre la posibilidad de que dicho diálogo sea *razonablemente justificable* desde el horizonte de comprensión lingüístico en donde dicho diálogo quiere ser visto. Dicho de otro modo, si tal horizonte lingüístico fuera la disciplina filosófica, la pregunta sería: ¿es legítimo confrontar a tres filósofos diferentes respecto a un mismo tema, como si estuvieran hablando bajo las misma condiciones y reglas científicas y hermenéuticas? ¿o sus sistemas o pensamientos son inconmensurables? ¿O reconstruir un diálogo entre ellos es anacrónico? La posibilidad filosófica de resolver estas cuestiones ya la planteó, entre otros, Heidegger, en su confrontación pensante - justamente con Hegel. Allí afirma que la *contemporaneidad* se reconstruiría o se construiría en tanto ambos dialogantes dialoguen sobre lo *mismo: sobre la cosa del pensar, sobre aquello que sería lo más controvertido en tanto habría sido lo más desafiante para cada pensador*. (Heidegger 2006, 53; 1988, 45) Por ello tomamos acá el diálogo efectivamente realizado entre ellos sobre la *cosa del pensar* que para los

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> En todos los casos las traducciones son propias.

mismos, en sus respectivos tiempos y mundos lingüísticos, supuso un desafío filosófico semejante: en este caso, los límites de la filosofía, expresados en la pregunta por los límites de la razón.

En el proyecto kantiano de una fundamentación científica de la metafísica aparecen dos términos con relevancia en relación al concepto de límite. Estos términos son: fronte-ra (*Grenze*) y límite (*Schranke*). Yo he traducido a los mismos en esta ocasión como borde (*Grenze*) y barrera (*Schranke*). Dicha traducción se justificará a partir de la exposición de lo que sigue.

Como veremos, en Kant podemos encontrar esta terminología para referirse a lo esencial de su proyecto filosófico, en relación, sobre todo, pero no exclusivamente, con las bases sistemáticas de una metafísica científica o filosofía como ciencia transcendental. Dichas bases serían puestas por *una Crítica de la razón pura*. El tema fundamental al que se enfrenta Kant y que se manifiesta como hilo conductor de toda la obra es estudiar la posibilidad de que la metafísica sea ciencia [B 22, 869] (Kant 1990, 53; 755). Que la metafísica sea ciencia nuevamente -habría que agregar- pues desde su nacimiento la metafísica era la ciencia primera, la ciencia de las ciencias por decirlo de algún modo. Claro que la repercusión de los profundos cambios que se produjeron en el ámbito de la física y de la ciencia natural a partir del siglo XVI son el marco natural para comprender la puesta en duda de la cientificidad de la metafísica. Para este proyecto kantiano es necesario, ante todo, establecer las condiciones de posibilidad de la cientificidad (o no) de dicha metafisica. Que ello se podría conseguir mediante un estudio del pensar no es una idea sola de Kant, Descartes sería el pensador que establece definitivamente que para filosofar es necesario comenzar con un examen crítico de nuestras facultades cognitivas (Secada 2002, XVII). Y, con ello, lleva la reflexión sobre el concepto de *límite* a su versión moderna. Puesto que pensar el límite no sólo sería realizar, poner, crear o encontrar el fundamento (Descartes 1973, 16). Se podría decir que pensar el límite para Descartes sería también pensar que la filosofía está teniendo dificultades para hacer lo propio de ella, esto es, decir los primeros fundamentos y causas del ser y del movimiento, o como lo postula él con el lenguaje de las problemáticas netamente metafísicas: fundamentar racionalmente el fundamento, esto es, los temas de la metafísica: Dios y alma (Descartes 1973, 2-3).

Lo que constata Descartes es que la filosofía ha llegado a su límite por un lado y, por otro, no encuentra límite en tanto piso. Y ha llegado a su límite porque ha traspasado el límite de la verdad, que es el de la certeza y la claridad racional. Fundamentar la metafísica sería darle límites en tanto piso y en tanto estructura que, al definirla en sus contornos y bordes, le de consistencia, esto es, le garantice verdad. Para definir los bordes o contornos de esa filosofía verdadera ante todo habría que entender que, para la filosofía, el límite es siempre límite entre la verdad y la falsedad. Si la filosofía es la ciencia de la verdad su contorno, su borde, su frontera es el límite con la no-verdad. Los límites del entendimien-



to se constituyen a partir de su finitud, *más allá* sólo impera la voluntad infinita de *querer* la verdad pero afirmar eventualmente el error o, en palabras cartesianas, más allá es el límite de lo *incierto*. (Descartes 1973, 58).

Descartes busca que la filosofía encuentre y ponga un fundamento que sea *firmum, immobile, certum & inconcussum* (Descartes 1973, 24). Estos adjetivos serán el origen de la conocida frase "fundamentum inconcussum veritatis" acuñada por Heidegger para sintetizar la filosofía moderna y, según su interpretación, un modo históricamente dominante de la conceptualización del ser y la ciencia. La formulación tal y como la instauró Heidegger no es directamente lo que plantea Descartes. Los adjetivos que éste último usa se refieren al *punto de apoyo* que busca para, al modo que lo hizo Arquímedes, poder poner nuevamente en movimiento a la metafísica en tanto saber verdadero. Ese *punto* que busca lo describe ante todo como cierto (certum). Y si todas las Meditaciones metafísicas están transitadas por la necesidad de certeza, esto da cuenta de que la filosofía post Galileo se encontraba en profunda crisis de verdad. Sin entrar en detalle en la filosofía cartesiana, nos interesa aquí rescatar tres aspectos fundamentales de esta re-fundación de la metafísica que él pretende. Dichos aspectos nos guiarán a la filosofía kantiana y al tratamiento del concepto de límite por parte de Hegel.

En primer lugar, la crisis de la filosofía estaría dada, para Descartes, a partir de la metodología científica de la misma. Descartes rompe con la metafísica tradicional y comienza a desarrollar su propia metafísica a partir de 1630 (Alquié 1965, 46). Ello se ve acompañado por el desarrollo de un nuevo método universal para la ciencia, incluyendo la metafísica (Gueroult 1953, 17). La metafísica que llega hasta él se había basado, desde Aristóteles, en un método que constaba de dos aspectos centrales: los pasos metódicos que iban de la experiencia al entendimiento y el aseguramiento de la calidad científica de la metodología mediante el uso de la lógica silogística. Con el segundo elemento no habrá problemas al comienzo de la modernidad, es el medio de prueba formal que requiere la matemática y, en especial, la geometría euclidiana, aunque se preferirá por supuesto el método del análisis matemático. Pues, aunque el método silogístico sería en general apropiado para deducir correctamente las consecuencias a partir de premisas dadas, sin embargo, no serviría para buscar dichas premisas cuando estas faltan (Cassirer 1922, 28). Por ello, el problema central es la construcción del conocimiento verdadero a partir de la experiencia. El problema es seguir aceptando la frase expresada en latín, que reza: Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu. Dicha frase que según las investigaciones filológicas se remonta por lo menos hasta Beda el Venerable en el siglo VII, cruza la edad media con varios testimonios de la mano de, entre otros, San Buenaventura, Santo Tomás de Aquino y Duns Escoto, arriba al siglo XV con Pico della Mirandola y continúa su camino hacia Locke mediante Pierre Gassendi (Cranefield 1970, 79). Finalmente, la misma idea, si bien con otra formulación, quedará en la Crítica de la razón pura cuando Kant



afirma con contundencia: "Sin sensibilidad no se nos daría ningún objeto y sin entendimiento ninguno podría ser pensado. Pensamientos sin contenido son vacíos, percepciones sin conceptos son ciegos" [A 51] (Kant 1990, 95). Kant resalta la palabra *vacíos*.

Esta interdependencia fundamental entre pensar y sensibilidad, que fundó la filosofía misma, es la que entra en crisis con Galileo, llega a la filosofía con Descartes, se desnuda con Kant y se -intentará- resolver con Hegel. Y en el núcleo de dicha interdependencia fundamental nos encontramos con el límite: el límite del pensar, de la realidad y del conocimiento. Porque lo que se oculta en la famosa frase es que el entendimiento está limitado por un lado por la sensibilidad y, por otro, por la necesidad lógica. Por supuesto hablamos de un entendimiento que pretende hacer filosofía científica. Conocimientos hay muchos y variados, desde Platón hasta nuestros días se tipifican y muestran sus ámbitos de validez, su eficacia comunicativa y sus estrategias manipuladoras. De la opinión a la charlatanería, de las *fake news* al pseudo-conocimiento obtenido al ver un par de videos on-line, sin olvidar las creencias irracionales y los dogmatismos ingenuos que llegan hasta las mas altas esferas académicas y científicas. Pero la filosofía que siempre supo identificar estos tipos de saberes y pseudo saberes, también supo ordenarse y encontrar los caminos metodológicamente seguros para el conocimiento verdadero de la realidad. No hace falta esclarecer que, por lo menos desde Hegel queda como algo fundado que todo conocimiento verdadero se desarrolla históricamente y tiene validez limitada y circunscrita a su tiempo. Y esto lo enseña la historia misma de la filosofía cuando nos muestra a un Descartes desesperado buscando hacer pie en algo firme para poder reconstruir la filosofía como ciencia verdadera de lo real: Refleja en su época el mostrarse de la caducidad de la metafísica clásica como conocimiento verdadero. Y esto lo lleva a indagar -via negationis- la justificación empírica del fundamento (ciencia) y los límites de esa experiencia (empeiria).

Quizá sea oportuno señalar aquí que la famosa frase citada más arriba no se encuentra formulada de ese modo en Aristóteles, aunque sí podemos encontrar algún texto que nos aclara el sentido y el alcance que debería tener la misma –por lo menos para Aristóteles. La interdependencia de conocimiento inteligible y experiencia sensible queda manifiesta en tanto, para Aristóteles, incluso las formas matemáticas están contenidas en las formas sensibles. Esto se puede ver claramente en el De Anima [432a] (Aristoteles 1995, 186) o en De Sensu [445b] (Aristoteles 1931, 316) en donde, criticando a Platón y los pitagóricos se afirma que "el entendimiento no puede entender las cosas externas sino es por medio la sensibilidad". En la edición de Beare y Ross se traduce: "la razón no aprehende objetos en el espacio, excepto cuando éste actúa en conjunción con la percepción sensible". La referencia al espacio ayuda a conectar con Kant y permite decir, prima facie, que esta afirmación aristotélica podría ser suscrita sin problema con Kant, el que en la introducción a la Crítica de la razón pura critica aristotélicamente a Platón usando una metáfora absolutamente gráfica: La pequeña paloma que siente la oposición del aire al volar se representa que podría hacerlo mejor y sin dificultad en el vacío, pero en el vacío carece de aquello que se le antojaba un obstáculo y que en realidad es su sustento. Sin aire no hay vuelo,



así como sin aisthesis no hay pensar, aunque ambos, aire y sensibilidad, incomoden [A5 / B8-9](Kant 1990, 43). Ahora bien, Kant no suscribiría el hecho de que los conocimientos matemáticos requerirían la misma experiencia que cualquier conocimiento. Y en ese sentido continuaría el camino de Descartes en el que la ciencia nueva no puede construirse a partir de conocimientos sensibles o de juicios a posteriori. Kant conoce a Descartes, tiene sus libros en su biblioteca (Ferrari 1971, 479), pero ante todo habría reconocido en Descartes la legitimidad metodológica del "yo pienso" como un "racionalismo problemático" conforme a un modo de pensar filosóficamente fundado (Gatto 2017, 146). Que la sensibilidad es necesaria para el conocimiento está claro para todos, pero hasta dónde, ésa es la pregunta. Descartes o Kant se enfrentan con que la determinación de los límites del conocer y del pensar se mostraría como la tarea requerida para hacer filosofía, tarea que debe ejercerse "semel in vita" para fundar toda posibilidad de una filosofía como ciencia de la verdad (Descartes 1973, 17). De este modo, establecer los límites del sentir y del pensar, pensar el límite de mi conocimiento, se constituiría como la tarea inicial del pensar.

Allende este aspecto metodológico y crítico de pensar los límites del saber, de la razón y del sentir, habría, según lo expuesto hasta aquí, un aspecto lógico esencial que cruza la historia de la filosofía como uno de sus leit motiv fundamentales: Pensar los límites requiere que el pensar se piense a sí mismo en sus límites. Y en este punto es donde quisiéramos introducir la exposición de Hegel respecto al límite. El lugar sistemático es sin duda en la primera parte de la Lógica del Ser que trata sobre la cualidad. En el segundo capítulo de esta parte, dedicado al ente o al ser determinado (Dasein), encontramos las palabras claves que estamos considerando aquí: Grenze, Schranke, Endlichkeit. Las dos primeras son palabras comunes a la *Crítica de la razón pura* kantiana. La traducción más inmediata es: Frontera (Grenze), límite (Schranke), finitud (Endlichkeit). Yo he traducido en este caso a las dos primeras palabras como: borde en lugar de frontera, barrera en lugar de límite. Borde se refiere a los contornos del ser y del pensar. No hace falta recurrir a la antropología social o al concepto de frontera geográfica para entender que frontera es borde. Desde el horizonte de una experiencia inmediata uno podría decir que en el borde uno se para y, haciendo pie allí, se puede balancear para ambos lados, para/hacia lo seguro que está a la espalda, para/hacia lo incierto que se abre con/como un abismo enfrente. Lo seguro sería lo recorrido, lo que se ha hecho propio en tanto ser apropiado. La propia existencia determinada y recorrida en mi tiempo vivido (y sólo en este sentido cabría traducir a "Dasein" por ser-ahí). Lo seguro sería lo que me pertenece por apropiación y a lo que pertenezco. Frontera como borde sería así la apertura al futuro y a un más allá de lo seguro. Kant se refiere a esta idea en los más de ciento ochenta usos que hace de Grenze en la Crítica de la razón pura. Grenze sería el borde, en todo caso, de transición entre lo seguro de la experiencia y lo que se abre más allá de ella. El más allá que es el lugar que Kant presenta como el terreno de las posibles contradicciones y oscuridades: el vacío en el que quiere volar la paloma de la razón, el campo de batalla que se llama metafísica. Grenze como borde implica también un intersticio: el borde tiene un espesor, que podría pensarse



como un *entre* desde y dónde Kant mismo pensaría; es el espacio dinámico entre los paréntesis de la *epojé* donde ya Descartes puso a *Dios*, - y con ello a alma (*res cogitans*) y mundo (*res extensa*) (Descartes 1973, 22). *Grenze* como borde podría así ser considerado el espacio *cualitativo* desde y dónde se piensa el pensar crítico, el pensar fundante de la nueva filosofía, el principio supremo del idealismo transcendental.

Schranke, pensado como barrera, quiere decir según nuestra interpretación la indicación forzosa que detiene la marcha, el impedimento que frena. Si Grenze en tanto borde nos pone en la ambivalencia, (en el espacio de juntura de lo seguro y lo a descubrir, de la experiencia y los vuelos de la razón, del pasado y del futuro); Schranke, como barrera puede verse como los controles fronterizos que impiden el paso a los que no estén en regla. Schranke sería la barrera de control que le debe impedir al entendimiento salir del país de la experiencia posible. Y la Crítica de la razón pura consiste en ponerle a la razón barreras de control "fijas y seguras" [B 22] (Kant 1990, 53) (No por algo se hablará de una disciplina de la razón pura en un uso dogmático - (Kant 1990, 654 ss.). Ella – la Crítica de la razón pura – delimita los territorios de la sensibilidad, del entendimiento y de la razón misma y establece los requisitos para pasar de uno a otro, así como las reglas para habitarlos. Pero justamente la infraestructura montada por Kant es la que entra en crisis por su rigidez asimétrica con la realidad. Acomodar la estructura del conocimiento verdadero de la realidad, refaccionarla o cambiarla ser incluso visto como la tarea de la filosofía clásica alemana hasta Hegel (Cassirer 1922, 5). Y justamente es este último el que va a intentar poner al mapamundi de la filosofía transcendental en coordinación con la experiencia y replantear, desde allí, el problema de los límites de la razón.

#### 3. Hegel

Que la experiencia sensible pueda ser fuente del conocimiento científico y, por lo tanto, verdadero, es algo que como hemos presentado trasvasó problemáticamente toda la filosofía desde Descartes hasta Kant, y fue uno de los elementos que – por ejemplo bajo la forma de la disputa realismo vs. idealismo – ayudó a delinear los sistemas filosóficos de la época entre este último y Hegel (Jaeschke y Arndt 2012, 26-30). Incluso la liberación de los límites impuestos por el modelo de racionalidad kantiano fue un interés común de Fichte, Schelling y Hegel. Como dice Werner Marx:

Creo que el filosofar contemporáneo debería recordar siempre esto: Fichte, Hegel y el joven Schelling [...] estaban convencidos de [...que] en la *conciencia finita* hay como una creación de la nada- una dimensión originaria, autoproductora, que *no está limitada* por los objetos [... Esto] fue considerado por ellos como el principio sobre cuya base se quería cumplir la expectativa de Kant de »la filosofía como ciencia«. (Itálicas mías. Marx 1977, 67-89)



El tema es encarado en la Introducción de la Fenomenología del espíritu (en adelante: Fenomenología) de un modo irónico y hasta despectivo respecto a Kant y a Schelling. Hegel podría haber sido más profesional, es decir, como nuestra época entiende la objetividad aséptica de los comentarios académicos. Pero eligió, y se podría decir que lo mantuvo toda su vida, un tomo más combativo respecto a determinados aspectos de los sistemas filosóficos que lo precedieron. Y seguramente este tipo de apropiación bélica de la historia de la filosofía no estaría lejos de las exigencias epistemológicas de la propia filosofía de Hegel: una filosofía fundada en la contradicción hasta sus últimas consecuencias. En este tono entonces critica a los que ponen a la experiencia fuera de la posibilidad de construcción metodológica del conocimiento verdadero de la realidad, esto es, la ciencia. Y esta crítica la defiende a pesar de las incluso diferencias sustanciales en sus proyectos filosóficos. (Sedgwick 2008, 108-109). Y lo hace de un modo tan contundente y decidido que incluso el primer título de la Fenomenología es Ciencia de la experiencia de la conciencia (Hegel 1980, 469-471). Sólo en el transcurso de la producción de esta obra se le manifestaría a Hegel un nuevo concepto que pueda decir la experiencia de la conciencia: un concepto que contenga lo inherente a toda experiencia -el tiempo- y que contenga a todos los objetos del saber -no sólo a los no-humanos- y a todos los cognoscentes. Un concepto que exprese todas las capacidades inteligibles de los sujetos individuales y de los seres objetuales que se le presentan (aunque mediados por la subjetividad), e incluso todo ello en un carácter epistémico intersubjetivo (Jaeschke 2003, 190; Valls Plana 1994, 377-8). Este concepto sería el concepto de espíritu, y por ello el título definitivo de la obra debía llegar a ser el fiel reflejo de ello: la manifestación del concepto de espíritu, la fenomenología del espíritu, la manifestación de la totalidad de la experiencia sistemáticamente presentada (Heidegger 1988, 37).

¿Cómo puede haber una ciencia a partir de la experiencia? Esta pregunta que estructura el inicio de las Meditaciones metafísicas cartesianas da comienzo asimismo a la Fenomenología. Descartes y Kant -y sus descendencias filosóficas por amor o por odio- situaron uno de los ejes de la discusión filosófica en los límites a los que llega la capacidad de la experiencia sensible de brindar conocimiento cualitativamente asegurado para poder hacer uso de él en la construcción de una teoría científica. Incluso se ha llegado a ver la unidad de dichos períodos filosóficos bajo la característica común de un proyecto para la aprehensión del "mundo de la experiencia en procesos de conciencia" (Windelband) o como, según Rosenkrankz, una empresa de superación de la flosofía kantiana de la "cosa en sí" (Jaeschke 2020, 403-4). Que "los sentidos fallan" (Descartes 1973, 18) abre en la historia de la filosofía un apasionado debate acerca de la percepción y del conocimiento que esta produce. Desde las objeciones a las Meditaciones mismas, pasando por el empirismo inglés, la filosofía pasa de un escepticismo completo respecto a la percepción a -ya en Kant- la convicción de que la experiencia sensible es el origen del conocimiento, y esto sin lugar a duda. Como ya lo referimos más arriba, esto puede ser suscrito sin contradicción tanto por Aristóteles como por Kant. Solo que la experiencia habría quedado



recortada a los juicios sintéticos a priori que puede emitir la razón kantiana respecto a las percepciones sensibles, esto es, a que toda percepción sucede en las estructuras apriorísticas de espacio y tiempo como matriz fundamental e inicial de toda experiencia posibles de objetos: de objetos con extensión se entiende, porque de objetos no pasibles de una percepción sensible no puede haber propiamente conocimiento. Esta circunscripción del conocimiento se expresa, como hemos visto, de la mano de las palabras Grenze y Schranke entendidas como borde y barrera. Y es justamente aquí donde podemos decir que interviene Hegel para destrabar la posibilidad de que haya conocimiento de todos los objetos del pensar. Y esto no se trata naturalmente de querer extender el conocimiento filosófico/científico más allá de toda experiencia posible. No es el objetivo de Hegel, ni puede serlo, hacer una filosofía de los fantasmas de la razón. Se trata mas bien de que la superación del carácter estático de los conceptos de borde y barrera sería necesaria para superar las presuntas deficiencias del sistema kantiano mismo respecto a la posibilidad de un conocimiento integral, racional y filosófico de los fenómenos o objetos. Si el miedo consiste en que yendo más allá de aquellos bordes y barreras se perdería la posibilidad de tal conocimiento, Hegel intentará demostrar que dicho miedo es en realidad el verdadero problema para alcanzar aquel conocimiento verdadero.

Borde o frontera, en tanto límites de la razón, serían mas bien los culpables de no alcanzar aquello que justamente quieren asegurar (Hegel 1980, 54). La solución que nos presenta Hegel es doble: a) por un lado se muestra bajo el ropaje de las experiencias que la conciencia natural adquiere de los diversos modos de racionalidad que se configuran paulatinamente acorde a los diversos mundos de objetos que se le van presentando. Incluso los nombres de la capacidad intelectiva humana irán cambiando a lo lapso de la Fenomenología desde la conciencia inicial hasta el espíritu absoluto final, pasando por entendimiento, autoconciencia y razón; b) por otro lado se presenta la superación de borde y frontera desde la Ciencia de la Lógica.

a) La metamorfosis de la capacidad humana cognoscente baila al compás de las metamorfosis de los objetos que se le presentan (Hegel 1980, 60). Se podría objetar que este camino de transformaciones en pareja entre la conciencia-razón y sus objetos es un camino arbitrario, el camino que Hegel decide presentarnos, del mismo modo que el camino de salida de la caverna es el que elige presentarnos Platón en su *República* [514a–517a] (Plato 2001, 555-563). Y es verdad que dicho camino, tal como se presenta en la *Fenomenología* está circunscrito en una *historia idealista de la autoconciencia* (Düsing 1993), circunscripción por otro lado histórica y que forma parte de la destinación, del hado de cada pensador y del desafío de la filosofía post-kantiana de superar las limitaciones de la finitud (Heidegger 1997, 279), que como hemos señalado más arriba ella conllevaba. Pero más allá de estas limitaciones inherentes a la naturaleza humana fáctica del filósofo y de su época, el camino de la *Fenomenología* nos presenta una historia que se construye con dos actores que se metamorfosean constantemente y así tejen la *historia de la ciencia* (*fenomenológica*) que corre en paralelo a la historia del mundo y de sus objetos. La pala-



bra que dice la dinámica de ese *intercambio in crescendo* es *experiencia*. Ese intercambio es un "movimiento que la conciencia ejerce en su saber como en su objeto" y a partir del cual "surge para ella el *nuevo objeto verdadero*" (Hegel 1980, 60). Pero esos actores (el saber de la conciencia cognoscente y el objeto), si bien son necesarios, no son iguales ni alcanzan por sí solos a constituir la experiencia. Primero, porque hay una asimetría a favor de la conciencia que conoce (Hegel 1980, 61; Beuthan 2008, 83). Segundo, porque la experiencia propiamente, para que pueda constituir un "sistema de la ciencia", no se reduce a lo que le pasa a la conciencia con sus objetos, puesto que esta misma no puede "ver" el proceso de constitución de saberes verdaderos, ella siempre se atiene a una verdad pasajera y unilateral. Solo el *nosotros* (que devendrá finalmente *espíritu absoluto*), es el que puede tener experiencia. Y en ello se transciende la individualidad del sujeto cognoscente para incluirlo en la historia científica de la humanidad, de la *especie*, del *género* humano. Presentar que la solución de la razón cogitante solipsista es la comunidad científica y humana en su desarrollo histórico es justamente el aporte original y filosóficamente transcendental que hace Hegel.

b) La tematización de *Grenze* = borde y *Schranke* = barrera en la sección de la *Lógica* destinada a la cualidad indican que para Hegel está claro que ni las barreras ni los bordes fronterizos de la experiencia, el entendimiento y la razón tienen que ver con el espacio o la naturaleza. Son espacios-tiempos cualitativos. Que, en el caso de demostrarse siendo filosóficamente científicos, coincidirían con el sistema temporal-espacial de la naturaleza. Es decir, si el sistema filosófico de Hegel es verdadero, entonces podrá *decir, enunciar* lo que *es*, la realidad, en la forma racional lingüística de un discurso filosófico. Del mismo modo para Kant las fronteras o bordes de la razón serían equivalentes a las de la naturaleza [B 753](Kant 1990, 667).

Hegel trata estos temas en la *Lógica del ser*. En la primera parte de la misma, en la sección "Determinación (Cualidad)", luego de llegar a un ser determinado (*Dasein*) que tiene en sí la movilidad propia de la negatividad dialéctica que lo hace salir de la dualidad ser/nada, nos encontramos con la *finitud* de ese ser determinado. Que ese ser determinado no se constituye por sí sólo como el yo cartesiano queda claro a partir de la dialéctica de determinación cualitativa que sucede en la dinámica algo/otro. Esta dinámica deviene en un ser determinado (ente) simple, el cual tiene su ser-en-sí a partir del retorno mediado por el ser-para-otro (Hegel 1985, 110).

Como al final de la dialéctica de la autoconciencia de la *Fenomenología*, nos encontramos con una figura que se levanta a partir de la dialéctica de la diferencia y de la identificación entre dos seres determinados. La categoría cualitativa que Hegel piensa acá es la de la *determinación esencial destinada* (*Bestimmung*) de algo, por ejemplo, el ser racional del ser humano:

La determinación esencial es la cualidad afirmativa como el ser-en-sí, para el cual el algo siendo en su relación frente a otro, por el cual sería determinado, permanece



relacionado, y se mantiene en su igualdad consigo mismo, y la hace valer en su serpara-otro... *La determinación esencial del hombre* consiste en la razón que piensa [...] (Hegel 1985, 110-111)

Como vemos Hegel incorporaría a algo similar a al atributo de Spinoza la movilidad de la negación determinada ya puesta en uso filosófico desde la Fenomenología. Y esto dice mucho: las categorías (las determinaciones esenciales de las cosas) no pueden ser postuladas ni derivadas de los juicios, deben ser deducidas a partir de su propia dinámica de constitución racional (Hegel 1980, 135). Y en ello justamente nos encontramos con el dilema del límite o borde (Grenze) del ser determinado (ente). En la deducción de las determinaciones del ser (esencia y accidente del ente) Hegel ha introducido la necesidad de la determinación a partir de la relación de dos actores que van cambiando en quienes lo interpretan, pero como figuras de la obra son siempre los mismos: el *en-si*, el *para-otro*. Ello implicaría dos cosas: a) que ambos actores se diferencien esencialmente en sus roles, sean determinados, tengan límites y fronteras claras e inmutables, b) que sin embargo puedan relacionarse, cambiar de lugar, interactuar. Esto mismo aplicado al tema que nos ocupa significa: los límites de la razón deben asegurar su calidad epistemológica pero no puede ello implicar renunciar a la posibilidad de pensar sólo bajo las condiciones de un pensar a priori como el modo racional de las matemáticas o la geometría (Kant), esto es, sin relación con lo allende-barrera, con lo extra-borde.

Pensar el borde (*Grenze*) como espacio cualitativo de interrelación sería la clave para poder extender legítimamente el uso de la razón kantiana a terrenos no permitidos, se constituiría en algo así como el documento para salir al exterior con pasaporte válido, con identidad oficial que implique un estatus de reconocimiento jurídico y ético suficiente por parte de *los otros, de los extranjeros*. Hegel es aquel que entendió y escribió que *lo propio* sólo se constituye realmente a partir de su relación esencial con *lo ajeno*. Y que ello implica una constante dinámica de alienación (*Entäußerung*), enajenación (*Entfremdung*) y retorno a sí (*an-und-für-sich-sein, Insichgehen*).

Schranke (barrera) no es ya entonces el control fronterizo que impide que el pensar se aventure en terrenos no seguros para un apriorismo matemático, es autodeterminación esencial de la cosa, sí, de la cosa mediada por el pensar, en este caso por la filosofía de Hegel operante en su Lógica. Y con ello nos indica el propio Hegel que existe otra posibilidad filosófica de concebir las barreras del pensar: "El borde propio (Grenze) de algo (Etwas), así puesto por él como algo negativo que es al mismo tiempo esencial, no es sólo un límite como tal, sino una barrera (Schranke)". (Hegel 1985, 118) O como dice Sözer: "la barrera es el borde puesto y negado [...]" (2009, 180)

Pero pensar la barrera como el lugar donde no se puede pasar es, para Hegel (irónicamente) contradictorio:



[...] pues una determinación cualitativa, borde, es en cuanto barrera sólo determinada en contraposición con su otro por antonomasia, es decir, en relación a su *ilimitación (Unbeschränktes)*; lo otro de una barrera es justamente el *pasar por* arriba de ella. (Hegel 1985, 121)

Si se pudiera determinar una barrera limitante, así como piensa Kant, ya la habríamos superado al pensarla o imaginarla. De este modo sería una pura arbitrariedad afirmar:

[...] que no existen conceptos de totalidad suficientemente precisos para navegar por el ámbito especulativo de las grandes geografías lógicas. Mas bien se trata de lo contrario, cuando se advierte que la renuncia a estos conceptos es ya en sí misma un signo de habla imprecisa e irreflexiva. (Stekeler-Weithofer 2020, 475)

Con esto Hegel entendería también que cualquier cosa es una cosa en una red de relaciones cualitativas. Comprender que esas relaciones nos involucran sería lo que nos permite el acceso al conocimiento del objeto. La comprensión de dichas relaciones no sería otra cosa que la determinación del objeto. Y esta determinación tendría, para Hegel, por lo menos un doble sentido: a) Por un lado está la determinación como está en la cosa, b) por otra la determinación que ponemos en el acto de conocer o el cómo es la cosa determinado en relación a otro. A su vez, ser determinado también implicaría c) la movilidad hacia el futuro de la cosa, su posible llegar a ser, su destino, su enérgeia monádica (Bestimmung); y también d) el elemento más superficial de la determinación del ente: su mostrarse siendo así o asá, su modo de aparecer siendo no esencial que Hegel denomina Beschaffentheit, complexión, que, como se refirió, es lo mas parecido a accidente o modo. En este contexto de la determinación del concepto cualitativo de determinación mismo Hegel concibe el borde, la frontera, esto es "die Grenze" como el no-espacio que dibuja y define los contornos de un algo respecto a un otro. Y es justamente un no espacio porque estamos en el terreno de la cualidad, de la determinación cualitativa de algo. Este delineamiento de los bordes de un algo (la determinación esencial de una cosa) se produciría, a diferencia de Kant, retomando de algún modo el motor de la duda escéptica cartesiana. Claro que Hegel habría tomado aquí el modelo del Parménides de Platón (Hegel 1980, 48) y lo llama escepticismo que se consume a sí mismo (Hegel 1980, 56), estos es, la dialéctica (Hegel 1980, 45). La dialéctica como método de la filosofía especulativa le permitiría a esta llegar a ser ciencia, devenir lo que ella siempre fue y estuvo puesto en duda desde Descartes hasta Hegel.

#### 4. Conclusión

Hegel piensa el *borde* o la *frontera* como la articulación moviente, como la determinación dialéctica de los contornos de algo con su otro. Esto se refiere a un algo y a un otro determinados cualitativamente como ente, pero también se aplicaría a un algo y un



otro absolutos, esto es, al ser y a la nada, o al yo que pone y al que padece, o al yo y el mundo, al sujeto y a la naturaleza, al yo transcendental y a sus objetos metafísicos. No se trata sólo de superar la finitud del ente, sino de la posibilidad de superar todas las finitudes (Hegel 1985, 181). El borde, la frontera, constituirían un lugar de *paso*, el lugar-momento dinámico del estar-llegando-a ser lo propio y lo ajeno, el pensar y el ser, el sujeto y la naturaleza, un "punto de intersección" (Sözer 2009, 178). Y como dicho lugar-momento cualitativo se constituiría en la inter-relación moviente entre razón y cosa -o de la subjetividad y la objetividad como formas de la finitud (Hegel 1985, 181), y esta interrelación que determina en ambas direcciones según lo expuesto sería la experiencia, ello permitiría la experiencia científica (en tanto dialéctica) del ser. Con ello Hegel llevaría al borde kantiano a ser un lugar de tránsito y apertura, lugar que se mueve acorde al movimiento de la razón pero *también de sus objetos*. Pero, ciertamente, Hegel no habría llegado a ello sin Kant. Kant sigue vivo en la filosofía de Hegel.

Hegel critica a Kant de que deja encerrada a la razón dentro de los límites de la finitud, pero en el apartado sobre "Finitud" de su *Ciencia de la Lógica*, estaría presentando el movimiento lógico para justificar que la razón piense totalidades, aunque no justifica por supuesto con ello la extra-limitación arbitraria del campo experiencial que tanto le importa a Kant (Hegel 1985, 122). Sólo se recorre su posibilidad lógica. La realización de dicha tarea se hará como hemos visto antes, por un lado a través del concepto de experiencia fenomenológico, y, desde el punto de vista absolutamente lógico, por el otro lado, la realización de la tarea de superar las dicotomías sujeto-objeto, substancia-sujeto, mediante la negación de la negación operante en la finitud, -tarea de toda la *Lógica*-, ya que transvasaría la doctrina del ser, pasando por la doctrina de la esencia y llegando incluso hasta la del concepto (Sözer 2009, 184). Dicha experiencia no se acaba naturalmente con la *Fenomenología* o en la *Lógica*, se continúa en el desarrollo de la obra de Hegel. La posibilidad epistemológica está dada por la dialéctica como metodología de doble negación que con su ritmo envolvente permite pensar distintos campos o mundos racionales, adaptando, en cada caso, la racionalidad conceptual requerida por su objeto de estudio.

Hegel descubre la posibilidad de la ciencia pensando sus bordes, sus entre/s, cruzando las contradicciones filosóficas que se le presentan epocalmente. Y este *entre* que opera como un *tercero* en la relación de dos contradictorios, es el lugar originario, arquetípico y fundamento absoluto de la relación entre ambos (Sözer 2009, 175). Borde sería así no un límite controlado por barreras, sino el lugar fundante de la relación y, por lo tanto, de la estructura del sistema, puesto que esa relación dialéctica no es otra cosa que *experiencia*, y esta, en cuanto método, es "el todo expuesto en su pura esencialidad". (Hegel 1980, 35)



#### Referencias bibliográficas

- Alquié, F. (1965). Science et Metaphysique chez Descartes. Paris: Centre de Documentation Universitaire.
- Aristoteles (1931). Parva Naturalia. En G. R. T. Ross y J. I. Beare (eds.), *Meteorologica, De Mundo, De Anima, Parva Naturalia, De Spiritu*. Oxford: Clarendon Press.
- Aristoteles. (1995). Über die Seele. Griechisch-Deutsch. Hamburg: Felix Meiner
- Beuthan, R. (2008). Hegels phänomenologischer Erfahrungsbegriff. En K. Vieweg y W. Welsch (eds.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, pp. 79-94. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Cassirer, E. (1922). Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Berlin: Bruno Cassirer
- Cranefield, P.F. (1970). On the Origin of the Phrase NIHIL EST IN INTELLECTU QUOD NON PRIUS FUERIT IN SENSU. *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, *XXV*(1), 77-80. https://dx.doi.org/10.1093/jhmas/XXV.1.77
- Descartes, R. (1973). Meditationes de Prima Philosophia. Paris: Vrin
- Düsing, K. (1993). Hegels "Phänomenologie" und die idealistische Geschichte des Selbstbewußtsein. *Hegel-Studien*, 28, 103-126. https://www.jstor.org/stable/26598228
- Ferrari, J. (1971). La bibliothèque de Kant et les sources françaises de sa philosophie. *Les Études Philosophiques*, 4, 477-482. http://www.jstor.org/stable/20846102
- Gatto, A. (2017). La maschera cartesiana: René Descartes nella Critica della ragion pura di Kant. *Con-textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, *I*(5), 138-149. https://dx.doi.org/10.5281/zenodo.805927
- Gueroult, M. (1953). Descartes selon l'ordre des raisons (I). Paris: Editions Montaigne
- Hegel, G.W.F. [GW 11] (1978). Wissenschaft der Logik Bd. 1. Die objektive Logik (1812/1813). En F. Hogemann y W. Jaeschke (eds.). *Gesammelte Werke*, Vol. 11. Hamburg: Meiner.
- Hegel, G.W.F. (1980). Phänomenologie des Geistes. Hamburg: Meiner
- Hegel, G.W.F. (1985). Die Lehre vom Sein (1832). Hamburg: Meiner
- Heidegger, M. (1988). *Hegels Phänomenologie des Geistes. Wintersemester 1930-31*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2006). *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Jaeschke, W. (2003). *Hegel-Handbuch. Leben Werk Schule*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Jaeschke, W. (2020). Zur Genealogie des Deutschen Idealismus. Konstitutionsgeschichtliche Bemerkungen in methodologischer Absicht. En *Hegels Philosophie*, pp. 393-415. Hamburg: Meiner.



- Jaeschke, W., Arndt, A. (2012). Die klassische Deutsche Philosophie nach Kant Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785 1845. München: Beck.
- Kant, I. (1990). Kritik der reinen Vernunft. Hamburg: Meiner
- Marx, W. (1977). Aufgabe und Methode der Philosophie in Schellings System des transzendentalen Idealismus und in Hegels Phänomenologie des Geistes. En *Schelling: Geschichte, System, Freiheit*, pp. 63-99. Freiburg, München: Alber.
- Plato. (2001). Politeia (Der Staat). Darmstadt: WBG.
- Secada, J. (2002). Introducción. En Marital Gueroult (ED.), *Descartes según el orden de las razones*, pp. I-XLIII. Caracas, Venezuela: Monte Ávila.
- Sedgwick, S. (2008). Erkennen als ein Mittel. Hegels Kant-Kritik in der Einleitung zur Phänomenologie. En Vieweg, K. Welsch, W. (eds.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, pp. 95-111. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sözer, Ö. (2009). Grenze und Schranke das Mal des Endlichen. En A. Arndt y C. Iber (eds.), *Hegels Seinslogik*, pp. 173-185. Berlin: Akademie.
- Stekeler-Weithofer, P. (2020). *Die objektive Logik. Die Lehre vom Sein. Qualitative Kontraste, Mengen und Maße.* Hamburg: Felix Meiner.
- Valls Plana, R. (1994). *Del Yo al Nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu*. Barcelona: PPU.

# El cuidado de la vida en común en tiempos de pandemia y pospandemia

The Care for Life in Common in Times of Pandemic and Post-Pandemic

## Consuelo De la Torre del Pozo

Universidad de Chile cdelator@uc.cl

#### Resumen

En este ensayo reflexiono sobre cómo la pandemia del covid-19 profundiza la crisis de los cuidados y la transformación radical, democrática, que este punto de inflexión demanda. Comienzo con una ponderación del estado del *free-riding* del cuidado (Nancy Fraser) y la división por género del trabajo, para continuar con un análisis de las justificaciones hegemónicas que, como Wendy Brown ha demostrado, avalan este desbalance. Concluyo con algunas consideraciones en torno al reto inminente de avanzar hacia un modelo de Estado, sociedad y ciudadanía capaz de asegurar un compromiso social sostenido y corresponsable con el cuidado de la vida en comunidad.

**Palabras clave:** crisis de los cuidados, trabajo, mujeres, democracia, ciudadanía sustantiva, libertad, igualdad.

#### **Abstract**

In this essay, I reflect on the way that the COVID-19 pandemic deepens the care crisis and the radical, democratic transformation this turning point demands. Beginning with an assessment of the status of the free-riding on care (Nancy Fraser) and the gender division of labor, I continue with an analysis of the hegemonic justifications that, as Wendy Brown has shown, underpin such unbalance. I conclude with some remarks on the imminent challenge to advance towards a model of state, society and citizenship capable of securing a sustained and co-responsible social compromise with the care of the community.



Received: 23/11/2020. Final version: 20/08/2021

elSSN 0719-4242 - © 2020 Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso

This article is distributed under the terms of the

Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Internacional License

© © © © CC BY-NC-ND

**Keywords:** care crisis, work, women, democracy, substantive citizenship, freedom, equality.

## 1. Introducción: el free-riding del cuidado

Es a partir de la segunda mitad del siglo pasado que la cuestión social del cuidado, y más recientemente la diagnosticada crisis de los cuidados, intenta hegemonizar el debate público y catalizar cambios en la organización de las estructuras, relaciones y actividades que sostienen la vida en las sociedades liberales. Quizás no haya momento más crítico para la vastamente ignorada y sobreestirada red invisible del iceberg figurativo de los cuidados en las democracias contemporáneas que el de las epidemias.

Las instrucciones de confinamiento domiciliario decretadas en respuesta a la pandemia del covid-19 han significado un repliegue significativo y en gran parte de los casos *completo* del trabajo al hogar. Los espacios y tiempos del trabajo asalariado y las labores domésticas y familiares se sobreponen. Las prácticas y relaciones básicas de cuidado, tanto directas, basadas en la atención, apoyo y asistencia a terceras personas, especialmente menores y otras dependientes, como indirectas, de las tareas cotidianas de mantención del hogar, se exacerban. Las responsabilidades de educación y cuidado de la población infantoadolescente que, producto de la suspensión de las clases presenciales en los colegios y escuelas, queda recluida al interior de los domicilios; cuidados más atentos de la tercera edad, personas con enfermedad y otros grupos de riesgo frente al virus; rutinas de higienización y limpieza más demandantes; mayores labores de gestión interna de la vivienda; trato de los casos familiares de contagio e implementación de medidas de prevención de propagación intrafamiliar del virus, son algunas de las cargas adicionales del cuidado que ahora deben, encima, balancearse con los tiempos y espacios *simultáneos* del trabajo remunerado.

Se trata de una sobrecarga abrupta e ingente a un sistema que ya comparecía críticamente tensado y progresivamente agravado. Pero ¿en qué consiste exactamente esta crisis y por qué habría venido agudizándose? La crisis sistémica de los cuidados inscribe sus causas en el abandono y desprotección social de toda el área recién atisbada de las relaciones y prácticas de reproducción de la vida, como contrapartida de la externalización de esos costos a los hogares. La privatización, eliminación y/o ausencia de la provisión pública y los derechos sociales asociados significa que toda la infraestructura material y vital del cuidado recae en forma reforzada sobre el dominio individual privado, recargándose en los grupos de menores ingresos. Pero, además, de manera persistentemente desproporcionada, bajo la responsabilidad socialmente preceptuada de las mujeres.

La inserción gradual de las mujeres en el mundo laboral –del mercado formal– durante el siglo XX trae consigo una distribución y apoyo mutuo de la tarea, tradicionalmente masculinizada, de "proveer" para el hogar en la familia contemporánea. Pero como esta



emancipación económica de las mujeres no viene aparejada de una reorganización correlativa de la carga del trabajo doméstico y familiar, deriva en la irónica versión renovada de un sistema que ofrece menor responsabilidad y mayores libertad y autonomía individuales comparativas a los hombres, distribuyendo las oportunidades y cometidos de manera asimétrica entre los géneros: reafirmando la posición tradicionalmente supeditada de las mujeres y maximizando los beneficios que reditúan los primeros.

Si bien la participación de los hombres en las tareas de cuidado de la prole y el hogar ha incrementado en forma importante, la responsabilidad principal por la vida doméstica y familiar sigue imponiéndose de manera socialmente naturalizada en las mujeres (en sus roles de parejas, madres, hijas, nueras, etc.). Esto resulta especialmente notorio en relación con el cuidado de las personas dependientes, tanto adultas mayores, como discapacitadas, enfermas, menores de edad y otras, siendo una de las capas más feminizadas—genéricamente estereotipadas—, a la vez que de primera necesidad, del trabajo invisibilizado de cuidado (OIT 2018, 20-24, 80-90; OCDE 2020, 4-5). Los márgenes claros de autonomía que esa estigmatización transfiere a los hombres les permite evadir/delegar los aspectos necesarios más desagradables y/o demandantes del cuidado. No por casualidad este régimen de *cooperación* sin corresponsabilidad efectiva tiene como reverso necesario la responsabilización prescriptiva de las mujeres, de *hacerse cargo*.

En los estratos socioeconómicos más favorecidos, con posibilidad de recurrir a la oferta de apoyo disponible en el mercado, la cotización, implementación, administración y supervisión de estas adquisiciones sigue representando una labor y preocupación adicional endosada en las mujeres. Las "dueñas de casa", que desean y pueden, por otro lado, voluntariamente optar por sustraerse del trabajo monetizado y dedicarse en tiempo completo a la familia y el hogar, constituyen un grupo cada vez más minoritario.

Por su parte, las mujeres pertenecientes a estamentos socioeconómicos más desventajados suelen enfrentar una carga excesiva de exigencias, a menudo absorbiendo completamente sus tiempos de autocuidado, actividad social y descanso. En consecuencia, la adición del cuidado de una persona mayor —o cualquier integrante familiar— dependiente las expone frecuentemente a la pérdida de sus empleos u otras oportunidades (educativas, de capacitación, etc.), o bien a situaciones límites de explotación y desgaste físicos y mentales. Lo que además de contribuir al deterioro y empobrecimiento de sus estrechas economías familiares, impacta de nuevo en el círculo vicioso de la competencia y el trato arbitrariamente desiguales de las mujeres en el mundo del desarrollo productivo y el empleo.

Para rematar, estos efectos vienen además crecientemente acentuándose. El envejecimiento demográfico y "la mayor supervivencia de personas con enfermedades crónicas y discapacidad", que incrementan no sólo las tasas "de personas que necesitan cuidados, sino la complejidad y exigencia en su prestación" (García-Calvente 2004, 133); el alza de los hogares monoparentales y unipersonales –particularmente, de adultas mayores– sin



apoyo inmediato; la necesidad cada vez más obligada de participar en el sector productivo; el alargamiento y flexibilización desregulada y discontinua de las jornadas laborales (flexiseguridad precaria) y su colonización desaprensiva de la vida personal y familiar; el desfinanciamiento público, y la dimensión afectiva tecnológicamente insustituible de las relaciones de cuidado, que no puede automatizarse: todos estos factores, a los que ahora debe sumarse el impacto global de las crisis biosanitarias, reclaman una transformación profunda de lo que la filósofa política Nancy Fraser ha calificado como el "free-riding en el mundo de la vida" (free-riding on the life-world) (2016, 101). El free-riding —o extracción de beneficios evadiendo cargar con los costes y responder por los agravios comparativos generados— del Estado y la sociedad sobre la planta socialmente solapada y desprotegida del cuidado (o antes, de todas las relaciones y actividades de reproducción de la vida), que opera directamente en desmedro de la libertad alícuota de las mujeres.

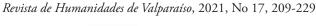
Una situación que no se limita solamente al cuidado informal perfilado, sino que se extiende también a las profesiones y rubros, homólogamente feminizados, en la superficie –pero no en la punta (sectores punteros)— de este "iceberg" (considérense las áreas de la salud, trabajo social, educación no universitaria, casa particular, aseo y cocina, etc.) que continúan estando gruesamente subvalorados, precarizados y/o desprotegidos (OIT 2018, 165-244). Por esto es que, para entender cómo la pandemia del covid-19 recrudece esta olla a presión de los cuidados, debemos comenzar por entender en qué consiste y cuáles son las implicancias de la división por género del trabajo.

## 1. 1. La división por género del trabajo

La división sexual o genérica del trabajo refiere al reparto de las tareas sociales asignadas a hombres y mujeres de acuerdo con su sexo y/o género¹. La división, en las sociedades liberales avanzadas, suele referir al trabajo "productivo", socialmente reconocido y remunerado, por un lado, y "reproductivo" —de cuidado de la familia, el hogar y la comunidad—, socialmente pre-concertado y minusvalorado, por el otro. Pero también a la propia segregación ocupacional que esta separación reproduce en el primer campo, relativa a las clases de oficios y cargos ocupados por hombres y mujeres, apoyados en relaciones jerárquicas y valores diferenciados no siempre acogidos a algún tipo de criterio observable (de aquí las barreras discriminatorias del reputado 'techo de cristal').

Sobre las mujeres –y no únicamente, por cierto, en las madres– suele decantar la obligatoriedad del trabajo social reproductivo. Desde el cuidado infantil y las gestiones domésticas, pasando por aquel de la familia extensa y la comunidad, como de familiares que por motivos de enfermedad o vejez han sufrido la pérdida de su autonomía, o de quienes

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Me atengo aquí a la división por género en observación del trato visible que la sociedad extiende a las personas en función de sus marcadores percibidos de género.



son de otro modo dependientes. Pero mientras los dos primeros eslabones alcanzan meridiana visibilidad, acomodando algunos cambios en el último tiempo, estos avances son menos significativos y más lentos aún en los últimos.

Los modos, en todo caso, en que esta división por género repercute en las trayectorias vitales (personales, sociales, formativas, laborales, políticas) de las mujeres, su relación con la subrepresentación que registran en la toma de decisiones, los cargos directivos del trabajo y el Estado, los círculos de investigación y desarrollo, y los ámbitos de participación social y política en general, no pueden comprensiblemente abordarse sin atender al hecho fundamental de que el ordenamiento social vigente depende de la división por género del trabajo. Depende de la socialización continuada, normativamente reciclada, de la coacción velada de la libertad de las mujeres que la condiciona a la libertad exenta de los hombres y por la cual recibe ese calificativo tan sumamente incómodo para la opinión y el debate públicos –para el parecer corriente que naturaliza esta subordinación por género- de 'patriarcal'. El hecho, en resumidas cuentas, de que el statu quo no sólo requiere de esta estructura patriarcal en razón del ahorro económico gigante "que implica el trabajo reproductivo no remunerado y los trabajos feminizados, sino que convierte la negación de derechos en un negocio en sí mismo", en la medida que encoge o elimina la provisión fuera del mercado, desmantelando la infraestructura pública de la seguridad social y traspasando sus costos a los hogares e individuos, "con la consecuente precarización de la vida de las mujeres" (Saavedra y Toro 2018, 144).

## 2. El familiarismo implícito

En su libro *El pueblo sin atributos* (2015), la teórica política estadounidense Wendy Brown explora los fundamentos teóricos e ideológicos de este condicionamiento restrictivo de la libertad de las mujeres a la libertad axiológica del individuo –consecuentemente, no neutral en género—, sobre los que se constituye la defensa hegemónica del modelo.

La reflexión de la autora se centra en la contradicción que este paradigma engendra por causa de su inserción en, y reafirmación de, los valores conservadores de la familia tradicional. Según Brown, síntoma de esta divergencia interna es la elipsis de un discurso cuya fórmula más resonante la encontramos en la célebre declaración de Margaret Thatcher: "No hay tal cosa como la sociedad. Lo que existe son hombres y mujeres individuales... y sus familias", mas que representa a fin de cuentas un traspié rutinario "sobre la relación entre su [i. e., de este enfoque] unidad básica de análisis, el individuo, con lo que asume como una unidad básica de la sociedad, la familia" (Brown 2015, 134). Otro ejemplo notable reverbera tres décadas antes en Milton Friedman, cuando en sus lecciones de Capitalismo y libertad dirime que: "Como liberales, consideramos la libertad del individuo, o quizás la familia" (1962, 18) como el fin último de la sociedad, y luego, más adelante en el mismo libro: "La unidad última funcional en la sociedad no es el individuo, sino la familia" (Friedman 1962, 35; Brown 2015, 134). En todo caso, no hay claroscuros en



el argumento de Brown: "La incoherencia fundamental resulta aquí bastante obvia: si la familia es la unidad operativa definitiva, el sitio de la libertad y la perspectiva desde la que se juzgan los acuerdos sociales, no puede serlo el individuo y viceversa" (2015, 135).

¿Cómo puede por lo tanto explicarse esta confluencia, por lo visto, ilógica de los preceptos individualistas, que tienden a atomizar a la sociedad en individuos, y los preceptos familiaristas, que la fragmentan en los núcleos irreductibles de la familia tradicional, en la conformación de la racionalidad gubernamental del Estado que los impulsa y protege? Convergen aquí, como la teórica prestamente señala, dos formas de avalarla. La primera, dice Brown, es dogmática y está enraizada en una tendencia conservadora "a ontologizar al individuo, la familia nuclear heterosexual y la diferencia sexual" vinculándolos al designio puro de la naturaleza, y de ningún modo a los efectos de configuraciones de poder. La segunda,

es mediante la subordinación de género que asume tácitamente: la familia no pone en peligro la libertad individual (...) porque atañe sólo a quienes se desplazan libremente desde ellas hasta el dominio del mercado, no a aquellos que llevan a cabo trabajos o actividades no pagadas en ellas. (Brown 2015, 135)

En otras palabras, el relato sólo toma en cuenta "la posición social que se ha asociado desde hace mucho tiempo con cabezas de hogar masculinas". De este modo, observa Brown: la inconsistencia "ocurre precisamente porque se rechaza esta perspectiva aun asumiéndola" (2015, 135).

Así pues, se niega la subordinación social y económica de las mujeres, cuya realidad tensiona los imperativos de libertad y autonomía de los individuos, precisamente en la medida en que se los presenta como individuos *simpliciter*, unidades ontológicas esenciales sin roles de género; cuyos lugares y responsabilidades en la familia están preestablecidos por naturaleza y no pueden, por tanto, suponerse sedes de desigualdades no reconocidas y distribuciones injustas (objeto de reconocimiento y justicia distributiva). Esto pretende esfumar la incompatibilidad entre los ideales hegemónicos de libertad individual y responsabilidad de sí mismo, y la carga de trabajo no asalariado arrogada en las mujeres. Incompatibilidad que, por lo demás, el propio consagrado padre del liberalismo moderno, John Stuart Mill, ya denunciara en la decimonónica época victoriana (Mill 1869).

A pesar, no obstante, de las múltiples e importantes conquistas sociales y ciudadanas que las largas y duras luchas feministas logran progresivamente asegurar para las mujeres desde entonces, la libertad individual y la igualdad de derechos —los principios articuladores del Estado liberal— continúan afirmándose a costa del desnivel y la supeditación de este género. Nada más que ahora bajo el módico velo público de su inclusión formal, de signo neutro.

Para volver, entonces, a la doble raíz explicativa que Brown introducía de ese velo, cuya faz de individualismo imparcial tiene como revés la prioridad natural adversa de la



familia, se hace preciso en este punto examinar las dos reducciones teóricas e ideológicas respectivas que lo emplazan. Las dos operaciones de reducción explicativa que bombean el nervio de las justificaciones en torno a cómo las autoproclamadas democracias liberales contemporáneas pueden detraer sus valores constitutivos de las mujeres, conversamente redistribuyéndolos hacia los hombres, con base en una defensa conservadora de la familia.

La primera (o segunda, en el orden expositivo de Brown), es la reducción económica, de la libertad individual a la libertad económica, que configura a los individuos como actores racionales y autosuficientes, regidos por las lógicas estratégicas del mercado. De aquí que pueda, sin contravenirse, permitir restricciones a la libertad en el perímetro privado; por definición, estrictamente retraído de la economía y el mercado: el radio de la sociedad familiar. Como correlato, la familia desplaza al individuo libre y responsable de sí mismo, que se actualiza en la esfera pública del mercado, como la unidad social mínima relevante en relación con el distrito privado. Con la consecuencia de que el actor fundamental de la sociedad no sería, en último término, el individuo, sino –como se ve llevado, en la expresión citada, a admitir Friedman– el núcleo de la familia tradicional. Esto, sin embargo, no es una conclusión expresa o generalmente aceptada de esta perspectiva, usualmente engranada en un individualismo metodológico fuerte y normativo.

De cualquier modo, la visión resulta perfectamente consistente con la subordinación social y económica de las mujeres; es más: implícitamente la requiere. Sin el trabajo esencial de las mujeres en la matriz privada, subsumido en la unidad social de la familia, la ilusión liberal de una sociedad de individuos —supuestamente hombres y mujeres— libres que interactúan autónomamente en el mercado se desmorona. Sólo pueden formarse individuos libres y completamente responsables de sí mismos en el sentido adscrito, 'homo oeconomicus' o —en la asidua caracterización foucaultiana— 'empresarios de sí mismos', cubiertas las necesidades domésticas y familiares fundamentales de cuidado. Pero toda esa zona de las relaciones y responsabilidades individuales privadas, que obra persistentemente en detrimento de la libertad proporcional de las mujeres, es lo que esta impostura economicista parcialmente segrega. Sólo puede suponerse que hay individuos libres (de elegir y decidir racionalmente) en el espacio público de la economía de mercado, una vez que se mantiene desglosado de las relaciones y condiciones materiales necesarias del cuidado al interior de lo privado, donde los individuos asisten analíticamente absorbidos en la familia.

Puesto de otra manera: la sociedad en la escala mínima fundamental de la familia sí existe, pero existe precisamente en tanto que se trata del sustrato ontológico básico de lo social. El seno familiar, de este modo, funge como el soporte primordial garante tanto de la sociedad como del individuo. La realidad social, en otras palabras, sólo se descompone en "hombres y mujeres individuales" en tanto que se la reduce enteramente al orden económico, excluyente de la familia. Pero, por el otro lado, la familia es, en esta misma reducción, imprescindible: el sustento indivisible de una realidad social que debe antes



bien anclarse en estos núcleos monádicos elementales, de las relaciones de parentesco. Los géneros individuales y sus diferencias pasan, como resultado, a segundo plano; no hay, en este reino socialmente primitivo y cerrado, trabajo en sentido propio. Todo en él queda apartado de la producción y el libre desarrollo expansivo del horizonte económico; *privado* de la esfera de libertad de lo público. Es así como esta posición puede defender la prioridad ontológica del individuo, sobre la base de su reducción económica, y al mismo tiempo retener el fundamento unitario fuerte de la familia, en su calidad *de facto* indispensable.

Ahora bien, mientras este paradigma mercantilista asimila y, de tal manera, reproduce el *statu quo* de las responsabilidades comparativamente dispares de las mujeres, no lo fundamenta. Por el contrario, la hegemonía de esta concepción –su influjo en el sentido común y la opinión pública, y el consiguiente *free-riding* que propicia– radica precisamente en el hecho de que las invisibiliza. No solamente relega a la familia al cerco exclusivo de lo privado, sino que oscurece los roles y responsabilidades genéricamente diferenciados que obtienen al interior de la misma, otorgándole primacía por sobre sus elementos. Lo que se tiende, entonces, es un doble velo sobre la responsabilización constrictiva de las mujeres: el primero, del cercamiento de la familia en lo privado (que oscurece toda la antesala de los trabajos necesarios de cuidado y normaliza su estado extemporáneo, desigual de reparto), y el segundo, de su ontologización como la unidad primera de este recinto separado (que eclipsa dichas diferencias, encubriendo los roles establecidos de género y las responsabilidades individuales). Pero esto no hace más que tapar la alforja descargada asimétricamente en las mujeres, evadiendo la necesidad de proveer cualquier tipo de fundamentación en torno a la razón de la *pervivencia* de esta imposición paternalista.

En efecto: ¿por qué cuando no son más sólo los hombres quienes se conducen en la órbita pública del mercado, son todavía normalmente sólo las mujeres a quienes esa libertad se les coacciona en y desde el enclave privado? Aquí es donde entra a operar la segunda justificación ideológica anticipada: la reducción naturalista, biologicista que, apoyada en el batido argumento de las capacidades y aptitudes naturales indefectibles de las mujeres, incurre en una contracción –en lo mínimo, apresurada– de las labores reproductivas sociales a la condición reproductiva biológica específica del sexo femenino. Este reduccionismo esencialista es lo que Brown en el siguiente pasaje aborda centrándose precisamente en el eje primordial del cuidado:

Como proveedoras de cuidado para otros en los hogares, los vecindarios, las escuelas y los lugares de trabajo, es desproporcionado el número de mujeres que sigue siendo la infraestructura invisible para el capital humano en desarrollo [madurez o envejecimiento]: niños, adultos, incapacitados y ancianos. Esta provisión y esta responsabilidad, si bien por lo general no se coaccionan [coercitivamente], aunque son esenciales, se incluyen de modo teórico e ideológico en lo que se supone son



preferencias que surgen naturalmente de la diferencia sexual, en especial la clara contribución de las mujeres a la reproducción biológica. En pocas palabras, se formula como un efecto de la naturaleza, no del poder. (Brown 2015, 141)

El presupuesto común de esta justificación es que las mujeres (y de ningún modo los hombres) tendrían una cierta vocación innata de cuidado y que esta "preferencia natural" en consecuencia arraiga su responsabilidad social de liderar esta tarea <sup>3</sup>/<sub>4</sub> aun, esto es, a costa y sacrificio unilateral de sus aspiraciones y proyectos vitales, de desarrollo personal, profesional, vida social y demás: la realización de tal función infunde, en efecto, valor y sentido a este perjuicio. La gratificación altruista que las mujeres encuentran naturalmente al ejercerla, lo amortiza. Las normas y prácticas sociales que las coaccionan, en cualquier caso, se naturalizan: si las actividades reproductivas (al margen de la obviamente generativa) que desempeñan emanan de la diferencia sexual, de las preferencias y capacidades vinculadas a las características esenciales del sexo femenino, no cabe hablar de presión ni de free-riding del cuidado. La subordinación social de las mujeres entronca en una determinación biológica. Cualquier intento artificial por igualar sus responsabilidades en la práctica fuerza un arreglo antinatural de las relaciones entre las personas, contrario al sentido de los dictados de la naturaleza en torno a los alcances racionales de las políticas reacias de "equidad de género". Ni hablar de familias no heterosexuales y diversidad de género.

Ahora bien, aunque estos postulados se prestan a múltiples argumentaciones, matizándose y renovándose en su aproximación y lenguaje, la conclusión se mantiene últimamente invariable: la contradicción entre los derechos y valores liberales de libertad y responsabilidad individuales y su operación comparativamente desigual para las mujeres no es real o, por lo menos, no es injusta. Las trabas y sacrificios que conlleva para el desarrollo personal y la vida laboral y social de las mujeres son connaturales e inevitables, parte de lo que deben enfrentar y competentemente manejar en sus roles de parejas, hijas, madres, etc. Tales son los mandatos de su contextura femenina y maternal, tradicionalmente asociados a propiedades inextricables como la generosidad, el sacrificio desinteresado—cualidades, por cierto, valiosas; aunque no por eso propias de ellas— o la sumisión. El componente significativo de socialización e inculcación de estas conductas estereotipadas desde la infancia, fortalecido por el modelo familiar tradicional, refluye en el menosprecio; descalificado como el invento de una insidiosa "ideología" de género.

La participación laboral ascendiente y cada vez más obligatoria de las mujeres no aporta, desde esta óptica biologicista, una razón válida para justificar una redistribución corresponsable, plenamente compartida y socialmente potenciada del trabajo de cuidado. Como, por extensión, tampoco medidas sociales reparativas de las desigualdades que en consecuencia experimentan en el mundo laboral, social y político. Así es como la doble jornada laboral de las mujeres opera sistémicamente en menoscabo de su desarrollo, sus oportunidades en el mercado y su involucración en organizaciones sociales e instancias



políticas de reivindicación igualitaria. Un círculo vicioso al que además no podemos dejar, en ese sentido, de agregar la vasta complicidad y oposición reaccionarias de las mujeres de clases más aventajadas, que ven sus cargas aliviadas con el pago, por lo general—prevista la fuerte feminización paralela del área—, a otras mujeres por sus trabajos de cuidado; pero quienes, en todo caso, igualmente perciben la imposición de esas comisiones (es decir, no disfrutan, tampoco—aunque la discrepancia sea aquí aún menos visible y bastante más llevadera—, de la misma libertad que los hombres, ni obtienen necesariamente mayor apoyo doméstico-familiar de su parte). Como veíamos, la libertad ofrecida por la oferta del mercado es doctrinariamente compatible con la obligación social desigual de las mujeres en el circuito privado.

Sea como fuere, desde el punto de vista economicista el cuidado de las necesidades domésticas y de la familia, relegado socialmente a las mujeres, no sólo es compatible sino ventajoso para la libertad individual. Y desde el biologicista, un destino natural del "segundo sexo". Así es como, en fin, para volver a Brown: se rechaza el punto de vista patriarcal aun asumiéndolo. El problema, sin embargo, y de aquí la incoherencia central que la filósofa cuestiona, es que, aunque ambas explicaciones confluyen en normalizar la subordinación de las mujeres en la sociedad liberal, haciéndola aparecer como consistente con sus ideales de libertad individual, actúan en la estela de una defensa del núcleo elemental de las relaciones familiares. O, en la fórmula interrogativa de Brown: ¿"cómo concuerda esto", es decir, la intercesión paternalista del supuesto individuo libre "con el dominio de las relaciones familiares, basado en la necesidad, explícitamente interdependiente, afectiva y frecuentemente sacrificial" (2015, 137)?

La alegación de la teórica es que el marco familiarista indisociable del discurso analizado significa que sus justificaciones siempre van a ser internamente inconsistentes. La contradicción intrínseca que la repartición desproporcional del cuidado engendra en relación con los valores morales fundamentales de la familia es irreductible. La antropología economicista (del individuo reducido al hombre racional económico) y naturalista (de la mujer cuidadora) que subyace a la racionalidad socioeconómica vigente no sólo se revela, además de ostensiblemente falsa, internamente incoherente: "las características que unen a las familias y las sociedades y también su autonomía" están, contrariamente al ideario individualista liberal, transversalmente atravesadas "por necesidades y dependencias" (Brown 2015, 139). Pero esa antropología es, con todo, esencial para la eficacia del mantenimiento de un Estado y una sociedad donde en función de los procesos que generan el brete de los cuidados la subordinación de género, en la demostración de Brown, "a la vez se intensifica y se altera de modo fundamental":

La intensificación ocurre mediante el encogimiento, la privatización y el desmantelamiento de la infraestructura pública que apoya a las familias, los hijos y los retirados. (...). Cuando estas provisiones públicas se eliminan o se privatizan, el trabajo y el costo de proveerlas regresa a los individuos y de modo desproporcionadamente



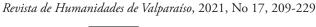
mayor a las mujeres. Dicho de otro modo, la "responsabilización", en el contexto de bienes públicos que se privatizan, penaliza de modo excepcional a las mujeres en la medida en que siguen siendo desproporcionadamente responsables de aquellos que no pueden ser responsables de sí mismos. A este respecto, el familiarismo es un requerimiento esencial, más que una característica incidental de la privatización neoliberal de los bienes y servicios públicos. (Brown 2015, 141-142)

En efecto, si bien ese carácter esencial del suministro genéricamente signado del cuidado, del trabajo *privado* de la esfera pública de las libertades y derechos individuales, precede a esta intensificación (no en balde, supone una convicción central de las feministas de la segunda ola en las décadas de 1960-1970, cuyas alas tanto marxista como radical comparten el diagnóstico tajante de que la desaparición de todo el sector de la red y las relaciones del trabajo gratuito de las mujeres acarrearía el derrumbe de la economía capitalista²), el conjunto de políticas y prácticas gubernamentales englobadas bajo el nombre –cuidadosamente sorteado desde sus flancos– de 'neoliberalismo', que Brown reseña, supone una transformación fundamental con respecto al modo en que esa división se reproduce y coacciona: "lo que desaparece analíticamente es el trabajo ya de por sí liminal del hogar", la extensión voluntaria de este encargo "cada vez más indispensable en las escuelas y las comunidades en el contexto de la desinversión pública y la división de género del trabajo entre el mercado y el hogar" (Brown 2015, 142).

Por lo mismo, el discurso individualista-familiarista truncado del sentido común dominante suele responsabilizar y culpar a las propias mujeres por no zafarse o sustraerse individualmente de las situaciones de subordinación que las propias normas sociales reproducen sobre ellas. Los reclamos de las mujeres resultan eficazmente invalidados por las lógicas individualistas de un sentido común hegemónico que las oprime con sus falsas máximas de coherencia entre la trama económica de libertad y autonomía individual que promete, y la necesidad básica de mantenimiento del hogar y cuidado de la familia nuclear y extendida que recaba. La incoherencia de la dicotomía entre la libertad y autonomía "públicas" del mercado y la coacción "privada" de la libertad de las mujeres que esa ilusión emplaza.

Es así como la corresponsabilidad social y los argumentos en torno al rol del Estado para positivamente remediar esta subordinación de género resultan ideológicamente neutralizados por un pensamiento reduccionista impropio, pero cuyos códigos han calado hondo en las prácticas y perspectivas críticas y cognitivas de las personas, y reinscrito la institucionalidad en orden (piénsese por ejemplo en la glorificación del *multitasking* de

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Esta "segunda ola" refiere originalmente a los movimientos feministas que remontan después de la Segunda Guerra Mundial en los Estados Unidos reivindicando una mayor igualdad legal, política y social para las mujeres.



las mujeres, positivamente reivindicado como una habilidad femenina, pero escasamente abordado como un efecto de la carga laboral adicional y excesiva que la sociedad les impone y espera que asuman y cumplan por sí solas).

Así pues, aun cuando "es desproporcionado el número de mujeres que sigue siendo responsable de todos los tipos de trabajo de cuidado, ganan menos (...) que sus contrapartes masculinas y tienen una representación radicalmente inferior en la cima de todas las profesiones", el hecho es que "el lenguaje del capital responsabilizado e individualizado no puede metabolizar, menos aún explicar, esta combinación de efectos" (Brown 2015, 143). Es así como la contradicción entre la libertad de los individuos, el eje fundamental de la familia y la posición desequilibrada de las mujeres se mantiene, tras más de un siglo y medio de denuncias y reivindicaciones feministas, normalizada como una externalidad inevitable o no problemática (como si sus efectos no comprometieran *en realidad* y/o injustamente la libertad de las mujeres), e ignorada, incluso para la propia mayoría objetivamente afectada. Siendo aún, en efecto y pese a los cambios tardos pero evidentes en la construcción de los roles de género, comunes las actitudes de resignación o expreso y convencido negacionismo de las mismas congéneres.

### 2. 1. El caso chileno

El análisis de Brown enfoca esencialmente en el contexto estadounidense, pero no hay que ahondar demasiado para advertir los paralelos con el panorama de los cuidados en Chile. Las mujeres ocupadas no sólo trabajan, en promedio, "prácticamente una jornada laboral más por semana" que sus análogos hombres (Barriga et al. 2020, 36; INE 2015), sino que y contra la percepción habitual y públicamente diseminada, esta brecha obtiene su peor puntaje en los hogares biparentales jóvenes *con cargas*; a su vez, no sólo condiciéndose con la etapa de crianza, sino que invirtiéndose en los que no las poseen. Lo que acarrea efectos, sin duda, complejos para las trayectorias laborales prospectivas de las mujeres, "en contraste con las presiones que reciben los hombres para ejercer la profesión" (ComunidadMujer 2018, 7).

Por lo que refiere al cuidado de personas mayores con dependencias, ComunidadMujer ha constatado que "7 de cada 10 cuidadores familiares son mujeres", siguiendo una contundente caracterización económica: "los primeros 3 deciles agrupan casi el 43% de las cuidadoras y luego su presencia comienza a descender sostenidamente hasta un 3% de mujeres cuidadoras que pertenecen al 10% de los hogares más ricos del país" (2018, 13). Adicionalmente, el hecho de que no constituya, en general, un trabajo libre de presión social y familiar para las cuidadoras —contrastando con las experiencias de los cuidadores hombres— impacta de manera negativa en la dimensión afectiva comprendida en su ejercicio, además de en la calidad general de este empeño. Sin mencionar el desgaste com-



parativamente desbalanceado que conlleva para la salud física y mental, y la vida social, laboral-económica y doméstico-familiar de las particulares, sobre todo en los segmentos socioeconómicos más bajos (Troncoso 2015, 92-98).

En comparación, el caso chileno distintivamente repite, finalmente, los patrones generales de intensificación y familiarismo identificados por Brown. El sistema económico y político-social implantado en Chile en la década de los ochenta, caracterizado –aún hoy– "por la predominancia de la individualización de los riesgos, donde la promoción de soluciones" se traspasa activamente al mercado, minando la capacidad y calidad de la provisión pública, sobre el pivote esencial de "un familismo implícito" (Troncoso 2015, 96-97), corrobora el veredicto de Brown acerca de que: "Más que una falla, la libertad que ofrece la racionalidad neoliberal (...) literalmente se invierte en nuevas formas de subordinación de género cuando las mujeres siguen siendo las principales proveedoras de trabajo de cuidado no remunerado", con reducido apoyo de la sociedad y el Estado, al tiempo que "son, cada vez más, las únicas fuentes de ingreso para ellas mismas y sus familias (Brown 2015, 144). Así pues, aunque

la incorporación creciente de la mujer al trabajo remunerado (...) podría indicar lo contrario, lo cierto es que la expansión del capital sobre todas las esferas de la sociedad se construye como la mercantilización de los derechos sociales. Esta mercantilización no se expresa sólo en la privatización de la provisión (...), sino también en la relación de mercado a la que somete a los beneficiarios. Es decir, con el Estado subsidiario, las tareas reproductivas, lejos de socializarse, vuelven de manera reforzada a la esfera privada. En el caso de Chile, donde nunca ha existido propiamente un Estado de bienestar, no sólo se privatizaron derechos otrora entregados por el Estado, sino que también hay expansión de prestaciones sociales, siempre al alero del mercado. (Saavedra y Toro 2018, 143)

Dicho lo cual, esta aproximación converge en la misma resolución expresada por Brown: "El rol subordinado de las mujeres ha sido una herramienta necesaria para la expansión del mercado", lo que no sólo "tiene efecto directo en la precarización de la vida de la población", sino que es directamente "resultado de la incumplida promesa de mayor libertad bajo la cual se instaló el modelo" (Saavedra y Toro 2018, 143).

### 3. La democratización del cuidado

### 3. 1. El free-riding del cuidado en tiempos de pandemia

Las medidas de cuarentena y encierro domiciliario que los gobiernos han adoptado frente al brote epidémico del nuevo coronavirus representan una inversión abrupta del imaginario liberal-económico del desplazamiento libre desde la provincia improductiva del hogar al terreno productivo del mercado. Si bien se trata de una distinción que



ha venido desde hace un tiempo difuminándose producto de la conexión continua y la desmaterialización del trabajo posibilitadas por las tecnologías digitales, no había empujado aún al extremo la contradicción insostenible entre los ideales exhortados de libertad individual y autonomía personal, las relaciones necesarias de dependencia familiar, y la responsabilización desmesurada que la falsa conciliación entre ambos persistentemente exige de las mujeres. La emergencia sanitaria revela, de una manera crudamente destemplada, la compenetración e inseparabilidad de la vida laboral y doméstico-familiar cuya realidad no ha sido de ningún modo ajena ni inocua para las mujeres.

La amenaza vital ubicua de la pandemia, que pone en jaque la existencia, y la sobrevivencia –muy especialmente– de una gran porción de las personas con necesidades de cuidado (adultas mayores, enfermas crónicas, etc.), además de las víctimas –en su mayoría, mujeres y niñas– de violencia doméstica (ONU 2020b), como de la propia subsistencia material de los hogares y quienes realizan cuidados informales, que ahora ven de un plomazo extremadas sus responsabilidades, tiene efectos redoblados para las mujeres. En este respecto, la OEA ha concluyentemente constatado que en el continente americano "las mujeres parten en peores condiciones para enfrentar esta crisis, presentan una menor participación laboral, les afecta más el desempleo y se concentran más en sectores vulnerables y de baja productividad" (OCDE 2020, 13-14). Similarmente, el reverso ocupacional de la feminización del cuidado, implica que:

Fuera de los hogares, las mujeres también constituyen el mayor contingente que está asumiendo los cuidados, en el sector de la sanidad, en el trabajo doméstico remunerado y en centros especializados de cuidado de menores, adultos/as mayores y personas con discapacidad (OCDE 2020, 4).

Así pues, se hace preciso añadir una segunda fase a la intensificación de la división genérica del trabajo acusada por Brown. De una intensificación, primero dada por el desmantelamiento de los sistemas de seguridad social y su traspaso recargado y socialmente preceptivo al abastecimiento gratuito de las mujeres, y ahora, por el agravante vital del aislamiento doméstico con motivo de la pandemia, el auge exponencial de la demanda informal y formal de cuidado que requiere, y la profundización de la desigualdad estructural de las mujeres como una proyección, también –y particularmente—, pospandémica.

### 3. 2. Reconocimiento, reducción y redistribución

Lo anterior da cuenta de la necesidad de desfamiliarizar y socializar la carga de cuidado, asumiéndola como un asunto de interés público, que reclama un papel más activo del Estado y un esfuerzo fiscal y recaudatorio considerables. Las propuestas más asertivas de valorización y reordenación social del cuidado en pos de la equiparación de la libertad de las mujeres giran en torno al modelo de corresponsabilidad social y parental de las tres R: reconocimiento, reducción y redistribución de la masa de trabajo agregada que despa-



chan. De esta manera, en su reciente evaluación en torno al impacto global diferenciado del oficialmente bautizado "SARS-CoV-2" en las mujeres, el Secretario General de la ONU (2020a, 13) exhorta a aprovechar la oportunidad de reconstruir estructuras económicas más inclusivas y resilientes, asumiendo esta pauta "3R" del trabajo no remunerado de una vez y para siempre. Así también, la OIT (2018, 287-332) por su cuenta adiciona dos erres auxiliares a la plantilla original: *recompensación* con trabajo decente y *representación* mediante el diálogo social y la negociación colectiva. Similarmente instructiva resulta, por último, la justificación a seguir de la CEPAL sobre la conveniencia de la adopción de estas directrices para la región:

se precisa una mirada renovada para conceptualizar los cuidados no necesariamente como un gasto social, sino desde la perspectiva de la inversión. Se trata de una inversión en términos de capacidades presentes y futuras, así como en la generación de empleo de calidad, y es también un mecanismo para reactivar las economías (...). Fomentar la capacitación y la profesionalización de este sector de trabajo, así como la participación en los mecanismos de diálogo y negociación colectiva, repercutiría directamente en la calidad del empleo. (CEPAL 2019, 218)

Ahora, aunque el esquema 3R puede abarcar una plétora de fórmulas reformadoras, podemos, como caso límite general, educir una línea ejemplar maximalista y comprensiva de: articulación de (a) un sistema nacional robusto, integral e interconectado de cuidados de la primera infancia a la tercera edad; (b) regulada por un marco de política pública con perspectiva de género y la participación activa de mujeres en todos sus niveles; (c) que fomente el fortalecimiento de la provisión comunitaria y (d) la promoción afirmativa de la conciliación familia-empleo; y (e) enfocada en la inclusión paritaria, la erradicación de la división por género del trabajo, la generación de empleos y relaciones laborales decentes, y el desarrollo de una coparentalidad más plena.

### 4. Conclusiones: democracia y pospandemia

El programa de protección y corresponsabilidad social descansa en un potenciamiento del Estado sobre la base de un compromiso conjunto con la sociedad, que requiere de una respuesta colectiva del gobierno, la comunidad y el mundo empresarial y laboral en sentido amplio. Pero su concreción demanda una importante reversión de la política fiscal subsidiaria y los procesos de desfinanciamiento social desplegados a partir de las décadas de 1970-1990, que privatizan los derechos sociales y socavan las instituciones del Estado de bienestar europeo, como las infraestructuras públicas en el mundo liberal más generalmente.

La justificación de la CEPAL, sin embargo, fielmente refleja las limitaciones ideológicas de esta reinversión estatal en la restauración y profundización de la seguridad social bienestarista, reafirmando la visión economicista de una sociedad atomizada en indivi-



duos autosuficientes, reducidos a la condición de capital humano, cuyo desarrollo formativo y capacidad de participación y negociación se organizan completamente en función del mercado y la economía productiva. Continúa siendo tan innegable hoy como en 1975, cuando la ONU inaugura su intervención en la promoción de los derechos de las mujeres, que este patrocinio le ha permitido sostenidamente "encausar estas políticas (...) dentro de un marco compatible con las necesidades del capital internacional y el desarrollo de la agenda neoliberal" (Federici 2012, 163), despejando de esta manera el sendero para las subsecuentes pautas gubernamentales de "equidad de género", en llana conformidad con el fomento de todas aquellas transformaciones institucionales y normativas conducentes a la crisis de los cuidados existente. Tales que, como veíamos con Brown, simultáneamente intensifican y alteran la subordinación estructural de las mujeres.

El Estado –del referente de Brown y el ejemplo chileno– provee la seguridad de protección policial y defensa militar del orden (definido por la preeminencia normativa del derecho privado), dejando fundamentalmente a manos del mercado la provisión de la seguridad relativa a las necesidades básicas de alimento, vivienda, agua, energía y cuidado. El Estado subsidiario se limita a garantizar y fomentar, cuando no a activamente impulsar, esta prestación en el mercado, asistiéndolo donde falla como en ciertos rubros de escasa rentabilidad y en situaciones de crisis; pero la ciudadanía no tiene derecho a estos bienes básicos. Se trata de servicios que deben ser ofrecidos por el sector privado ¾ o, en las capas socioeconómicas más deprimidas –con acceso restringido al mercado–, por los mismos sujetos, con ayudas y subsidios reducidos del Estado; la entrega de derechos sociales se transforma en la entrega de bienes de consumo. La denotada política de focalización asistencialista resulta en consecuencia ampliamente insuficiente e insostenible ya que es incapaz de conservar el orden social. El orden social, en tanto fundado en seres humanos de suyo irreductibles a la ficción del capital humano, requiere de una medida sustantiva de cuidado público.

No en balde, esta disposición ha enquistado en una política de crisis permanentes y cumulativas que el aparato estatal asiste inapto para procesar dentro del marco restrictivo de su andamio económico-securitario, vaciado de herramientas sociales idóneas. Lo mismo que ha dado paso a una sociedad civil crecientemente insurgente que, despojada de derechos sociales ('ciudadanía social') y mecanismos eficaces de negociación y representación políticas y sindicales ('ciudadanía política') —en una "democracia" técnicamente instrumentalizada por las lógicas económicas rectoras—, se moviliza en movimientos masivos de protesta y descontento generalizado. La respuesta del Estado sólo puede, en consecuencia, concentrarse en endurecer sus técnicas securitarias, pretendidamente ahogando las tensiones latentes y crisis condensadas, y comprimiendo libertades básicas.

Pero el orden público democrático no puede mantenerse soslayando la deuda igualitaria de cuidado básico de la que el orden social depende; las finanzas públicas no pueden legítimamente desatender el interés público. Esta situación requiere desarmar el dualismo establecido entre poder político y poder social. Entre derechos subjetivos "personales"



y el carácter relacional y colectivo del poder popular-ciudadano. Entre individuos radicales que actúan autónomamente en el mercado y no se colectivizan y sus necesidades sociales e interdependientes de apoyo mutuo y pertenencia. Requiere, según expongo, de una transformación profunda del pacto democrático, regulada por un modelo diverso de *Estado*, como forma compleja de organización social; *sociedad*, negociada en la relación Estado-sociedad civil; y *ciudadanía*, como facultad práctica sustantiva –y no meramente legal-formal– de realizar, anticipar y complementar esa relación.

La pandemia del covid-19 representa un punto de inflexión crucial en el retratado *im-passe*: la sociedad civil figura sujeta a restricciones de circulación y desplazamiento que limitan sus ya por sí reducidas libertades civiles, políticas y sociales; la política aumenta su centralización y concentración en el poder ejecutivo; las oportunidades de empleo se deterioran y dinamizan para acomodar recortes de sueldo y gastos remanentes asociados, a la vez que las opciones de iniciativa particular y pluriempleo disminuyen y las tasas de discontinuidad laboral, educativa y desempleo se disparan. Todas las crisis sociales acumuladas, y en especial las de los cuidados, desigualdad económica (salarial), salud mental y representación, se agudizan. Las medidas de alivio temporal e individualizado, concentradas en ayudas directas en forma de transferencias monetarias y de especies, suspensión o exoneración del pago de servicios básicos y medidas de protección social a los trabajadores, pensionados, familias y empresarios (pareadas con los habituales subsidios y créditos blandos y desregulados a las grandes empresas, exentos de requerimientos de rendimiento y exiguos para la capacidad redistributiva del Estado), no logran más que mantener a raya el desbordamiento público de esos problemas dilatados.

Esta coyuntura urgente y su proyección al escenario de la pospandemia acucian a avanzar hacia una transformación democrática radical destituyente del paradigma neoliberal de desarrollo: económico, político y socio-simbólico. Pero esta reconstitución, sujeta a una discusión política virtualmente inminente, no puede limitarse a la deliberación, evaluación y debate en torno a un diseño capaz de absorber y justificar una reposición bienestarista (los elevados costos de financiamiento y altas tasas impositivas demandados, paliados, p. ej., con fórmulas robustas de planificación indicativa, fortalecimiento de la capacidad estatal, mayores regulaciones, etc.), sino que exige comenzar por replantear la relación de Estado, sociedad y ciudadanía que ha de poder sobrellevar este arduo proceso de transformación, resistir los embates adversos y sostenerse en el tiempo.

¿Cómo debe configurarse un Estado que ponga por delante el cuidado y las necesidades de las personas y el medioambiente? ¿Un Estado que anteponga el bien común/de la comunidad y la naturaleza a la capitalización individual y la iniciativa privada altamente desregulada? ¿Un sistema político y económico que priorice el bienestar colectivo, la efectividad democrática, y la vida del planeta, en lugar de sobredimensionar los derechos de propiedad individual y libertad de empresa? Para la Economía Feminista, una teoría económica que toma aliento a contar de la Conferencia Anual de la *American Economic Association* en 1990,



la sociedad no debiera enfocarse solo en los mercados, sino que principalmente en los procesos que sostienen la vida. La producción, el consumo y la renta debieran tener como eje la vida de las personas y no únicamente la acumulación o redistribución del capital. Eso llevaría a reorganizar los tiempos y trabajos de forma más equitativa entre hombres y mujeres. Por lo tanto, el éxito económico no debiera medirse exclusivamente a través del PIB, que invisibiliza la economía no monetaria, sino que en función del bienestar humano. (ComunidadMujer 2019, 27)

Esta prevalencia social del cuidado de la vida y el bienestar general por sobre las leyes particularistas del mercado constituye un paso agigantado en la rectificación de la libertad individual como un derecho fundamental que debe ser protegido sin distinción de su calificación pública/privada con base en los roles de género tradicionalmente concordados (indudablemente inapropiados). La libertad debe quedar, de esta manera, garantizada sobre una cuota básica efectiva de igualdad *jurídica*, *social* y *material* (o, en este último caso, relativa a la aseguración de los medios adecuados de subsistencia).

Sin embargo, semejante mínimo de igualdad distributiva no puede, por su vez, concretarse de manera durable, positiva y constante a no ser en el marco institucional y normativo de un principio de responsabilidad social sustantiva. Una responsabilidad que sólo puede actualizar el correlato del precepto democrático, factiblemente encarnado, de la igualdad *política*: la igualdad constitutiva de aquella forma de gobierno que se predica en sentido *amplio* y *sustantivo* (dentro de sus márgenes normativos de efectividad) de la propia ciudadanía. Esto es: a través de instrumentos que habiliten e incentiven la participación activa, involucrada e inclusiva de la comunidad política, donde todas las personas puedan, en principio, contribuir y ser, a tal efecto, responsables de la calidad de la igualdad que colectivamente realizan y por la cual –y en esa misma medida– son libres. Este es el paso fundamental.

Semejante paso lo que implica es una redefinición empoderada y extensiva de la 'ciudadanía', en que los derechos y obligaciones civiles, sociales y políticos que sustentan la concepción liberal marshaliana se expanden y reafirman mediante facultades inclusivas y más equitativas de representación, participación y fiscalización lícitas y transparentes, que permitan transitar hacia la producción colectiva sostenida de una esfera social común y corresponsable. Una ciudadanía social y política que transforma la forma y las prácticas democráticas del Estado, institucionalizándose mediante plataformas de participación amplias y populares, capaces, a niveles más directos y eficaces, de asumir atribuciones de coparticipación, designación, revocatoria y fiscalización parlamentarias (p. ej., a través de la incorporación de mecanismos ciudadanos de revocación de mandatos y designación de candidaturas; aparatos de control y fiscalización directos; iniciativa legislativa popular, etc.); y de representación, en relación con la pluralidad de los espacios extraparlamentarios de deliberación y decisión a los que se hace preciso promover estas orgánicas: comunidades y territorios locales, lugares y relaciones de trabajo, casas de estudios, medios



de comunicación tradicionales, centros culturales, etc. Se trata de una democratización reconstituyente que abarca desde la jerarquía burocrática de la "gran política" a las relaciones económicas, formativas y culturales de la sociedad y todos sus cuerpos: tales son los enormes y complejos escalones de esta "utopía real", en la acepción de Wright (2010), cuya médula espinal consiste en una rehabilitación "social-republicana" del poder ciudadano, basada –cabe destacar, aunque no sea posible ahondar aquí al respecto– en la virtud.

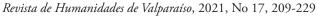
Aunque es, sin duda, innegable que la implementación de un sistema social de servicios y apoyos dirigidos al cuidado de la tercera edad obedece a una demanda particularmente apremiante<sup>4</sup>, el desafío radical que el desborde crítico de la olla a presión de los cuidados plantea exige revaluar la implementación programática de mecanismos políticos de participación ciudadana directa e inclusiva (democratización política) de la mano de la democratización extensiva de nuevas instancias pertinentes (democratización social), que habiliten espacios de gestión y canalización del conflicto social inherente, capaces de (re)crear un compromiso sostenido de la comunidad. De aquí las bases de la igualdad y la libertad que legitiman el orden social; de este modo, sustancialmente irreductibles a los contrafuertes liberales (actuales) de igualdad formal y libertad individual, asegurados con base en el refuerzo del orden público y compatibles con su coacción privada, cuya legitimación política, hegemónica, deriva de la eficacia de las lógicas securitarias y economicistas para contrarrestar las crisis sociales y económicas cumulativas y prolongadas que el Estado neoliberal es incapaz de resolver. Cuando la seguridad del orden público y económico implica una reducción sustantiva de la libertad (y, por ende, de la esfera de la igualdad democrática), las sociedades se vuelven, contrariamente, más reacias, insubordinadas e inseguras.

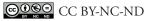
### Referencias bibliográficas

Barriga, Francisca, Durán, Gonzalo, Sáez Benjamín, Sato, Andrea (2020). No es amor, es trabajo no pagado. Un análisis del trabajo de las mujeres en el Chile actual. *Estudios de la Fundación SOL*. https://fundacionsol.cl/blog/estudios-2/post/no-es-amor-es-trabajo-no-pagado-2020-6177. Acceso: 29/07/2020.

Brown, Wendy (2015). *El pueblo sin atributos: la secreta revolución del neoliberalismo*. Barcelona: Malpaso.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> El Subsistema Nacional de Apoyo y Cuidados del gobierno de Bachelet se encuentra desafortunadamente exento del enfoque en la corresponsabilidad masculina y la erradicación de la división por género del trabajo en el ámbito.





<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Penetrando en todos los poderes del Estado, reconfigurados como un sistema integrado de contrapesos, controles y limitaciones entre sus respectivas funciones y competencias, y los nuevos instrumentos de democracia directa.

- CEPAL, Naciones Unidas (2019). *La autonomía de las mujeres en escenarios económicos cambiantes*. https://www.cepal.org/es/publicaciones/45032-la-autonomia-mujeres-escenarios-economicos-cambiantes. Acceso: 29/07/2020.
- ComunidadMujer (2018). Mujer y trabajo: cuidado y nuevas desigualdades de género en la división sexual del trabajo. *Serie ComunidadMujer*, 43, 1-15. https://www.comunidadmujer.cl/biblioteca-publicaciones/wp-content/uploads/2018/06/BOLETIN-43-Cuidado-y-nuevas-desigualdades-de-género.pdf. Acceso: 29/07/2020.
- ComunidadMujer (2019). ¿Cuánto aportamos al PIB? Primer Estudio Nacional de Valoración Económica del Trabajo Doméstico y de Cuidado No Remunerado en Chile: https://www.comunidadmujer.cl/biblioteca-publicaciones/wp-content/uploads/2020/03/Cuánto-aportamos-al-PIB.-Estudio-de-Valoración-Económica-del-TDCNR-en-Chile.pdf. Acceso: 29/07/2020.
- García-Calvente, María, Mateo-Rodríguez, Inmaculada, Eguiguren, Ana (2004). El sistema informal de cuidados en clave de desigualdad. *Gaceta Sanitaria*, 18, 132-139. http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci\_arttext&pid=S0213-91112004000400021&lng=es&tlng=es
- Federici, Silvia (2012). Revolución en punto cero: trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Fraser, Nancy (2016). Contradictions of Capital and Care. *New Left Review*, 100, 99-117. https://newleftreview.org/issues/II100/articles/nancy-fraser-contradictions-of-capital-and-care. pdf. Acceso: 27/07/2020.
- Friedman, Milton (1962). Capitalism and Freedom. Chicago: The University of Chicago Press.
- INE, Departamento de Estudios Sociales (2015). Encuesta Nacional sobre Uso del Tiempo 2015 (ENUT 2015). https://www.ine.cl/docs/default-source/uso-del-tiempo-tiempo-libre/publicaciones-y-anuarios/publicaciones/sintesis-resultados-regionales-enut.pdf?sfvrs-n=eac63260\_5. Acceso: 29/07/2020.
- Mill, John Stuart (1869). The Subjection of Women. Londres: Longmans, Green, Reader and Dyer.
- OCDE (2020), Women at the Core of the Fight Against COVID-19 Crisis. https://read.oecd-ilibrary.org/view/?ref=127\_127000-awfnqj80me&title=Women-at-the-core-of-the-fight-against-COVID-19-crisis. Acceso: 29/07/2020.
- OEA, Comisión Interamericana de Mujeres (2020). Covid-19 en la vida de las mujeres: razones para reconocer los impactos diferenciados. http://www.oas.org/en/CIM/COVID-19.asp. Acceso: 29/07/2020.
- OIT (2018). El trabajo de cuidados y los trabajadores de cuidados para un futuro de trabajo decente. https://www.ilo.org/global/publications/books/WCMS\_633135/lang--es/index.htm. Acceso: 29/07/2020.
- ONU, Secretario General (2020a). *Policy Brief: The impact of COVID-19 on Women*. https://www.unwomen.org/en/digital-library/publications/2020/04/policy-brief-the-impact-of-covid-19-on-women. Acceso: 29/07/2020.



- ONU, ONU Mujeres (2020b). COVID-19 and ending violence against women and girls. https://www.unwomen.org/en/digital-library/publications/2020/04/issue-brief-covid-19-and-ending-violence-against-women-and-girls. Acceso: 29/07/2020.
- Saavedra, Valentina, Toro, Javiera (2018). La revuelta feminista: de la lucha de las mujeres a la lucha por una nueva sociedad. En Faride Zerán (ed.), *Mayo feminista: la rebelión contra el patriarcado*, pp. 137-147. Santiago: LOM.
- Troncoso, Deiza (2015). Cuidado informal a mayores dependientes en Chile: quiénes cuidan y con qué políticas sociales cuentan. *América Latina Hoy*, 71, 83-101. https://doi.org/10.14201/alh20157183101.
- Wright, Eric Olin (2010). Envisioning Real Utopias. Londres: Verso.

# Razón y experiencia: contribuciones para una ampliación de la diversidad epistemológica

Reason and experience: contributions to a broadening of epistemological diversity

# Fernando Lautaro Ramírez

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo ffer.rramirez@gmail.com

### Resumen

La transformación filosófica efectuada por Xavier Zubiri, sobre todo en su obra de madurez: Inteligencia sentiente, permite repensar las bases de una racionalidad en unidad estructural con los sentidos, posibilitando una pluralidad de modos de acceder a la realidad en su fundamento (experiencia), y superar, de esta manera, la racionalidad monológica promovida por el positivismo y el pragmatismo. Para tal fin recorremos los distintos puntos de jalonamiento de su obra: en primer lugar, la aprehensión primordial de realidad desde sus múltiples aperturas sentientes; luego, nos detenemos en la constitución del sentido por el logos haciendo énfasis en el modo en que la cultura prioriza un tipo de sentido (visión, audición, tacto, etc.) por sobre el resto, fraguando un tipo de apertura a la realidad y determinando un horizonte de sentido de la misma; posteriormente, indagamos en el modo en que la razón accede al fundamento de lo real, esto nos permite poner en evidencia cómo las distintas racionalidades justifican sus propias opciones de sentido. A partir de aquí efectuamos la contraposición entre una racionalidad religiosas fundada en criterios científico-históricos y una de tipo religiosa, estrictamente, lo que permite terminar de sistematizar y de dar una unidad de sentido a los planteos previos realizados. En virtud de esto, conseguimos explorar las consecuencias para la sociología del conocimiento (Epistemologías del Sur), como, también, las condiciones de un diálogo intercultural, y, ulteriormente, los escenarios de una construcción *inter*lógica.

Palabras clave: inteligencia sentiente, razón, sentidos, realidad, verdad.



Received: 23/11/2020. Final version: 20/08/2021

elSSN 0719-4242 - © 2020 Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso

This article is distributed under the terms of the

Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Internacional License

©®® CC BY-NC-ND

### **Abstract**

The philosophical transformation carried out Xavier Zubiri, especially in his mature work: Sentient intelligence allows to rethink the bases of rationality in structural unity with the senses, allowing a plurality of ways of accessing reality on its foundation (experience), and surpass, in that way, the monological rationality promoted by positivism and pragmatism. To this end, we move through the different landmarks of Zubiri's work: first, the primordial apprehension of reality from its multiple sentient openings; then, we stop at the constitution of meaning by logos emphasizing how culture prioritize one type of sense (view, hear, touch, etc.) over the rest, forging a type of openness to reality and determining a horizon of meaning for it; later, we inquire into how reason accesses the foundation of the real, this allows us to show how the different rationalities settle their options for meaning. From here we contrast with religious rationality founded on historical-scientific criterion, and a strictly religious one, which, ultimately, allow us to finish systematizing and giving a unity of meaning to the previews proposals that were made. Finally, all this enables us to explore the consequences for a sociology of knowledge (Epistemologies of the South), and to think about the conditions of intercultural dialogue, and, subsequently, the scenarios of and *inter*logical construction.

**Keywords:** sentient intelligence, reason, senses, reality, truth.

### 1. Introducción

En su cuento *El Aleph*, Borges narra algo ante lo cual sólo un lector avieso puede permanecer impávido. Allí pretende conjurar en unos renglones, vivaces y hartamente bien escritos, un "objeto secreto y conjetural", el *multum in parvo*, el infinito Aleph, el "inconcebible universo". En él podemos ver un esfuerzo ingente por traducir en sucesivo, porque el lenguaje lo es, lo que los ojos del protagonista vieron en simultáneo; esto es, la totalidad del universo. El cuento tiene la virtud de narrar fantásticamente lo imposible, la completitud del universo cifrado en un sitio, en el cual convergen todos los puntos del universo (Borges 1974, 617). A renglón seguido el protagonista afirma con voz enaltecida y humillada al mismo tiempo: "Sentí infinita veneración, infinita lástima", hecho que se comprende en estas palabras: "Temí que no quedara una sola cosa capaz de sorprenderme, temí que no me abandonara jamás la impresión de volver. Felizmente, al cabo de unas noches de insomnio, me trabajó otra vez el olvido". (Borges 1974, 626)

El protagonista del cuento nos relata con remordimiento que ha hurtado el saber de los dioses, una sabiduría solo reservada a una mente divina, al Dios creador de la Kabbalah, podemos decir. Este conocimiento es la totalidad del universo, que conlleva una sustracción en el horizonte de cualquier novedad. Incluso lo incierto, lo imprevisible, lo inverosímil, tienen un lugar en esa totalidad. La experiencia ha quedado estragada desde su



misma raíz; pues, al ser todo visible queda absorbido en una completa sincronía. Mientras la vivencia que nace de lo otro, de lo allende que es propio de la alteridad, no puede ser concebida, dado que no hay diacronía que logre poner freno a ese poder.

Los avatares del personaje borgiano al ver el Aleph revela subrepticiamente las transformaciones posibles de una racionalidad cuya constitución suprime u oblitera saberes y, por tanto, experiencias, cifrando todo en un lenguaje átono y unívoco, pues, como le ocurre al protagonista que abandona el sótano del Aleph envuelto en indiferencia, encontramos que su silencio es evasivo y displicente, pues teme que ya nada le sorprenda, que no quede más que la impresión de volver siempre a esa única experiencia; pues cada rostro, cada calle, cada casa, no es sino un símbolo de aquello. En efecto, cualquier pretensión racional de suturar el abismo que la separa con la realidad, es decir, de poder apresar en un *multum in parvo*, al haber hecho de su mapa cognitivo un espejo de la realidad, olvidando así su condición de mapa (Roig 2017), es un peligro epitemológico y una trampa contra la experiencia.

Xavier Zubiri, en este mismo sentido, en su artículo "Nuestra situación intelectual" (1948) plantea varios retos a los intelectuales de la ciencia y la filosofía. Su diagnóstico parte de que hay un estado de confusión en la ciencia. Por un lado, porque no se tiene un objeto propio, no se sabe exactamente de qué trata ella. Luego se observa que no sola hay ausencia de unidad sistemática, sino que, al mismo tiempo, hay una falta de perspectiva. Lo que lleva a una dispersión del saber humano y a una positivización extrema del mismo. Otro aspecto notable que destaca Zubiri es la desorientación en el mundo. Es decir, frente a la proliferación indefinida de verdades positivas circulando, se comienza un proceso de criba del saber bajo la consigna de la utilidad inmediata. Todo lo que no es útil es eliminado como curiosidad. Esto provoca una pérdida de horizonte de los fines.

De aquí parten una serie de riesgos a los que la inteligencia se expone, nosotros reparamos en dos de ellos, por ser nodal para nuestro análisis. El primero es el positivismo. Este tiene que ver con el esfuerzo humano por constituir su mundo. De aquí la ciencia comienza disolviendo el mundo ingenuo para delimitarlo en su justo espacio de análisis cognoscitivo: "los hechos", eso que está ante uno y simplemente lo está. Esto hechos se los suele reducir a meros datos empíricos. De aquí que la verdad científica es nada más que un acuerdo con esos datos, y la ciencia será un saber acerca de su concatenación ordenada. De aquí se deriva la idea de que todos los saberes son equivalentes, y su unidad dispersa sólo se da en la enciclopedia del saber entero.

La prolongación natural del positivismo es, a modo de ver de Zubiri, el pragmatismo. En la ciencia hay una situación interna: la de definir la verdad necesariamente. Esta necesidad –responde a la índole misma de la vida biológica— hace que la ciencia reduzca la variedad enorme de los datos sensibles a unas pocas relaciones sencillas que admiten



prever el curso de los fenómenos. La definición de leyes que permitan dominar el curso de las cosas futuras, que permitan manejarlas, reduciendo la ciencia a mera eficacia; de aquí el pragmatismo.

Esta caracterización zubiriana de la situación del saber occidental a mediados del siglo pasado es sintomática del lugar en que queda el vínculo entre razón (experiencia) y realidad, donde observa que prima la simplificación y reducción del saber, con el consiguiente peligro derivado de un *multum in parvo* borgeano.¹ En este sentido, para cambiar la forma de razón que preside el conocimiento y su estructura le es necesario a nuestro autor mostrar de qué manera se accede a lo real, en otras palabras, cómo constituimos cualquier "pretensión de verdad"² –el acceso a lo real desde una lengua, cultura, u horizonte ontológico— que, ulteriormente, debe alcanzar el consenso intersubjetivo.

Nuestra intención es mostrar cómo, desde la filosofía zubiriana, la racionalidad se articula en unidad estructural con los sentidos y madura intrínsecamente y en co-pertenencia a un sistema social determinado. Para ello trazamos la evolución de su pensamiento, que nos sirve de fulcro arquimédico para la revisión de la problemática. Esto implica mostrar los fundamentos intelectivos que permiten el acceso a lo real, o, como sostenemos, una pluralidad de *vías* a la realidad; imposibilitando así que un cierto tipo de saber se imponga o niegue por su estructura racional a otros (por ej. la racionalidad científica por sobre la poética, política, religiosa, teológica, etc.). Esto último lo ponemos en evidencia a partir de una contraposición de racionalidades (una racionalidad con trasfondo científico orientado a problemas religiosos y una de cuño religioso, *stricto sensu*), mostrando, de esta manera, las potencialidades de esta concepción para determinar la legitimidad y validez de los distintos tipos de saberes; lo que, en consecuencia, nos permite apreciar la diversidad de conocimientos sobre la realidad.

Esto admite, por consiguiente, que cada saber se constituya en un dominio de verdad con su propia fundamentación, y, asimismo, como portadores de una intrínseca "pretensión de validez". A modo de conclusión vemos las potenciales proyecciones que admite esta transformación en la concepción de la inteligencia hacia la sociología del conocimiento, el diálogo intercultural, y, por último, a partir de este diálogo entre saberes indagamos en las bases de una construcción interlógica.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Veremos que, en definitiva, todo acceso a lo real no es la Verdad de la realidad, sino una "pretensión de verdad" confrontable con otras pretensiones desde un entendimiento intersubjetivo (Dussel 2010, 514).



<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> En otras palabras, una racionalidad monológica (Wilber 1996, 86, 150, 182-3), bajo el dominio total del método y de la "burocratización epistemológica" (Conill 1994, 134), desarraigada de la corporalidad (Conill 1995, 41-43) y, por ende, de los sentidos, con consecuencias graves para las ciencias sociales (Santos B. d. 2018b, 165-166).

# 2. La evolución de la problemática entre inteligencia y realidad en el pensamiento de Zubiri

Las revoluciones científicas producidas a principios del siglo XX a partir de los desarrollos de Einstein y de la mecánica cuántica son de decisiva importancia para Zubiri (1948). Estas hondas conmociones fueron tempranamente consideradas por él, principalmente, gracias a los desarrollos de Heisenberg. Allí observa cómo el paradigma moderno de la ciencia tal y como fue desarrollado ha llegado a una crisis irreversible; en efecto, la "nueva física" (Zubiri 1948, 266) ha hecho una ruptura con la concepción de Naturaleza y de física que tenía la modernidad (Zubiri 1948, 297)³. Todas estas revoluciones hacia el interior de la ciencia reflejan un genuino "problema de ontología de la Naturaleza" (Zubiri 1948, 322), para ello es necesario una revisión del vínculo de ciencia y verdad; en otras palabras: del lazo entre la inteligencia y la cosa.

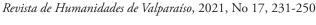
La dificultad creciente por comprender el modo en que la inteligencia se vincula con las cosas, Zubiri la atribuirá, décadas más tarde, a la ausencia de una filosofía de la inteligencia y una metafísica (física trascendental, como a él le gusta decir). Justamente, es en una filosofía de la inteligencia donde se pueden definir con certeza cómo se estructuran internamente lo actos intelectivos, y, en tal sentido, se puede circunscribir adecuadamente a la racionalidad de la ciencia, pues, desde Kant, sobre todo, la filosofía se ha constituido como una crítica del conocimiento, una crítica de la *episteme*, esto es, en epistemología. En este sentido, advertiremos el equívoco que supone considerar que el conocimiento reposa sobre sí mismo. Para ello nos adentraremos en el modo estructural y formal de la inteligencia (Zubiri 1980, 11) anterior al logos y la razón (Zubiri 1980, 275-6).

El acto intelectivo a partir del cual tenemos una aprehensión de realidad no es algo desgajado del sentir. A lo largo de la historia de la filosofía se produce una gran dicotomía entre inteligencia y sensibilidad: esto comienza en Platón, pero llega hasta Hegel (Zubiri 1994, 328-9). En esta exclusión de la sensibilidad o del sentir se encuentra, solapadamente, una eliminación de la corporalidad misma (Zubiri 2001, 16) con grandes consecuencias, inclusive, para la teoría social.

A contramano de cualquier restricción de los sentidos, lo primero que debemos afirmar es que la inteligencia se encuentra en unidad formalmente estructural con el sentir, es decir, sentir e inteligir se hallan en activa unidad de apertura a la realidad (Zubiri 1980, 79-81). La reducción de los sentidos a la visión como única presentación de lo real es parte del absurdo filosófico y científico que arrastra la historia de la filosofía. La identificación de lo visible con lo inteligible es una reducción, pues todas las cosas aprehendidas en impresión de realidad tienen su propia inteligibilidad (Zubiri 1980, 104).

A fin de arribar al modo de presentación de la realidad según los distintos sentidos, y de ahí al modo de operar de la razón, es preciso analizar cómo se da la apertura de

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Podemos encontrar con nitidez estos problemas en Heisenberg (1993, 5-41).





realidad por parte del ser humano. Esto nos lleva a los análisis del acto intelectivo. En principio la inteligencia se encuentra en unidad estructural con el sentir, configurando una inteligencia-sentiente. De aquí que las cosas se presenten a la inteligencia como "impresión de realidad", es decir, como un sentir "en" la inteligencia. Inteligir es aprehender lo real como real, y sentir es aprehender lo real en impresión. Real significa aquí que los caracteres que tiene lo aprehendido en la aprehensión son "de suyo", "en propios"<sup>4</sup>. De esta manera las cosas se actualizan en la inteligencia, es decir, las cosas "están presentes desde su misma realidad". Esto se denomina: formalidad de realidad.

Esta última es una de las dimensiones de la aprehensión de realidad que se da en unidad con la "afección" y la "fuerza de imposición". Las cosas se dan a la inteligencia con un contenido y una formalidad de realidad. Esto constituye una habitud determinada, es decir, un modo de habérselas con las cosas. En el ser humano la formalidad presente en las cosas nos permite tratar con ellas como con una alteridad, pues las cosas "quedan" como siendo "otras", esto es lo que configura una habitud de alteridad, y es fuente de toda costumbre y hábito, en sentido estricto.

La visión, audición, olfato, gusto, sensibilidad laberíntica y vestibular, contacto-presión, calor, frío, dolor, kinestesia (abarcando el sentido muscular, tendinoso y articular), y la cenestesia o sensibilidad visceral, constituyen modos de presentación o de trato (habitud) de la realidad de forma distinta. Esto es lo distintivo; no las cualidades que nos ofrecen ni su contenido (Zubiri 1980, 100), es decir, no nos interesa tanto qué es: un color, un aroma, un paisaje, o un impulso inconsciente; sino el modo en que esto se hace presente en la inteligencia en unidad con los sentidos. Así, pues, por razones de espacio, utilidad y claridad, nuestro análisis se restringirá a algunos de estos sentidos que esclarecen los fines que se buscan elucidar.

La visión posibilita un trato con las cosas como "videncia". En la audición nuestro vínculo es "auscultando"; es la intelección como auscultación. En el gusto hay una aprehensión fruitiva; es decir, se está ante el fruir como intelección. En el tacto hay una aprehensión por "tanteo", se va a tientas entre las cosas. En el olfato tenemos una aprehensión de las cosas como "rastreo". Aquí se considera el rastro como la huella. En la kinestesia la intelección es una "tensión dinámica". Es la realidad misma como un "hacia" que nos tiene tensos.

Los distintos sentidos nos permiten inequívocamente un trato diverso con las cosas reales, sin embargo, puede pensarse que se encuentran de una manera compartimentada;

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Tomando un ejemplo de Diego Gracia: el calor, por ej., se aprehende como algo que es "de suyo" o "en propio" caliente, y no como algo que simplemente está calentando. [...] el calor se presenta en la aprehensión como siendo caliente "en propio", "de suyo", y por tanto como siendo "real" (1986, 105).



por el contrario, se recubren unos a otros. Nos detendremos en el caso de la kinestesia, esto es, la aprehensión de la realidad en "hacia", a través de ella se dan modos de recubrimientos centrales para la posterior estructuración de la razón.

Recubriendo los demás sentidos, el "hacia" determina modos específicos de intelección. Así, recubriendo la presencia eidética de la realidad en la vista, determina en ésta un conato de visión hacia "dentro" [esto es, la reflexión]. Recubriendo la auscultación de la noticia, el "hacia" determina en ella una notificación *a través* de la noticia, hacia lo noticiable. Recubriendo todo lo aprehendido en todas sus demás formas, la intelección en "hacia" nos lanza a lo real *allende* lo aprehendido. (Zubiri 1980, 108)

El "hacia" como tensión dinámica nos revela varios aspectos estructurales de la inteligencia como habitud de alteridad. En primer lugar, nos muestra cómo las cosas se encuentran en respectividad unas con otras, es decir, hay una apertura trascendental de unas cosas "hacia" otras. Además, es decisiva en la búsqueda de lo real allende lo aprehendido, es decir, nos remite "hacia" fuera de la inteligencia.

En principio vale retener esto: la actualización de la realidad se da siempre *en* la inteligencia de modo inmediato, no hay un allende trans-intelectivo como consideraría un realismo ingenuo. Conocer qué son las cosas por fuera de la inteligencia es tarea propia de la razón sentiente, lo cual nos muestra el carácter medular que tiene el sentir en la estructuración misma de la razón, de la búsqueda de la realidad allende lo que está presente a la inteligencia. En este dominio es donde se encuentra el conocimiento en sentido general y la ciencia como una expresión particular de ella.

### 2.1. Logos y habitud social

Hemos definido una habitud de alteridad o modo de habérselas con las cosas donde los diferentes sentidos cumple un papel primordial, pues cada uno de ellos nos ha revelado modos peculiares de acceder a las cosas. Ahora bien, las cosas reales se encuentran constituyendo un "campo de realidad" por su constitutiva apertura trascendental de unas con otras. De este modo, ya no se inteligen sólo de manera individual e inmediata, sino unas cosas "entre" otras, y, por consiguiente, de manera mediata. Esto abre paso al dominio del logos. Desde él podremos averiguar, entonces, ya no como es algo "de suyo", sino cómo son las cosas "en realidad", es decir, como constituimos sentidos sobre ellas.

La habitud de alteridad si bien es parte del acto primordial de la inteligencia, no obstante, se encuentra modulada por los demás. Esto da paso a la habitud social en la cual se define el modo de habérselas con los demás, con las cosas y con uno mismo (González 2020, 147). Las habitudes sociales se definen en un campo de realidad, es decir los otros, las cosas y uno mismo se alojan en un ámbito que las incluye en su seno y posibilita ver-



las. Todo campo es "medio de intelección", los medios pueden ser múltiples: sociales, religiosos, políticos, etc. ellos nos hacen ver las cosas de un modo diverso (Zubiri 1982, 75).

Así, pues, una realidad actualizada individualmente en sus notas (un bulto, por ej.), ahora debe aprehenderse "entre" otras realidades, según el tipo de *medio* en que nos encontremos es el modo en que la veamos y definamos, por último, qué sea ella "en realidad" (podemos seguir con un ej. simple: delimitamos si el bulto es un arbusto, un árbol o una farola). En este sentido, el tipo de aprehensión propia del logos es "dual", dado que una cosa se intelige desde otra (Zubiri 1982, 59).

Ahora, si el logos en el campo de realidad debe definir la significación que tienen las cosas dualmente, ello abre una pluralidad de sentidos posibles, dado que no hay un sentido restringido de lo concebible. Por ejemplo, podemos conceptuar lo que es un ser humano desde distintas direcciones: en la dirección de su figura animal, de su función psico-animal o como un ser creado a imagen y semejanza de Dios (Zubiri 1982, 105). Por esto todo campo es un "campo de libertad" (Zubiri 1982, 66). Cualquier univocidad de una afirmación o juicio constituye un "logificación de la inteligencia" (Zubiri 1982, 104).

Ahora bien, el logos puede aprehender las cosas en un campo de libertad, pero las habitudes sociales se encuentran fijadas, es decir, ya tienen un sentido definido que otorga permanencia y estabilidad al modo en que tratamos con las cosas. Pues ya siempre estamos inmersos en modos de "estar en la realidad" heredados (Zubiri 2006, 76) que han troquelado la manera en que entendemos unas cosas entre otras. En otras palabras, si bien toda significación de las cosas reales es una construcción, no obstante, los vínculos sociales tienden a delimitar un cierto criterio ideológico, un modo común de entender qué son las cosas "en realidad". Pues, socialmente construimos significados, valores y fines que dan sentido a las habitudes, es decir, permiten inteligir nuestras habitudes de determinada manera (González 1995, 75).

En este sentido, un conjunto de habitudes configura un sistema social, pues toda habitud está en relación de mutua determinación con otras, es una "habitud-de" (González 1995, 75). En su virtud, los diferentes sistemas sociales constituyen mundos histórico-culturales diferentes en cuyos horizontes tradicionales los modos de comprender lo que las cosas son en realidad se encuentran fijados y operan como presupuestos o incluso, podemos decir, bajo supuestos inaprensibles (Panikkar 2006).

Esto nos lleva a una reflexión ulterior. Si las habitudes sociales se encuentran fijadas, entonces podemos considerar que cada tradición cultural selecciona y jerarquiza la preponderancia de los sentidos en la apertura a la realidad, y, en función de ello, el logos delinea el sentido de las habitudes de un modo particular. De aquí que la centralidad de la visión y la audición como parte de la tradición cultural de occidente no es más que un orden intelectivo legitimado en un universo ideológico definido que ha derivado en



saberes de suma relevancia como el científico, pero que, como toda función ideológica, puede operar un ocultamiento de la realidad, al pretender acotar el acceso a la realidad y las posibilidades que de ellas se derivan, como denuncia Santos (2018b, 166).

### 2.2. Razón y experiencia

Las habitudes sociales quedaron definidas por un conjunto de significaciones, valores, fines en torno a los demás, las cosas y uno mismo. De esta manera, la trama social posibilita un entendimiento sobre las cosas que ocurren en la vida cotidiana de los seres humanos, desde el modo de vestirse, de comer, de relacionarse con otros, hasta el modo de vincularse con la divinidad. Estos vínculos mediados por el logos tienen mayor o menor grado de opacidad, pues no siempre logran explicar satisfactoriamente todos estos aspectos de la vida social. El peligro radica en tratar con la apariencia de las cosas (Zubiri 1982, 303ss) y no con un sentido esclarecido de las mismas. Por ello, para lograr una mayor trasparencia de estos fenómenos, que permitan mayor amplitud y profundidad en los vínculos, es necesaria la intervención de la razón.

En este sentido, las cosas campales al estar sumidas en cierta opacidad nos "dan qué pensar" y nos "remiten a lo allende" (Zubiri 1983, 41), en busca del fundamento de las cosas. Supongamos un caso muy simple: si nuestra apertura a la realidad es vidente, esto me indica que al abrir los ojos intelijo algo con ciertas notas (aprehensión primordial), pero luego ese algo lo aprehendo "entre" otras cosas y queda determinado como luz y no como fuego, por ej. Ahora bien, el proceso no concluye ahí, la razón teórica puede encontrar insuficiente o insatisfactorio el sentido que ha quedado fijado en el logos en torno a este fenómeno, por lo que se empeña en averiguar qué es eso en profundidad. Es una marcha que buscará lo que las cosas reales "pueden ser" en el fondo: nuestra luz podrá ser una onda electromagnética o un fotón (Zubiri 1983, 12).

Este buscar en el fondo lo que son las cosas reales no es privativo de la razón teórica, sino que puede ser también lo que forja una novela o una poesía, como realidad en ficción, sin cambiar un ápice de la esencia de la intelección (Zubiri 1983, 43). Este aspecto es decisivo, pues la razón como tal es una búsqueda que realiza la inteligencia en todos los órdenes del pensar, de aquí que la realidad personal o de los demás puedan ser pensadas poéticamente, como teóricamente; literariamente, como religiosamente. En todos los casos tenemos conocimiento sobre la realidad profunda de las cosas y podemos dar un fundamento diferente de las mismas (Zubiri 1983, 161ss).

Las habitudes sociales delimitan distintos tipos de habitudes intelectivas de lanzamiento o racionalidades, esto es, diferentes formas de habérnosla con lo allende la inteligencia. En consecuencia, el modo de ordenar los vínculos sociales, el trato y sentido que le damos



a las cosas, e incluso con lo divino, puede encontrar diversos tipos de fundamentación, esto dependerá de la mentalidad predominante de una cultura (Zubiri 1983, 151), caso que analizaremos más adelante.

Supongamos que la mentalidad o habitud dominante es científico-teórica, entonces si nos disponemos a buscar el fundamento de un color determinado es necesario tener una vía de acceso a la misma, es decir, un *método*, que se adecue a dicha mentalidad: en el caso de la ciencia, el método científico constituye un tipo particular de vía de acceso a esa realidad profunda (Zubiri 1983, 172). El logos que define las diferentes habitudes sociales se constituye en el "sistema de referencias" desde el cual podemos escrutar la realidad en su fundamento. Este sistema de referencias nos permite esbozar posibilidades de lo que las cosas puedan ser en su fundamento. Al insertar alguna de estas posibilidades en la realidad, lo que tenemos es justamente una experiencia.

La experiencia se constituye como una "probación física de realidad" (Zubiri 1983, 227). Nos abrimos al mundo discerniendo entre las posibilidades que hemos esbozado a fin de determinar cuál de ellas se inserta correctamente en el mundo. Esta probación física es una libre creación, lo cual revela el carácter creativo del proceso intelectivo. Esta, asimismo, se encuentra modalizada debido a la diversidad de sistemas de referencias posibles, y los esbozos de posibilidades concomitantes con ellos. Este sistema está constituido por el campo sentiente. Como vimos, el campo configura un universo categorial, simbólico, metafórico, en función del cual establecemos posibilidades, es decir, en función de lo que las cosas son en realidad estipulamos lo que "podrían ser" en la realidad.

La diversidad de experiencias implica diversidad de métodos, que es posible gracia a la diversidad interna que constituye el sistema de referencia. Entre los modos de experiencia fundamentales que encontramos en el conocimiento están aquellas que no presentan ninguna dificultad para la razón, por lo que resultan obvias. Hay otras de mayor dificultad, como la "compenetración". Esta es una experiencia que consiste en el intento de instalarse el experienciador en lo experiencial a fin de experimentarlo desde su propia interioridad. Es decir, intentamos ver desde dentro, experienciar desde dentro, para ello la compenetración con una persona, con un ser biológico, por ej., nos abre esa posibilidad (Zubiri 1983, 249-51). También está la "conformación", esto es, la experienciación de la propia realidad, de mi realidad como persona.

Un caso particular es el experimento, es un modo de probación física de la realidad campal que "consiste en forzarla a mostrar su índole profunda ante el experienciador" (Zubiri 1983, 248). Es decir, se produce una intelección manipulada de lo real, donde la manipulación misma es un modo de intelección. Los conceptos que se elaboran son ya conceptos experimentales, o "experimentos formalmente conceptuales" (Zubiri 1983, 248). Las experimentaciones científicas sobre la luz (o el color) nos lleva a la experiencia de un fotón (o una onda electromagnética). De este modo se da una intelección manejada de lo real, no una intelección de lo manejado.



Estas diversas experiencias son el desenlace del proceso de intelección racional, cuyo término es el encuentro con la realidad específica, es decir, buscamos que se *cumpla* el esbozo de posibilidad. El "cumplimiento [de lo esbozado] tiene por esencia propia la 'verificación'". Verificación es un *verum facere* (Zubiri 1983, 264). Esta verificación consiste en que la realidad confirme (fundamente) lo que entendemos acerca de ella, a partir de la adecuación de nuestros conceptos. Esta progresiva verificación Zubiri la denomina "La dialéctica de la adecuación" (Zubiri 1983, 271-2). En otras palabras, lo que intentamos llevar a cabo es una aproximación lo más certera posible hacia la realidad en cuanto realidad. Para ello adoptamos diversas vías ya sea teórico-conceptuales como encontramos en la ciencia, en las ficciones literarias, o en el discurso religioso, etcétera.

### 3. Implicaciones derivadas: aspectos significativos de la actividad racional

Hemos podido apreciar que razón y experiencia se constituyen en un diálogo laborioso, sesudo y sin garantías desde sus propios parámetros lógicos con la realidad. Esta danza de la razón sentiente nos recuerda que todo mapa cognitivo (razón teórica, poética, filosófica, religiosa) conjura de un modo determinado lo que son las cosas en la realidad, pero sin poder arrebatar una esencia definitiva de la misma, pues siempre nos hallamos en "marcha 'hacia lo otro" (Zubiri 1983, 68). Así, pues, esta alteridad radical de la realidad la encontramos como una signatura lapidaria en el pórtico de la razón.

Este carácter de alteridad puede resultar inquietante para la tiranía de "lo mismo" (Dussel 1995, 109-120), pero es el fundamento de la novedad, de la experiencia, y de la crítica misma de aquello que busca tenazmente reducir lo real a ciertos criterios lógicos. Esto mismo es designado por Morin como racionalización (1999, 7; 2000, 19), es decir, una razón cuyo ensamblaje lógico pretende apresar la realidad dentro de su sistema.

Ahora bien, esta alteridad de la realidad rompe con toda pretensión totalizante, este es el gran equívoco kantiano: considerar que cierto sistema de verdades racionales (científicas, en este caso) unidas por respectividad constituyen la totalidad de las verdades racionales; esto lleva al error de considerar que hemos podido clausurar el universo de verdades sobre la realidad (Zubiri 1983, 290). Esto nos permite abrigar inequívocamente que el *multum in parvo* borgeano es contrario a las posibilidades mismas del saber científico. Sin embargo, Borges magistralmente nos evoca desde su razón literaria lo que podría ser una realidad cuyos misterios han sido por completo develados; es decir, desde esta perspectiva podemos apreciar lo que esto significaría: es decir, la muerte prematura de la experiencia, de toda novedad y de la posibilidad de enriquecimiento de las formas de vida o habitudes sociales.

Esto nos deja en claro que, al no haber verdades racionales definitivas, la razón solo puede albergar una "pretensión de verdad", es decir, ser una vía de acceso a lo real con garantías parciales, no totales, pues siempre rige como trasfondo el principio de *incer*-



tidumbre racional (Morin 1999, 43). ¿Qué distingue a la ciencia del resto de saberes? Su capacidad de lograr una mayor adecuación de sus esbozos de posibilidades. Es decir, posee una amplia capacidad de verificación de sus afirmaciones teóricas, por lo que es posible suscribir a la idea de que en ella hay un mayor carácter racional que en otros discursos racionales. Por ejemplo: si afirmamos teóricamente que la luz en el fondo es un fotón, y la experimentación lo verifica, entonces nos encontramos frente un cumplimiento de nuestro esbozo teórico. Esto posibilita cierto "progreso" racional, aun cuando: "nunca sabremos cuál es la única o total razón de nada, porque la encontrada puede ser sustituida por otra o subsumida por ella (Zubiri)—" (Ellacuría 1991, 98).

En el ámbito de las ciencias sociales la cuestión es similar, más no del todo homologable. En ella encontramos esbozos teóricos en torno a determinados hechos sociales que podemos verificar en su fundamento, como por ej., el modo en que Marx demuestra, frente al conjunto de economistas de su época, que la plusvalía es la causa de la constante revalorización del capital (González 1995, 84-5). Esta fundamentación, no obstante, está sujeta a una continua verificación. Un aspecto preponderante es que el hecho social, aún con sus particularidades, pues responde a un conjunto de conceptos previos, continúa siendo un fenómeno observable (Zubiri 1983, 184-5). En este sentido, el discurso de las ciencias sociales se constituye desde la legitimación que tienen los fenómenos observables, como por su capacidad de verificación y, por tanto, de objetividad; en contraste con otros. En el apartado siguiente veremos las dificultades de esto para posibilitar un diálogo con otras racionalidades.

Recapitulando podemos decir que los diferentes sistemas sociales dan prioridad ha determinado tipos de aperturas intelectivas a la realidad, en este sentido, la visión y la audición han sido decisivas para la tradición occidental. Estas diversas aperturas coagulan modos precisos de entender las cosas fijando así determinadas habitudes sociales. Así, pues, la razón teórica —theorein, de ahí visión— que ha definido a las ciencias en general, como sospecha Santos (2018b, 166), es un precipitado natural de un sistema social como el occidental. Ahora bien, junto con la razón teórica convive una multiplicidad de modos de lanzamiento a lo real como pueden ser poéticos, políticos, religiosos, etc. Ocultar el carácter legítimo de fundamentación de la realidad de estos saberes alternativos constituye un cerco ideológico que, desde esta concepción racional, queda claramente revertido.

### 4. Hacia una diversidad epistemológica, ergo: hacia una diversidad del mundo

En los últimos puntos nos hemos centrado en la propuesta de Zubiri, sus implicancias en una comprensión renovada de la racionalidad, junto a las potencialidades que le son inherentes para dar una explicación alternativa a los desafíos presentados por la raciona-



lidad científica, fundamentalmente. En este sentido nos proponemos indagar en las virtualidades de esta racionalidad para poner en evidencia la diversidad epistemológica del mundo<sup>5</sup> poniendo el foco en la validez intrínseca de los saberes.

Para ello nos adentraremos en otro tipo de saber: el religioso, pues encontramos en este la posibilidad de explicitar de modo óptimo las virtualidades enunciadas. Además, nuestro interés se debe a que es un saber que ha cobrado una mayor relevancia en tanto elemento constitutivo de la vida pública, sumado a que es un articulador e inspirador de experiencias contrahegemónicas (Santos 2014, 25). En virtud de esto, es perentorio cuestionar cierto discurso de las ciencias sociales que considera que la religión implica un sacrificio del intelecto<sup>6</sup>, es decir, la declaran abiertamente irracional, y por ende refuerzan la centralidad del saber científico.

Pues bien, a fin de abordar en su riqueza las posibilidades contenidas en la razón sentiente de Zubiri abordaremos la cuestión religiosa desde un encuentro intercultural que cuenta Raimon Panikkar sobre un pastor protestante que en Vrindâvana le decía irónicamente a un hindú:

Jesús de Nazaret ha existido, conocemos su historia, sus hechos, su vida, milagros y demás; es *una realidad innegable* que sigue durando después de veinte siglos. En cambio vuestro Krishna es una leyenda, y, encima, como tal no es muy edificante... *es un mito;* no ha existido, no es algo real. (Prieto 2005, 67)

Y agrega que, frente a esto, el "vaishnava hindú le contesta sonriendo que es verdad, que Jesús es un gran hombre histórico, como Napoleón... pero nada más. En cambio, el Krishna de su corazón y de su fe es lo verdaderamente real, lo que le mueve" (Prieto 2005, 67).

Esta anécdota retrata ostensiblemente dos sistemas sociales dicotómicos: Oriente/Occidente, por tener horizontes de inteligibilidad culturalmente contrapuestos. Por un lado, el de la religión cristiana donde su experiencia de la realidad es el hecho histórico que constituye la figura de Jesús de Nazaret. Por el otro lado, la realidad Krishna considerada un mito, al no ser histórica, y por tanto, como irreal. Las diferencias culturales y religiosas que aquí se ponen en juego tienen que ver con el grado de realidad que adquiere aquello que es histórico y aquello que no, como afirma Panikkar (2007, 115-20). En este sentido, examinaremos cómo nuestra inteligibilidad del mundo depende del sistema de referencia (universo conceptual o simbólico) que esté en juego.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> En la obra de Weber (1979, 228) encontramos justamente una aproximación de este tipo. Para una aproximación a sus causas cfr. Wilber (2007, 313ss).



<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Consideraremos epistemológica a todas las racionalidades, porque en todos los casos se hace una intelección del fundamento de la realidad; la ciencia, en tal sentido, es uno de los modos posibles de dicha aprehensión.

El hecho, en términos generales, es un *positum*, aquello que consideramos presente como observable, pero debe ser observable para cualquiera. En este sentido, sostuvimos que el hecho científico-social (religioso, en este caso) está referido a un sistema de conceptos previos. En la tradición occidental cristiana el decurso histórico, los monumentos como precipitados históricos, los archivos históricos, los textos históricos, los registros arqueológicos como huellas de los hombres y mujeres del pasado, constituyen hechos científicamente reales. Esto inevitablemente delimita lo que es considerado real en dicha racionalidad. Así, pues, si nuestro sistema de referencia toma lo que está presente de modo *observable*, ya sea histórico o no, como el único esbozo de posibilidad, entonces, nuestra experiencia de ello es sinónimo de objetividad, y, por tanto, de afirmación racional.

Si tomamos el caso de "Jesús de Nazaret" podemos considerar que al constatar en los documentos históricos y los registros arqueológicos, estamos efectivamente frente a un hecho histórico confirmado, por consiguiente nos encontramos, para una mentalidad occidental, ante un discurso claramente racional, o al menos razonable. Del otro lado, en cambio, queda la irracionalidad, el sin sentido, por ser inverificable bajo estos criterios. Este punto de vista positivista es el que mejor encarna la razón metonímica, como declara Santos (2006, 103), su operación consiste en reducir la realidad a lo existente según sus parámetros lógico-analíticos, a saber: lo observable (Santos 2017, 219). Podemos decir con Panikkar (2006) que esta es una "epistemología del cazador", por ser una actividad dirigida a la caza de información. Por consiguiente, corre el peligro de escindirse de la ontología, al restringirse a la verificación de datos o hechos y, por tanto, atar sus afirmaciones solo a criterios objetivos (Panikkar 2006, 52ss). Esta epistemología nos lleva a la *arena* de la lucha y confrontación y no al ágora: lugar del encuentro entre dialogantes (Panikkar 2006, 53).

Para ampliar el registro epistémico y social y restituir al ágora como lugar de encuentro, es necesario una revisión de la reducción de lo real ha hecho histórico, ya que no hace justicia a la realidad al absolutizarse como posición epistémica. En este sentido, ¿cómo se da la verdad de este tipo de conocimiento ahistórico, es decir, que no está sujeto a una consideración historicista, justamente porque no responde a un devenir temporal, ni a un legado en sus diversos precipitados históricos? Nuestro análisis nos llevó por una dimensión de realidad que tiene que ver con la formalidad del "de suyo". Los modos en que la realidad se presenta no pueden ser reducidos a la visión, esto es un absurdo incluso filosófico y científico (Zubiri 1980, 104); asimismo, esto hace de la fe (o saber religioso), al no ser visible, algo irracional, pues hay una identidad entre saber y ver (Zubiri 1985, 224-5) que fuerza a toda verdad religiosa a una dimensión estrictamente observable.

Ahora bien, la realidad divina, Krishna en este caso, parten de otros modos de presentación de la realidad. La audición, habíamos dicho, nos presenta la realidad como noticia, en el gusto se da una aprehensión fruitiva; en la dimensión kinestésica, como hemos visto, se nos da la realidad "en hacia", la realidad nos tiene tensos hacia ella, es *tensión diná*-



*mica*. Afirma Zubiri: "toda fe envuelve una intelección de tipo no visual, pero sí de tipo auditivo, en noticia, y 'en hacia'" (1985, 235). Para ilustrar la experiencia de la divinidad esta última dimensión es fundamental<sup>7</sup>.

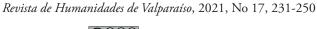
El ser humano constituye su propia esencia habitudinal en apertura a las cosas reales. Estas cosas ejercen un poder, es el poder de lo real, que lo mantiene religado a la realidad. La realidad divina, en este sentido, no está allí visiblemente en las cosas, en los documentos, sino que todas las cosas reales tienen algo que las excede, que las hace ambivalentes, de allí el carácter enigmático de la realidad. Por el enigma que envuelve a la realidad, sumado al poder que tiene, nos vemos llevados hacia él (Zubiri 1985, 229). Es decir, por la presencia de lo enigmático nos hallamos lanzados "hacia" su raíz, a saber: una búsqueda de la raíz misma que envuelve lo enigmático; de aquí que la intelección propia de lo enigmático es "en hacia", es estar direccionados hacia ello. Ahora bien, ese hacia al que nos hallamos lanzados no tiene un término determinado, sino que nos tiene lanzados hacia su fundamento "en" las cosas mismas. La inteligencia en este sentido "prueba" (probación física, experiencia) que ese "algo", en las cosas mismas, que es fundamento del poder de lo real, es Dios.

Este punto es decisivo. La razón determina en este caso que Dios es el fundamento de este esbozo, lo cual se podría objetar que esa posibilidad no agota otras posibilidades (psicológicas, sociológicas, históricas). En efecto, la posibilidad de que el fundamento de lo enigmático sea Dios, no es exclusiva, ni excluyente, pero justamente por ello ninguna otra posibilidad puede pretender tener una respuesta exclusiva sobre el enigma de la realidad (González 2011, 511).

Así, pues, el ser humano (desde cualquier perspectiva religiosa) esboza la posibilidad de que aquella realidad direccional, que es fundamento de lo enigmático, es Dios; esto es, Dios como fundamento del poder de lo real en la religación. Asimismo, Dios como realidad-fundamento acontece "fundamentándome" desde el fondo de la realidad (Zubiri 1985, 229-31). De aquí que el vaishnava hindú diga que el Krishna de su corazón y su fe (aun cuando no es visible, documental e históricamente, al menos) es lo verdaderamente real, lo que lo mueve; pues lo "conoce" y acontece en su vida fundamentándolo<sup>8</sup>.

A partir de esta ampliación del registro intelectivo abrimos una puerta a otras dimensiones de la realidad que no implica "ver" una realidad-objeto como puede ser un documento. De esta manera, podemos mostrar la "pretensión de verdad" que encierran estas

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> R. Panikkar afirma que las *Upanișad* constituyen un ingente esfuerzo de la mente humana por descifrar el enigma del mundo y su conexión con el Origen último (Panikkar 2005, 87-8). Esto permite mostrar el esfuerzo racional de indagar desde otro sistema de referencia en lo enigmático de la realidad y el fundamento del mismo.





<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Los análisis de Zubiri sobre la religación ponen en evidencia que esta constituye un hecho universal, que es anterior a todo sentido religioso. Por esto puede comprender a las distintas plasmaciones religiosas como diferentes variantes de aquella (González 2011, 506).

afirmaciones, ya que posee fundamentos racionales aun cuando, desde ciertos posicionamientos científico social, implica una abdicación de la razón. La racionalidad de su experiencia se funda en ser una vía de compenetración de la propia realidad humana con la realidad-fundamento. La verificación de su acontecimiento, al igual que la del acceso poético a la realidad, parte de una experiencia de compenetración de la propia realidad con la de Dios, Krishna en este caso, como remarca Panikkar (2005, 324-5).

Dicha compenetración no prescribe una verdad objetivadora, o sea una adecuación unívoca, que pretende el dominio de la realidad; por el contrario, su vínculo es simbólico-ritual (Picotti 1990, 20ss), donde la religación con la realidad y con Dios como fundamento de la misma acontece de múltiples maneras, debido a la condición ambigua de la realidad que provoca un juego de adecuación-inadecuación, donde todo vínculo con el fundamento se da como probación indicatoria más que como término inequívoco (Picotti 1990, 65-6).

Una experiencia semejante a esta la podemos ver en el modo de articulación de la sabiduría popular latinoamericana (Scannone 2010; 2011); allí, precisamente, la experiencia de Dios (alteridad vertical) y de los otros (alteridad horizontal) parte de una racionalidad sapiencial: esto es, del saber que "sabe" (sapere: sabor, de ahí saber) y no tanto de la intuición intelectual que ve, ni del oír creyente. En términos zubirianos esta experiencia de la realidad parte de una aprehensión fruitiva, es decir, todo vínculo de religación con la realidad se da en una tensión dinámica "hacia" esta, pero con un carácter fruitivo, donde lo verificado también tiene un carácter *simbólico* por su riqueza y excedencia (Scannone 2010, 59), o sea, la realidad nos da múltiples sentidos de sí misma, por ser también una racionalidad que se entrevera en un juego de adecuación- inadecuación. De aquí también surge una actitud de religación con la realidad, donde la experiencia no queda recluida en la actitud objetivadora del saber científico.

### 5. A modo de conclusión: diálogo de racionalidades e interlogos

Nuestra elucidación teórica ha seguido el hilo conductor de la reflexión zubiriana. Sus tempranas disquisiciones sobre la situación intelectual científica de Europa occidental le advertían sobre los riesgos inherentes de un positivismo y pragmatismo en extremo que nosotros caracterizamos con el cuento borgeano, y cuyas consecuencias más ostensibles eran la reducción del saber y por tanto de la experiencia, y, ulteriormente, de lo que es considerado como realidad. A partir de esto nos propusimos seguir la trama analítica de la filosofía de la inteligencia de este autor, lo que nos permitió concluir que la actividad o forma de conocimiento teórica que caracteriza a la ciencia es una entre otras posibles, por ej.: poético, política, religiosa, etc., además de que ninguna de ellas puede agotar la totalidad de la realidad, sino ser simples aproximaciones a la realidad en su fundamento.



Esto fue puesto en evidencia en la contraposición entre el saber científico-histórico y el saber religioso. Este ejemplo resultó paradigmático porque nos enseña dos cosas centrales: primero, nos permite entrever que el saber no puede quedar circunscripto a la mera visión, sino que es necesario una consideración de la amplia gama de modos en que se nos presenta la realidad, es decir, desde la visión y la audición, hasta el gusto, el olfato, la kinestesia, entre otros. En otras palabras, es imperioso fundamentar el saber desde una razón sentiente en el amplio sentido del término. En segundo lugar, nos mostró cómo las diferentes aperturas a la "realidad fundamental" que se pueden llevar a cabo desde esta perspectiva de conocimiento encierran una legítima "pretensión de verdad"; en consecuencia, no podemos considerar que una cultura determinada familiarizada con una vía de acceso a lo real, como es la teórica-conceptual, logre una completud del saber. Por ello, ningún saber puede ser descartado como inválido de antemano. Esto constituye, a nuestro entender, los fundamentos filosóficos, aunque incipientes, de unas epistemologías postabismales (Santos 2018a, 28-9).

Esto último que hemos apuntado refiere a las directas virtualidades que tienen estas reflexiones para otras disciplinas, fundamentalmente, para una sociología del conocimiento como son las Epistemologías del Sur promovidas por Boaventura de Sousa Santos. Para este autor, la racionalidad adolece de indolencia (Santos 2003, 44) al efectuar una reducción de la experiencia social, debido a la imposibilidad de superar los márgenes que la ciencia le ha trazado al conocimiento. En otras palabras, Santos observa que en la razón cientificista redujo la multiplicidad de mundos existentes, comprensiones del mundo, que había en Oriente: terrenos y ultraterrenos, al mundo terreno. La secularización y la laicización son ejemplos de ello (Santos 2009, 105).

En rigor, dicha racionalidad tiene una comprensión de sí misma no sólo parcial y limitada, sino selectiva (Santos 2009, 104-5), es decir, en su encierro epistémico, ella cree poder abrazar en un *multum in parvo* (por seguir la metáfora propuesta) la totalidad de la realidad, creando una ficción metonímica cuya consecuencia directa fue la constitución de una cesura abismal con todos aquellos saberes que no se ajustan a sus requerimientos. De aquí nacen las grandes dicotomías: conocimiento científico/conocimiento tradicional; cultura/naturaleza; Norte/Sur; Oriente/Occidente, etcétera (Santos 2009, 103-4).

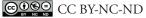
Esto lleva a un punto más preocupante: la imposibilidad de considerar dichos saberes independientemente de la totalidad trazada por el saber occidental, es decir, las dicotomías esbozadas más arriba no establecen una relación libre y orgánica entre ellas; sino que se da una suerte de heteronomía por parte de una de ellas que determina y somete a la otra: el conocimiento científico subyuga el conocimiento tradicional; el Norte sobre el Sur; etcétera. En virtud de ello se provoca un desperdicio y pobreza de experiencia que conlleva un achicamiento significativo del horizonte (paradigma societal y epistemológico) del que emergen las alternativas históricas emancipadoras para las crisis a las que nos lleva el sistema-mundo moderno occidental (Santos 2018a).



Pues bien, la concepción de razón sentiente al permitir que nos desmarquemos del canon cientificista que se ha instaurado como perspectiva monológica y como cesura abismal, nos abre la posibilidad de revisar las jerarquías y asimetrías de los saberes, promoviendo una convivencia de sus diferentes lógicas, o incluso pensar en un diálogo intercultural genuino, es decir, restituir el lugar del ágora donde las alteridades histórico-culturales tienen visibilidad y pueden entablar un diálogo entre ellas, viabilizando una interpenetración de sus distintas lógicas. Esto es posible porque todas las posiciones tienen validez relativa, al configurarse como vías posibles a la realidad, por lo que nos permite pensar en un entrecruzamiento de horizontes desde el cual caminar. O, como lo piensa Dina Picotti, es necesario (y posible, diríamos nosotros) desplazar el logos unívoco desde el cual se lee universalmente la realidad, y dar lugar al diálogo de alteridades, construyendo entre ellas un *inter*logos (Picotti 1990, 43).

## Referencias bibliográficas

- Borges, J. L. (1974). Obras Completas. Buenos Aires: Emecé.
- Conill, J. (1994). Hermenéutica antropológica de la razón experiencial. En D. B. Fernández et al. (Ed.), *Discurso y realidad. En debate con K. O. Apel*, pp. 131-143. Madrid: Trotta.
- Conill, J. (1995). Zubiri en el crepúsculo de la metafísica. En D. G. et al (Ed.), *Del sentido* a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri, pp. 33-50. Madrid: Trotta.
- Heisenberg, W. (1993). *La imagen de la naturaleza en la física actual*. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- Dussel, E. (1995). Introducción a la filosofía de la liberación. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, E. (2010). Deconstrucción del concepto de "tolerancia" (De la tolerancia a la solidaridad). En M. Giusti, *Tolerancia: El estado de la cuestión*, pp. 513-519. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ellacuría, I. (1991). Veinte años de historia en el Salvador (1969-1989): escritos políticos I. San Salvador: UCA Editores.
- González, A. (1995). Hacia una fundamentación de las Ciencias Sociales. En A. González, *Para una filosofía liberadora*, pp. 65-96. San Salvador.
- González, A. (2011). Aproximación a la filosofía zubiriana de la religión. En J. A. Nicolás, *Guía Comares de Zubiri*, pp. 503-518. Granada: Comares.
- González, A. (2020). Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social. Obtenido de Universidad Centroamericana José Simeón Cañas: http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/agtdind.html. Consulta: 21/08/2020
- Gracia, D. (1986). Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri. Barcelona: Labor.



- Heisenberg, W. (1993). *La imagen de la naturaleza en la física actual*. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- Morin, E. (1999). Los siete saberes necesarios para la educación del futuro. París: UNES-CO
- Morin, E. (2000). Introducción al pensamiento complejo. Madrid: Gedisa.
- Panikkar, R. (2005). Espiritualidad hindú. Sanāthana Dharma. Barcelona: Kairós.
- Panikkar, R. (2006). Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica. Barcelona: Herder.
- Panikkar, R. (2007). *Mito, Fe y Hermenéutica*. Barcelona: Herder.
- Picotti, D. (1990). *El descubrimiento de América y la otredad de las culturas*. Buenos Aires: RundiNuskín.
- Prieto, V. P. (2005). Raimon Panikkar: el pensamiento cristiano es trinitario, simbólico y relacional. *Iglesia Viva: Revista de Pensamiento Cristiano*, 223, 63-82.
- Roig, A. A. (2017). El cuento del cuento. En A. Arpini y C. Jalif de Bertranou, *Diversidad e integración en nuestra América. Volumen III: La construcción de la unidad latinoamericana: alteridad, reconocimiento, liberación (1960-2010)*, pp. 171-174. Buenos Aires: Biblos.
- Santos, B. d. (2003). *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Santos, B. d. (2006). *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM.
- Santos, B. d. (2009). Una epistemología del sur: la reinvención del conocimiento y la emancipación social. México: Siglo XXI; CLACSO.
- Santos, B. d. (2014). Si Dios fuese un activista de los derechos humanos. Madrid: Trotta.
- Santos, B. d. (2017). *Justicia entre saberes: Epistemologías del Sur contra el epistemici-dio.* Madrid: Morata.
- Santos, B. d. (2018a). Introducción a las Epistemologías del Sur. En M. P. Meneses y K. Bidaseca, Epistemologías del Sur Epistemologías do Sul, pp. 25-62. Ciudad Autónoma de Buenos Aires; Coimbra: CLACSO, CES.
- Santos, B. d. (2018b). *The end of the cognitive empire. The coming of age of the Episte-mologies of the South.* Durham and London: Duke University Press.
- Scannone, J. C. (2010). *Nuevo punto de partida de la filosofia latinoamericana*. Buenos Aires: Docencia.
- Scannone, J. C. (2011). *Teología de la liberación y praxis popular*. Buenos Aires: Docencia.



- Weber, M. (1979). El político y el científico. Madrid: Alianza.
- Wilber, K. (1996). Sexo, Ecología, Espiritualidad: El alma de la evolución. Madrid: GAIA.
- Wilber, K. (2007). Espiritualidad integral. El nuevo papel de la religión en el mundo actual. Barcelona: Kairós.
- Zubiri, X. (1948). Naturaleza, Historia y Dios. Buenos Aires: Poblet.
- Zubiri, X. (1980). *Inteligencia-sentiente: Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza editorial
- Zubiri, X. (1982). Inteligencia sentiente: Inteligencia y logos. Madrid: Alianza editorial.
- Zubiri, X. (1983). Inteligencia sentiente: Inteligencia y razón. Madrid: Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1985). El hombre y Dios. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (1994). Los problemas fundamentales de la metafísica occidental. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2001). Sobre la realidad. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2006). Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica. Madrid: Alianza.

Revista de Humanidades de Valparaíso, 2021, No 17, 251-269 DOI: https://doi.org/10.22370/rhv2021iss17pp251-269 Artículos-Miscelánea / Articles

# Interpretar el sufrimiento: Walter Benjamin, Theodor W. Adorno y la cuestión de la verdad

Interpret suffering. Walter Benjamin, Theodor Adorno and the question of truth

# María Rita Moreno

Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA) CONICET, Argentina xmariaritamoreno@gmail.com

#### Resumen

Este artículo postula que la criticidad de la epistemología elaborada por Walter Benjamin y Theodor W. Adorno se fundamenta no tanto en la reformulación de una praxis filosófica contra la razón moderna, sino principalmente en la metamorfosis del concepto de verdad. En concreto, se afirma que la crítica de la razón moderna efectuada por ambos pensadores se asocia a la determinación del núcleo temporal de la verdad como negatividad y duelo. En el contexto de una crisis racional, Benjamin y Adorno abren la posibilidad de una vinculación con la objetividad en la forma de una interpretación crítica de ese núcleo temporal. Ésta, vinculada con la dialéctica de la catástrofe moderna, se ocupa de exponer los fragmentos producidos por la super-determinación subjetivista regida por la lógica de la identidad. Para justificar esto, en primer lugar, explicamos la identificación realizada por ambos filósofos entre núcleo temporal de la verdad y el concepto de verdad luctuoso-negativa; imbricación que procura condensar las consecuencias de la constitución subjetivista de la razón. Luego, señalamos la conjugación de esa definición de la verdad con la producción del sufrimiento. A continuación, determinamos en qué sentido la negatividad de la verdad abre el carácter dialéctico de la catástrofe moderna. Por último, indicamos la necesaria asociación de semejante epistemología crítica a la apocatástasis histórica.

**Palabras clave:** núcleo temporal, verdad negativa, duelo, sufrimiento, catástrofe, interpretación crítica, Walter Benjamin, Theodor Adorno.



Received: 23/04/2021. Final version: 21/08/2021

elSSN 0719-4242 - © 2020 Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso

This article is distributed under the terms of the

Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Internacional License

© © © © CC BY-NC-ND

#### **Abstract**

This article postulates that the criticality of epistemology elaborated by Walter Benjamin and Theodor W. Adorno is based not so much on the reformulation of a philosophical praxis against modern reason, but mainly on the metamorphosis of the concept of truth. Specifically, it is affirmed that the critique of modern reason carried out by both thinkers is associated with the determination of the temporal nucleus of truth as negativity and mourning. In the context of a rational crisis, Benjamin and Adorno open the possibility of a relationship with objectivity in the form of a critical interpretation of that temporal nucleus. This, linked to the dialectic of modern catastrophe, deals with exposing the fragments produced by the subjectivist super-determination governed by the logic of identity. To justify this, first, we explain the identification made by both philosophers between the temporal nucleus of truth and the concept of sad-negative truth; imbrication that tries to condense the consequences of the subjectivist constitution of reason. Then, we point out the conjugation of this definition of truth with the production of suffering. Next, we determine in what sense the negativity of the truth opens up the dialectical character of the modern catastrophe. Finally, we indicate the necessary association of such a critical epistemology with the historical apocatastasis.

**Keywords:** nucleus of time, negative truth, mourning, suffering, catastrophe, critical interpretation, Walter Benjamin, Theodor Adorno.

#### 1. Introducción

En *Contra la interpretación* Susan Sontag explica que:

la actual es una de esas épocas en que la actitud interpretativa [the project of interpretation] es en gran parte reaccionaria, asfixiante. La efusión de interpretaciones del arte envenena hoy nuestras sensibilidades. (...) Interpretar es empobrecer, reducir el mundo, para instaurar un mundo sombrío de significados. (Sontag 2005, 30-31)

Con este fragmento la autora pone en palabras el clímax de una sospecha radical, aquella que señala la paradojal dinámica de la razón moderna: en la progresiva racionalización de cada esfera de la experiencia, ella ha devenido impotente, asfixiante, "envenenadora". Frente a la experiencia dolorosa y múltiple que signa las primeras décadas del siglo XX, por un lado, se observa que la racionalidad comienza a recular y, por otro, se advierte la proliferación de discursos declaradores de la impronta esclerótica de esa razón taxativa. Tal agotamiento decanta en la enunciación de programas sensibles, los cuales se pronun-



cian expresamente "en contra" —como muestra el fragmento de Susan Sontag—. En el seno de semejante praxis opositora, la interpretación constituye el blanco contra el cual movilizar el ataque.

La afrenta a la interpretación surge, entonces, fruto de una patente erosión epistemológica impregnada en la atmósfera intelectual del siglo XX. Si el contexto de "una crisis general de la experiencia atraviesa toda la Modernidad" (Vedda 2016, 309), la catástrofe en cuanto marca de la época desborda el ascenso de los fascismos y se extiende a la esfera epistemológica. La crisis de la razón apunta que la escisión sujeto-objeto no cesa de profundizarse; al mismo tiempo, la "decadencia de la cultura occidental" (Spengler 1993, 26) acuña en uno de sus pliegues el deterioro de los lazos racionales con la verdad-objetividad. En efecto, la modernidad tardía expresa su constitución catastrófica en un hecho paradójico: la creciente racionalización de las esferas de la experiencia redunda en la inconsistencia de la razón misma, en la denuncia de que la razón impide la plenitud de la experiencia.

En una línea semejante se despliegan las investigaciones de Walter Benjamin y Theodor Adorno. Aunque sus filosofías no son estrictamente congruentes, ambos pensadores elaboran un abordaje complejo de las "situaciones de modernidad" (Jameson 2004, 56) y determinan en ellas una irrecusable crítica de la razón moderna. Los dos filósofos esbozan su Teoría Crítica conforme a la erosión epistemológica de su tiempo histórico, de allí que busquen articular "la divergencia entre concepto y cosa, entre sujeto y objeto, y la irreconciliabilidad entre ambos" (Adorno 2020, 39). Sin embargo, tanto Benjamin como Adorno insisten en la interpretación como vía pertinente mediante la cual desmontar tal dialéctica de la razón moderna.

Cuando Adorno indica que "interpretación [*Deutung*] de lo que carece de intención mediante composición de los elementos aislados por análisis, e iluminación de lo real mediante esa interpretación: tal es el programa de todo auténtico conocimiento materialista" (1991, 90) explicita la afirmación benjaminiana según la cual la tarea del historiador materialista consiste en "la interpretación de los sueños [*Traumdeutung*]" (2005, 466 [N 4, 1]) colectivos. Consecuentemente, resulta por lo menos llamativo que critiquen las aporías de la racionalidad moderna, pero, simultáneamente, reivindiquen la interpretación como praxis filosófica. Más aún si se tiene en cuenta el vector determinante para el pensamiento materialista contenido en la tesis XI de los trabajos de Marx en torno a la filosofía de Feuerbach².

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Karl Marx no denuesta la interpretación, sino que tematiza críticamente la disolución de un concepto de filosofía (reflexión recogida por Benjamin y Adorno, tal como esperamos mostrar). Cf. Grüner 2006, 109.



<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Fredric Jameson define "situación de modernidad" como un término narrativo que intenta mantener unidas dentro de sí las características contradictorias de pertenencia e innovación de tal época histórica.

¿A qué se debe esta presunta inconsistencia? ¿Por qué tanto en el pensamiento benjaminiano como en el adorniano se critica la razón al tiempo que se restituye la interpretación? En un escenario de debilitamiento epistemológico, Walter Benjamin y Theodor W. Adorno ensayan una crítica de la razón y, desde ella, modulan una epistemología divergente. Nuestra hipótesis afirma que la criticidad de sus desarrollos se fundamenta no tanto en la reformulación de una praxis contra la razón y la interpretación, sino fundamentalmente en la metamorfosis del concepto de verdad. Solo a partir de tal transfiguración pueden comprenderse los tránsitos prácticos con que ambos pensadores configuran la filosofía característica de la Teoría Crítica. Así entonces, este artículo se propone fundamentar que Benjamin y Adorno viabilizan una interpretación crítica en la medida en que identifican la catástrofe moderna que anida en el núcleo temporal de la verdad. A tal fin, proponemos un abordaje dialógico de los aportes de uno y otro pensador con el propósito de tejer con ellos la imagen de su epistemología crítica. En esa dirección, en primer lugar, explicamos la conjugación realizada por ambos filósofos entre núcleo temporal de la verdad y el concepto de verdad negativa; imbricación que procura condensar la constitución subjetivista de la razón. Luego, señalamos la concurrencia del núcleo temporal de la verdad con la producción del sufrimiento. A continuación, determinamos en qué sentido la negatividad de la verdad abre el carácter dialéctico de la catástrofe moderna. Por último, indicamos la necesaria asociación de semejante epistemología crítica a la apocatástasis histórica.

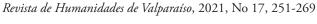
# 2. Núcleo temporal de la verdad, duelo y negatividad

Libro de los Pasajes contiene segmentos en los que se indica expresamente el abordaje benjaminiano de la esfera de lo verdadero. En concreto, su autor explica que:

Hay que apartarse decididamente del concepto de "verdad atemporal". Sin embargo, la verdad no es —como afirma el marxismo— únicamente una función temporal del proceso de conocimiento, sino que está unida a un núcleo temporal, escondido a la vez tanto en lo conocido como en el conocedor. (Benjamin 2005, 465 [N 3, 2])

La indicación de Benjamin llama la atención sobre cierta concepción estática de la verdad (tanto la "atemporal" como la del marxismo) al tiempo que señala la tensión dialéctica que le da forma: el núcleo temporal de la verdad supone simultáneamente una cesura y una remisión recíproca entre la objetividad ("lo conocido") y la subjetividad ("lo conocedor"). La potencia de esta concepción es retomada y desarrollada por Adorno en varios pasajes de sus textos<sup>3</sup>; de hecho, despliega el mismo segmento del *Passagenwerk* 

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Por ejemplo, en *Introducción a la dialéctica* (Adorno 2013, 53) o en las "Meditaciones sobre metafísica" de la *Dialéctica negativa* (Adorno 2005, 340).





recién aludido en su *Metacrítica de la teoría del conocimiento*. En ese contexto Adorno establece que la afirmación del núcleo temporal de la verdad no implica "que haya verdad en la historia, como quiere el relativismo, sino que hay historia en la verdad" (2012, 131).

¿Qué es, pues, el núcleo temporal? Con esta expresión Benjamin "se sale de la lógica marxista que hace del conocimiento un momento de poder del sujeto cognoscente, para posibilitar un conocimiento no como poder sino como liberación" (Reyes Mate 1991, 55). Concretamente, Benjamin quiere señalar la tensión irrecusable entre dos tiempos —el tiempo de lo conocido, por un lado, y el tiempo de lo que conoce, por el otro— subyacente a todo acto de conocimiento. En el epicentro de esa tensión el continuo temporal se suspende, se altera la experiencia cognoscitiva y se expone la imagen dialéctica que el historiador materialista persigue. El giro copernicano de la visión histórica implicado en el énfasis del núcleo temporal —dirección definitoria de la filosofía benjaminiana— "significaba por lo demás, y ante todo, que había que darle la vuelta al concepto tradicional de verdad" (Tiedemann 2005, 27).

Así entonces, la indagación atenta al núcleo temporal de lo verdadero delinea un concepto crítico de verdad y, como consecuencia, modifica tanto la crítica de la razón como la praxis racional que pretende acceder a ese núcleo temporal. En tal sentido, Benjamin y Adorno recorren sendas "«metahistoria[s]» de la razón" (Wellmer 2013, 165) con el objeto de determinar el contenido del núcleo temporal de la verdad en el contexto del debilitamiento epistemológico de la modernidad tardía: en *La enseñanza de lo semejante* Benjamin (2001a, 85) investiga el devenir de las relaciones entre lo conocido y lo conocedor mediante una historización filogenética de la facultad mimética. Adorno, por su lado, —junto a Max Horkheimer— trabaja "en su *Dialéctica de la Ilustración* un relato que narraría las peripecias racionales" (Echeverría 2010, 46). Ambos filósofos establecen como rasgo característico del decurso de la razón moderna que la tensión entre lo conocido y lo conocedor se disuelve en una preeminencia subjetivista.

En el derrotero benjaminiano, la crítica de la razón moderna identifica en "la naturaleza-sujeto de la conciencia cognitiva, [algo] que aún hay que eliminar" (Benjamin 2001c, 78).

Según explica Benjamin en *Sobre el programa de una filosofía venidera* (texto concebido en 1918), el subjetivismo —*i. e.*, la preeminencia unilateral y determinante de lo que conoce sobre lo conocido— constituye la estructura causante de las aporías de la racionalidad moderna. Por eso, para Benjamin, el programa de una filosofía del porvenir debe asumir la tarea de desmontar "la concepción del conocimiento como relación entre algunos sujetos y objetos, o algún sujeto y objeto" (Benjamin 2001c, 78). Esto porque el subjetivismo racional representa una limitación en la medida en que "no es más que un rudimento metafísico en la teoría del conocimiento; un pedazo de esa «experiencia» chata de esos siglos que se filtró en la teoría del conocimiento" (Benjamin 2001c, 78).

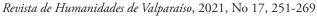


¿Por qué la impronta subjetiva del conocimiento es una limitación? Una posible respuesta se encuentra en un texto de la misma época, Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los humanos (Benjamin 2001b). Allí Benjamin indica que el talante subjetivista de la racionalidad resulta problemático porque supone la negación denodada del carácter lingüístico de la objetividad. Dado que "no existe evento o cosa, tanto en la naturaleza viva como inanimada, que no tenga, de alguna forma, participación en el lenguaje" (Benjamin 2001b, 59), la racionalidad moderna, anclada en las determinaciones de la subjetividad, produce el silenciamiento del ser lingüístico de cada cosa. Tal acallamiento representa un acto con "hondas consecuencias sobre la naturaleza y sobre la relación entre ésta y el hombre" (Vedda 2016, 314), pues configura violentamente la tensión sujeto-objeto. La violencia subjetivista de la razón moderna obtura el lenguaje objetivo al operar una equivalencia entre hablar y juzgar: somete la objetividad al esquema instrumental según el cual cada entidad es subsumida en la abstracción de medio y/o fines (Benjamin 2001b, 62). Así, la razón moderna maximiza su despliegue en la medida en que reduce el circuito de la comunicación a la configuración de su propia subjetividad. En lugar de oír e interpretar el lenguaje objetivo, la razón niega sistemáticamente la objetividad y se pone a sí misma como fundamento y destino.

La racionalidad subjetivista mutila la experiencia del conocimiento —o sea, produce y reproduce la erosión epistemológica moderna— debido a la "super-determinación [Überbenennung]" (Benjamin 2001b, 73) de la objetividad: super-determinar significa no solo no escuchar el lenguaje objetivo, sino negarlo, condenarlo al duelo causado por el "abandono de las cosas" (Benjamin 2001b, 72). Por consiguiente, mientras que el sujeto juzga racionalmente, "la tristeza de la naturaleza" (Benjamin 2001b, 73) —su duelo y sufrimiento— configura el núcleo de la verdad objetiva. La naturaleza se vuelve muda (Benjamin 2001b, 73) porque no hay quien pronuncie su lenguaje. De esta manera, la super-determinación subjetivista conduce a la crisis racional en tanto que "por medio de palabras señala las cosas" (Benjamin 2001b, 62). La atmósfera epistemológica de la modernidad se define, en consecuencia, por la "violencia subjetivista (...) justificada a partir de una teoría del conocimiento antropomórfica" (Vedda 2012, 10). Ya que "es la intrusión de una subjetividad arbitraria, caracterizada como el mal, lo que vuelve a la naturaleza antes objetiva en triste y muda" (Vedda 2012, 9), la objetividad permanece desconocida en tanto que innombrada.

En la obra de Adorno puede advertirse el modo en que se especifica la configuración de esa super-determinación subjetivista, causa del sufrimiento luctuoso como núcleo de la verdad objetiva. Conforme a la exposición de *Dialéctica negativa*, "el sufrimiento es objetividad que pesa sobre el sujeto" (Adorno 2005, 28) merced a la "autarquía del concepto" (Adorno 2005, 23) y su forma. Es decir, el núcleo temporal de la verdad objetiva

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> El desarrollo benjaminiano de la *Gewalt* excede el propósito aquí perseguido. Para un tratamiento específico de este aspecto, cf. https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v24i1.6710





deviene sufriente porque la super-determinación supone la igualación inmediata de pensar e identificar (Adorno 2005, 17). Dado que la razón procede conforme a la lógica de la identidad decanta, necesariamente, en la exclusión del lenguaje objetivo.

¿Cómo? Adorno indica que el proceso de objetivación se mueve a dos tiempos: por un lado, incluye; por otro, expulsa. La razón objetiva todo aquello susceptible de ser incorporado al esquema conceptual de la identidad, mientras que "todo lo que no se adecue a éste, todo lo cualitativamente distinto, recibe el marchamo de la contradicción [Widers-pruchs]" (Adorno 2005, 17). De modo tal que todas las dimensiones de lo real que se adecuen a la forma abstracta y universal del concepto pueden ser elaboradas racionalmente; pero, consecuentemente, las particularidades diferenciales que rehúyen la congruencia con la totalidad implicada en la determinación general del concepto son relegadas a lo irracional. La inclusión de lo identificable y la exclusión de lo contradictorio son, entonces, dos momentos recíprocos de la razón. Pensar supone de suyo no solo conceptualizar lo identificable, sino, en la misma medida, negar lo contradictorio: su proceder "es un «tachar», un «excluir»" (Adorno 2012, 71).

Por lo tanto, el acto de objetivación afianza "el subjetivismo radicalizado" (Adorno 2012, 71) al reforzar "el absolutismo lógico" (Adorno 2012, 71): la primacía del método implica que "lo que no encaja en él aparece al margen como «dato» que espera su puesto y que, si no lo encuentra, es desechado" (Adorno 2012, 47). Así, Adorno muestra que la super-determinación subjetivista señalada por Benjamin opera como "hipostatización de la lógica pura" (Adorno 2012, 71), es decir:

en su ingenuidad respecto a la relación con lo objetivo, la lógica necesariamente se malentiende a sí misma: se atribuye a sí misma, en cuanto forma pura, la rigurosidad que adquiere en el juicio sobre objetos, haciéndose pasar por ontología. (Adorno 2012, 71)

Así entonces, el núcleo temporal de la verdad queda definido por semejante transposición: la objetividad, producida a imagen y semejanza de los esquemas lógicos de la subjetividad super-determinante, se constituye ontológicamente solo como la apariencia de una otredad. El objeto, en cuanto diferencia radical de la subjetividad que pretende conocerlo, es reemplazado por la forma de la subjetividad racional. De esta manera, la razón moderna se muestra como la manifestación del absolutismo subjetivista.

Aún más: Adorno explica que semejante maniobra hipostática sobre el núcleo temporal de la verdad redunda en la configuración de un "concepto residual de la verdad" (Adorno 2012, 71). Conforme a la super-determinación subjetivista, en la modernidad la verdad "aparece como lo que «resta», después de haber sustraído los gastos del proceso



de producción" (Adorno 2012, 71)<sup>5</sup>. La erosión epistemológica de la modernidad, entonces, se vincula a un núcleo temporal de lo verdadero que produce residuos: objetivar es disponer qué se conserva y qué se bota.

El concepto de verdad en cuanto residuo señala la clasificación implicada en el acto ontológico de la super-determinación subjetivista: la razón clasifica la objetividad en dos esferas, la de lo racional-idéntico y la de lo irracional-vestigial. Lo sobrante es desechado en calidad de *quantité négligeable* (Adorno 2005, 19), esto es, cantidad despreciable — accidente, contingencia, error— que demanda un rápido despacho y que, a causa de eso, sufre.

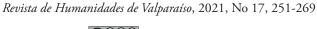
Explicitar los bemoles del concepto residual de la verdad ayuda a comprender no solo la operatividad de la super-determinación subjetivista enunciada por Benjamin, sino, en la misma medida, la alusión al sufrimiento objetivo. La crítica de la razón moderna de Adorno y Benjamin identifica el núcleo temporal de la verdad que en ella opera y determina que su contenido es lo excluido: Benjamin lo nombra como duelo [*Trauer*]; Adorno lo refiere como negatividad. Por eso, otro de los nombres del concepto crítico de verdad es el de "verdad negativa" (Adorno 2013, 334).

El núcleo temporal de la verdad, entonces, está condicionado por la explicitación de la negatividad y el duelo mientras que, en simultáneo, comprender la negatividad demanda la determinación de la configuración histórica de la verdad. Tal concepto de verdad está a la base de la Teoría Crítica y fundamenta las vías epistemológicas que ella explora. El anudamiento de verdad y duelo-negatividad deja al descubierto la confluencia que Benjamin y Adorno disciernen entre la esfera de lo epistemológico y la esfera de lo histórico-político, ya que la concreción de lo verdadero está sujeta a la concreción de la exclusión racional de lo negativo.

#### 3. Sufrimiento e interpretación

A pesar de la diagramación negativa y luctuosa del núcleo temporal de la verdad, la crítica de la razón moderna efectuada por Adorno y Benjamin inquiere la posibilidad de una filosofía venidera<sup>6</sup> actualizadora de la praxis filosofíca<sup>7</sup>. Es decir, aunque el deterioro epistemológico de la modernidad tardía apunta la diagramación residual-negativa de la verdad, la Teoría Crítica benjaminiana y adorniana insiste en la vehiculización de una epistemología, o sea, en la indagación de las vías por las que la razón pueda estrechar lazos con la objetividad sufriente. Claro que, como consecuencia de sus análisis, el desa-

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Problema planteado por Adorno en *La actualidad de la filosofía* (conferencia de 1931).



<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Allí mismo Adorno señala que Hegel y Nietzsche se sustraen del concepto residual de la verdad, pero, salvo estas excepciones, afirma que tal concepto es propiedad común de toda la filosofía burguesa.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Tal como Benjamin desarrolla en Para el programa de una filosofía venidera (texto de 1918).

rrollo de una epistemología crítica toma como punto de partida el contenido sufriente del núcleo temporal de la verdad y entiende que su carácter residual altera la praxis racional. En consecuencia, si Benjamin establece que la objetividad se halla entristecida a causa de su silenciamiento sistemático, Adorno advierte que "la necesidad de prestar voz al sufrimiento es condición de toda verdad" (2005, 28).

La razón de ello se encuentra en el mismo concepto de verdad negativa: la intelección del anverso residual de la identidad es lo suficientemente fuerte para soportar la construcción de otra epistemología. Dicho de otro modo, ya que la racionalidad subjetivista super-determina el carácter lingüístico de los entes condenándolos al duelo de su silenciamiento, el pensamiento puede mostrar tal discontinuidad subjetiva-objetiva y, desde ella, explorar y exponer el núcleo temporal de lo verdadero en cuanto vestigio sufriente, residuo silenciado, verdad negativa. La convergencia del núcleo temporal de la verdad y sufrimiento señala el entramado histórico-epistemológico de negatividad y duelo: desde allí, la Teoría Crítica de Benjamin y Adorno aspira a "rodear" la verdad (Benjamin 2012, 62) sin desconocer la hipóstasis de la surge.

En ese contexto, la epistemología crítica afirma que "de lo que de la verdad se toca mediante conceptos más allá de su abstracto cerco no puede tener ningún otro escenario que lo por él oprimido, despreciado y rechazado" (Adorno 2005, 21). Y es esta, precisamente, la causa por la que Benjamin y Adorno apuntan la efectividad de una epistemología en la forma de cierta interpretación de lo sufriente y enlutado. Retomamos el interrogante planteado al inicio: ¿por qué la crítica de la razón moderna acuñada en el pensamiento benjaminiano y adorniano restituye la interpretación? ¿Cuál es el vínculo triangulado entre el núcleo luctuoso-negativo de la verdad, la esclerosis epistémica del siglo XX y la interpretación efectuada en el marco de la Teoría Crítica?

Para una epistemología capaz de escuchar lo sufriente y dar voz a lo acallado por la super-determinación, la inconmensurabilidad sujeto-objeto representa no solo el límite de la razón moderna, sino aún más y al mismo tiempo, el resquicio desde donde combatir la disposición subjetivista de la razón. Si el núcleo temporal marca una tensión entre lo conocido y lo que conoce, la desavenencia entre la subjetividad y la objetividad se determina como dialéctica. De allí que el límite (la limitación implicada en la inconmensurabilidad moderna sujeto-objeto) sea una instancia no meramente restrictiva, sino más bien transformativa: como explica Benjamin, el límite vuelto contra sí mismo materializa un rito de paso, una experiencia del umbral (2005, 495 [O 2 a, 1]; y "el umbral es una zona (...) el término 'umbralar' [schwellen] implica cambio, transición" (2005, 495 [O 2 a, 1]).

La transformación contenida en la interpretación del sufrimiento no abandona la contradicción sujeto-objeto; por el contrario, merced al concepto de verdad negativa, ensaya una epistemología atravesada por el duelo de la objetividad. Entonces, si se persigue la "libertad para el objeto" (Adorno 2005, 37) cercenada por el concepto (Benjamin 2012, 75), la aproximación crítico-racional a lo verdadero supone el desafío de experimentar lo



no-simultáneo, lo no-idéntico, lo no-dicho. Dirigir la atención al residuo —al fragmento expulsado por la hipóstasis lógica ejecutada por la racionalidad subjetivista— es, precisamente, la tarea de la interpretación en cuanto praxis de la epistemología crítica benjaminiana y adorniana.

En efecto, la Teoría Crítica asume el reto epistemológico de captar aquello que no sigue el ritmo del "continuum pseudológico" (Benjamin 2012, 77) y, de esa manera, busca mostrar el sufrimiento como el núcleo moderno de la verdad. Frente a la tiranía de una racionalidad subjetivista, la interpretación de lo sufriente y desoído asoma como la instancia crítico-dialéctica: crítica, porque el pensar sigue empeñado en relacionarse con la verdad; dialéctica, porque esa verdad es buscada en los fragmentos vestigiales, en los residuos negativos, en las contradicciones. De hecho:

si, en efecto, la representación de la dialéctica tiene un núcleo temporal, (...) entonces esto significa que es esencialmente también una dialéctica de momentos no simultáneos, esto es, que a partir del desarrollo temporal debe entender precisamente también aquello que, si ustedes quieren, no ha mantenido el ritmo del avance histórico. (Adorno 2013, 259)

Esto no significa que la interpretación crítica procure volver a un germen sagrado, profanado más tarde por la razón moderna. Al contrario, la posición epistemológica que se orienta por el núcleo temporal de lo verdadero empuña esa misma racionalidad subjetivista y la vuelve contra sí misma: se propone mostrar que la homogeneidad presupuesta en la lógica identitaria de la razón está, en realidad, repleta de cicatrices. La Teoría Crítica actualiza la posibilidad de una epistemología no solo cuando se apropia del núcleo histórico de lo verdadero, sino, aún más, cuando ese núcleo temporal es mostrado en su condición de verdad negativa. Este es el sentido propio y expreso de la construcción de una teoría del conocimiento enunciada por ambos pensadores: la razón modula su posibilidad de vincularse con la objetividad en la medida en que asume como su materia la historia de las contradicciones desde el punto de vista de aquello que constituye lo verdadero, es decir, desde el punto de vista de lo que sufre.

Si la interpretación crítica persiste en su referencia a la verdad, lo hace solo en la medida que la verdad no puede concebirse ya como algo cosificado. El concepto de verdad negativa ubica la interpretación en el terreno lo acallado. Esto es, aquello destilado racionalmente como vestigio es explicitado en las causas y determinaciones de su constitución sufriente. La interpretación busca mostrar el núcleo temporal de la verdad es la no-verdad; que "falsum index sui et veri" (Adorno 2013, 335) significa que cada fenómeno puede ser interpretado en su incapacidad de subsunción absoluta e inmediata a un concepto positivo que pretende identidad consigo mismo. Se trata de trastocar la praxis racional a partir de la negatividad implicada en la verdad. Pero, ¿qué significa esto?



# 4. Dialéctica de la catástrofe y dislocación del continuum racional

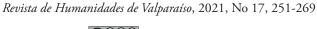
La determinación negativa del núcleo temporal de la verdad abre un horizonte, pues alterar el concepto de verdad supone alterar las expresiones, derivas y despliegues de la racionalidad. Los vericuetos de esta alteración pueden ser indagados leyendo en clave epistemológica la tesis IX de *Sobre el concepto de historia* (Benjamin 2006)<sup>8</sup>. Ya que la identificación de verdad y sufrimiento ofrece el espectáculo trágico de la catástrofe, la mirada estupefacta del *Angelus Novus* (Benjamin 2006, 155) puede ser traspuesta como la mirada filosófica ante el concepto de verdad negativa.

Lo catastrófico, índice del escenario histórico del siglo XX, se materializa también en la infausta producción racional de residuos lógico-ontológicos, condición nuclear de la verdad. La epistemología crítica, por lo tanto, procura mirar como mira el ángel: como un alegorista. El complejo concepto de "alegoría" —determinado por Benjamin en distintos lugares de su obra— se define en relación a los fragmentos expulsados tanto por la lógica del continuo progresivo histórico como por la del continuo subjetivista racional. Según Benjamin, la alegoría expresa una dialéctica: por un lado, presenta "una tendencia regresiva" (Benjamin 2005, 339 [J 57, 3]) en tanto que no se interesa por suprimir lo que se desmorona; por otro lado y al mismo tiempo, presenta "una tendencia progresiva" (Benjamin 2005, 339 [J 57, 3]) según la cual expulsa la apariencia de totalidad de un orden dado.

De esta manera, "lo que es afectado por la intención alegórica queda separado de los contextos de la vida: resulta a la vez destruido y conservado. La alegoría se aferra a las ruinas" (Benjamin 2005, 337 [J 56, 1]) y tal es la dirección de la interpretación formulada en los términos de Benjamin y Adorno. Aunque "bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer los fragmentos" (Benjamin 2006, 155), el pensamiento mira los residuos y busca comprenderlos en su calidad de fragmentos expulsados del territorio de la identidad.

En la medida en que advierte la super-determinación subjetivista de la que surge la quantité négligeable, la epistemología crítica desdobla el propio núcleo de la verdad al advertir la dimensión dialéctica de la catástrofe racional. La interpretación regida por el concepto de verdad luctuosa-negativa hace del límite un umbral porque no se detiene al mostrar las consecuencias de la racionalidad moderna: busca torcer la fuerza de la expulsión contra sí misma. En la tensión irresoluble de potencias centrífugas y centrípetas, la epistemología crítica lee un huracán, aquel ante el que se espanta el *Angelus* y arremolina sus alas. En esa dialéctica condensativa de fuerzas, la interpretación crítica se arroja al poder [Gewalt] de la verdad (Benjamin 2012, 70) y destapa la dialéctica de la catástrofe

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> La indagación benjaminiana de la filosofía de la historia se concibe en estrecha relación con una teoría del conocimiento. En función de nuestro objetivo, aquí nos concentramos en el último elemento.



<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Después de todo, el texto fue concebido como el "armazón teórico" introductorio del *Libro de los Pasajes* articulado en torno a un eje epistémico y otro de orden político. Cf. Reyes Mate 2006, 13-19.

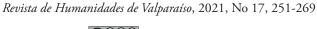
racional. De esa manera, expone que "catástrofe" alude a un suceso que produce mucho daño, pero, no obstante, al mismo tiempo, también refiere un acontecimiento inesperado: la catástrofe indica un hecho desgarrador en el continuo racional, es decir, señala que el sufrimiento es capaz de romper la continuidad lógica.

Así entonces, lo expulsado por la razón subjetivista, lo silenciado por la super-determinación racional, se hace escuchar desde su propia condición de fragmento excluido. Con ello, la epistemología que persigue un restablecimiento de las relaciones entre razón y realidad se alimenta "de la posibilidad, de ningún modo garantizada, de la ruptura de la continuidad a través de una catástrofe dislocadora" (Forster 2014, 378). La línea epistemológica ensayada por Walter Benjamin y Theodor Adorno hace de la catástrofe del sufrimiento, de la verdad en cuanto negatividad y duelo, el programa de una epistemología crítica. Ambos filósofos denuncian la naturaleza catastrófica del despliegue racional de la modernidad, pero sin perder de vista la potencia —emanada de la misma situación catastrófica—mediante la que cada vestigio es capaz de descoyuntar su propia expulsión.

¿A qué alude esto? Si "la redención se aferra a la pequeña grieta en la catástrofe continua" (Benjamin 1992, 205), la interpretación de lo ocluido conduce a la constatación del hecho negativo por antonomasia: el núcleo temporal de lo verdadero no solo manifiesta la movilidad histórica de cada cosa, sino, fundamentalmente, cristaliza el "primado de la historia sobre el ser" (Adorno 2013, 46). El giro copernicano de la epistemología crítica anida, precisamente, en efectuar el vuelco dialéctico mediante el que "la política obtiene el primado sobre la historia" (Benjamin 2005, 294 [K 1, 2]); es decir, en la interpretación dirigida a darle voz al sufrimiento elaborado en la producción de la verdad. Ante la lógica que se hace pasar por ontología, la epistemología crítica interpreta lo expulsado y da así voz al mutismo objetivo. Empero, esa voz silenciada no es expuesta en cuanto "el verdadero ser" objetivo, pues no se trata de reponer una verdad primigenia, mancillada posteriormente por la razón moderna. Al contrario, si la interpretación de la verdad negativa vuelve evidente la cosificación de la objetivación, el ejercicio de una epistemología crítica consiste en luchar contra la cosificación comprendiéndola en su propia necesidad. Por lo tanto, interpretar críticamente es "lo mismo que entender la necesidad histórica de una cosa en todos sus niveles" (Adorno 2013, 49).

El momento transformador implicado en el umbral moderno de la razón no acontece en la suspensión "de" la negatividad de la verdad, sino en la suspensión "en" esa negatividad. La óptica distintiva de la interpretación diagramada por Benjamin y Adorno consiste en sostener su epistemología sobre el hecho histórico determinante de la modernidad: "que no hay objeto que, precisamente en la medida que se nos presenta como objeto de-

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Aunque Adorno enuncia el primado de la *historia* sobre el ser y Benjamin el de la política sobre la *historia*, ambas expresiones apuntan horizontes próximos: Adorno enfatiza que el núcleo temporal de la verdad expresa la movilidad histórica de cada cosa; Benjamin, que la preeminencia política quiere deshacer la inmovilidad de los hechos.





terminado, no contenga en sí mismo también pensar, en sí mismo sujeto" (Adorno 2013, 339) así como no hay totalidad alguna que pueda ser siquiera concebida si no es en su mediación con los fragmentos que expulsa fuera de sí.

Esta perspectiva epistemológica asume el núcleo temporal de la verdad porque no temporiza la verdad meramente, sino que se sumerge en la materia de la historia constitutiva de las esferas subjetiva y objetiva y descubre allí la verdad como catástrofe. Aun así, la interpretación que ambos construyen no intenta limpiar esa verdad de sus jirones catastróficos; al contrario, el empeño se direcciona para embarrar lo catastrófico con su verdad y viceversa. Se trata de aprehender las heridas objetivas en la ejecución de un doble movimiento: primeramente, conocer los fenómenos singulares dentro de la totalidad de la que extraen su sentido (por estar incluidos o expulsados de esta totalidad) al tiempo que, en segundo lugar, esa totalidad, es exhibida como fragmentaria a partir de los residuos que produce. Así entonces, la epistemología crítica de Benjamin y Adorno asesta el carácter problemático de la razón moderna instalándose en la savia misma de esa problematicidad:

El curso de la historia como se presenta bajo el concepto de catástrofe no puede, en realidad, demandar mayor atención a quien reflexiona que el caleidoscopio en la mano de un niño, en el que lo ordenado se derrumba para formar un nuevo orden con cada giro.

Esta imagen está totalmente justificada. Los conceptos de los gobernantes fueron siempre los espejos gracias a los cuales se formó la imagen de un «orden». —El caleidoscopio debe ser destruido. (Benjamin 1992, 177)

#### 5. Verdad negativa v apocatástasis histórica

Contra la super-determinación racional conforme a la lógica de la identidad, la interpretación crítica afirma que "un conocimiento que quiere el contenido quiere la utopía" (Adorno 2005, 62-63). Sin embargo, "lo nuevo es el anhelo de lo nuevo, pero apenas lo nuevo mismo: de esto adolece todo lo nuevo" (Adorno 2004, 50): lo que se presenta como utopía es, necesariamente, algo negativo frente al dictamen de lo idéntico. Es decir, justo porque se opone a lo existente está también sometido a lo existente: la utopía no puede concebirse si no es en relación con aquello a lo que se opone.

"Querer la utopía" significa, entonces, establecer el pensamiento en el núcleo temporal de la verdad con el objetivo de extraer su luto y negatividad; implica asentarse en medio de la catástrofe moderna para torcer su rasgo inesperado, para cepillarla a ella también a contrapelo. El sufrimiento en cuanto materia del núcleo de la verdad manifiesta que "la posibilidad real de la utopía (...) se une en una cumbre extrema con la posibilidad de la catástrofe total" (Adorno 2004, 51). Por lo tanto, la epistemología de Adorno y Benjamin, en la medida en que procura viabilizar un acceso racional a la verdad, demanda un espe-



cífico trabajo con el pliego luctuoso devenido objetividad: apoderarse de esa negatividad como lo "repleto de ahora" (Benjamin 2006, 223) constituye el desafío epistemológico de una racionalidad crítica en el contexto de la modernidad.

Consecuentemente, en el seno de la Teoría Crítica promovida por Theodor Adorno y Walter Benjamin puede vislumbrarse la latencia de una utopía epistemológica: el ensueño epistemológico de la interpretación estriba en abrir con la razón y sus posibilidades aquello expulsado por la razón misma. En ese sentido, "lo urgente para el concepto es aquello a lo que no llega, lo que su mecanismo de abstracción excluye" (Adorno 2005, 19).

En las estrías reveladoras de las tensiones y conflictos que marcan la praxis racional la Teoría Crítica establece una zona de trabajo caracterizada por la puesta en marcha de una interpretación crítica. Frente al proceso moderno de diferenciación racional, ella se empecina en mostrar que la expulsión y el acallamiento implicados en la verdad luctuoso-negativa quiebran la totalidad de la continuidad (lógica u ontológica). Su hilo conductor, entonces, es dado por el sufrimiento de los condenados al silencio de su carácter lingüístico. Obstinarse en el sufrimiento constituye el modo crítico de abrir dialécticamente una instancia distinta a la catástrofe del sufrimiento. Entonces, ¿cómo conducir la catástrofe a lo otro de sí mismo? La razón encauza su posibilidad interpretativa en la tarea de acercar lo ocluido, lo silenciado, lo desechado y, desde este anverso negativo de lo verdadero, hace posible la "apocatástasis de la historia" (Benjamin 2005, 462 [N 1 a, 3]), determinante de la epistemología crítica.

La apocatástasis de la historia constituye, entonces, el anzuelo de la interpretación tal como la formulan Adorno y Benjamin: ella es, concretamente, el gozne mediante el cual la dirección de la tiranía subjetivista es torcida y desviada. Definida como el movimiento de volver a reunir "lo demasiado pronto y lo demasiado tarde, el primer comienzo y la última ruina" (Benjamin 2005, 708 [a 1, 1]), la apocatástasis de la historia constituye la cristalización del anudamiento entre epistemología crítica y modernidad.

¿De qué se trata? Según explica Benjamin, cada época es susceptible de ser distinguida en las dicotomías que la constituyen. Luego, en cada una de esas dicotomías es posible discernir una parte fructífera y una parte infecunda, una parte positiva de una parte ocluida y negativa:

Incluso únicamente podrá perfilarse con claridad el contorno de esta parte positiva si se la contrasta con la negativa. Pero toda negación, por otra parte, vale solo como fondo para perfilar lo vivo, lo positivo. De ahí que tenga decisiva importancia volver a efectuar una división en esta parte negativa y excluida de antemano, de tal modo que con desplazar el ángulo de visión (¡pero no la escala de medida!) salga de nuevo a la luz del día, también aquí, algo positivo y distinto a lo anteriormente señalado. Y así *in infinitum*, hasta que, en una apocatástasis de la historia, todo el pasado haya sido llevado al presente. (Benjamin 2005, 461-462 [N 1 a, 3])



La epistemología adorniana y benjaminiana insiste en la interpretación crítica porque ella es la vía adecuada para ejecutar la apocatástasis sobre los fragmentos expulsados de la verdad: ella modifica la acción racional (es decir, evita reproducir la tiranía subjetivista de la super-determinación) en la medida en que enfatiza la fuerza negativa sobre lo negado para así negar lo afirmado.

Por supuesto que la negatividad no se asume como un peldaño en la larga caminata de una historia universal. La diferencia entre el sujeto y el objeto —diferencia zanjada paradójicamente, dialécticamente, por una rigurosa lógica identitaria— hace de la contradicción entre ambos extremos el "index falsi de la realidad" (Bonnet 2007, 38); es decir, el índice de la deficiencia de la razón moderna. Esta contradicción habilita, entonces, la dialéctica suspendida entre lo cerrado y lo abierto, lo dicho y lo callado, lo idéntico y lo negativo, lo reproductor y lo utópico.

En consecuencia, la faceta transformadora de la negatividad consiste en la suspensión de la mirada alegórica, *i. e.*, la interpretación crítica de lo ocluido sufriente. La relación de una racionalidad con el núcleo temporal de la verdad, entonces, no opera en el pensamiento de Adorno y Benjamin en el sentido de una *adaequatio rei et intellectus*: la construcción de una epistemología crítica no aborda la verdad negativa como acomodándose a sus atributos esenciales. La epistemología actualizada en la forma de una interpretación crítica puede darle voz al sufrimiento en la medida en que advierte no solo los límites de su medio (los límites de la razón moderna), sino, cabalmente, en la medida en que asienta su trabajo en la sustancia histórica configuradora de la modernidad: la negatividad. Frente a ella, no procura super-determinarla. Es decir, no la interpreta con el objetivo de definirla y subsumirla una vez más bajo los universales abstractos producidos por la racionalidad y su lenguaje obliterante. Al contrario, el desafío de efectuar una apocatástasis capaz de apropiarse de la negatividad supone suspender la tendencia determinadora de la racionalidad, accionar su freno de emergencia (Benjamin 2006, 307) y así interrumpir el *continuum* epistemológico que da forma a la modernidad.

#### 6. Conclusiones

Al inicio de nuestro escrito, afirmamos que la epistemología diagramada a dos tiempos por Walter Benjamin y Theodor Adorno extrae su originalidad y su carácter incisivo del particular abordaje del concepto de verdad que ambos realizan. De su crítica de la razón moderna no deducen una oposición a la razón ni una praxis teórica ajena a la esfera racional; más bien, hacen implosionar el concepto de verdad y desde allí extraen la potencia para abrir la posibilidad de una relación racional con la objetividad. Tal vínculo se concreta, como hemos procurado mostrar, atendiendo al núcleo temporal de la verdad; esto es, como interpretación crítica de los residuos emanados del concepto de verdad negativa.



Para fundamentar esta afirmación, en primer lugar, expusimos la modulación del núcleo temporal de la verdad como negatividad y duelo. ¿De qué manera se conjuga la vertiente sufriente como vector definitorio de la modernidad con la dimensión epistemológica de la experiencia? Elucidamos que ambos filósofos explicitan que el sufrimiento deviene el núcleo temporal de lo verdadero debido a la super-determinación subjetivista y la hipóstasis lógica en la que ella se sostiene. Benjamin establece que la racionalidad subjetivista supone la super-determinación de la experiencia desde el punto de vista de la subjetividad; por lo tanto, el duelo adviene como consecuencia del enmudecimiento del carácter lingüístico de los diversos entes. Adorno especifica esa super-determinación acalladora al indicar que se ejecuta según la lógica de la identidad. La función de la identidad la razón moderna expulsa vestigios al terreno de lo irracional e ilógico. La verdad, de carácter residual, es modulada en cuanto verdad negativa. Por eso, la epistemología adorniana y benjaminiana tiene como objetivo dar voz a lo acallado mediante su interpretación.

Luego, nuestro trabajo intentó explicar por qué la verdad residual, productora de fragmentos luctuosos, se vincula con el carácter dialéctico de la catástrofe moderna. Dado que juzgar la decadencia cultural de inicios del siglo XX como algo cerrado supone repetir el juicio del progreso en su réplica invertida, Benjamin y Adorno ensayan un abordaje divergente del estado catastrófico capaz de desdoblar su potencia dislocadora. Esto se sigue de nuestra propuesta de transponer la mirada alegórica del *Angelus Novus* en el ámbito epistemológico. Afirmamos que el concepto de verdad luctuoso-negativa promueve una identificación entre tal ámbito y el sufrimiento ofrecido por el espectáculo trágico de la catástrofe, jurisdicción de la figura angélica. Interpretar sería, entonces, virar la mirada sobre los fragmentos emanados del continuo epistemológico —asegurado él por la lógica de la identidad—.

Ambos filósofos comprenden la catástrofe como la realidad constitutiva de la verdad, por eso procuran reunir los fragmentos expulsados por las propias maniobras de la razón y reordenarlos al estilo de un mosaico: juntando sus añicos para construir una imagen distinta. El tránsito anunciado recae en la suspensión epistemológica en el momento de la negatividad. El pensamiento asentado en la negatividad busca no totalizar el fragmento ni hipostasiar la totalidad, al tiempo que no absolutiza las determinaciones puestas por el sujeto ni eterniza las condiciones bajo las que aparecen los objetos.

Indicamos seguidamente que la interpretación crítica diagrama su especificidad en su asunción del primado de la historia y la política sobre el ser, pues persigue una y otra vez exponer el núcleo temporal de lo verdadero. La epistemología benjaminiana y adorniana se zambulle en el devenir histórico de la razón y, a partir de allí, descubre la verdad como catástrofe. Empero, no busca sobreseer a la verdad de su núcleo de negatividad. Lejos de borrar la historia, la posición epistemológica que se orienta por el núcleo temporal de lo



verdadero empuña las aporías de la racionalidad moderna y las vuelve contra sí mismas: se propone exponer que la homogeneidad presupuesta en la lógica identitaria de la razón está, en realidad, repleta de cicatrices.

Hacer de esas cicatrices las huellas de la razón conduce a la efectuación de la apocatástasis: si se mide en su peso el carácter antagónico sujeto-objeto y se advierte que los vestigios proscritos claman expresión de su sufrimiento, el pensamiento se ve impelido a mostrar la discontinuidad que constituye el anverso oculto del continuo epistemológico garantizado por la super-determinación subjetivista. La Teoría Crítica actualiza la interpretación, entonces, no solo cuando se apropia del referido núcleo histórico de lo verdadero, sino, aún más, cuando ese núcleo temporal es mostrado en su condición de verdad negativa. Así entonces, las filosofías de Benjamin y Adorno persisten en su referencia a la verdad en la medida en que ya no la conciben como algo cosificado, estático, sino como algo vivo y en movimiento: su vitalidad la extrae del lenguaje de los fragmentos desechados.

Dado que lo verdadero ha llegado a confluir con el sufrimiento, el pensamiento de Adorno y Benjamin se detiene no solo en las estructuras históricas determinantes del núcleo temporal de la verdad, sino que, además, el pensamiento de ambos, históricamente modulado, conduce con su propio ritmo a la negatividad incrustada en el devenir y maniobra desde allí la apocatástasis histórica. El concepto de verdad de la Teoría Crítica es un concepto de verdad negativo porque se determina, precisamente, mediante la acción directa de aquello acallado. Esto es, aquello destilado como vestigio fragmentario de la historia es explicitado en las causas y determinaciones de su constitución sufriente. Este es el sentido más riguroso de interpretar lo verdadero en su estricta unión con el sufrimiento: cada uno de los fenómenos es cuestionado en sí mismo y demostrado en su propia no verdad; esto es, en su incapacidad de subsunción absoluta e inmediata a un concepto positivo que pretende identidad consigo mismo. En un mundo de escisiones contradictorias, denunciar la identidad constituye el momento decisivo de la epistemología crítica.

La interpretación emanada de esta perspectiva epistemológica se abre camino tamizando lo verdadero (objeto de la crítica) con el peso de lo anacrónico (contenido en el desandar los fuelles contradictorios de la historia). Obstinarse en el sufrimiento constituye el modo crítico de abrir dialécticamente una instancia distinta a la del sufrimiento. La Teoría Crítica, expresión de una racionalidad que se ha encontrado con la negatividad, entiende que su "método es el rodeo" (Benjamin, 2012, 62) y hace de la interpretación su medio racional. De ese modo, la razón configura en los fragmentos luctuosos el territorio de su trabajo: lo propio de la interpretación crítica en cuanto actualidad de la filosofía consiste en la exposición de la lógica productora de esos fragmentos.



# Referencias bibliográficas

- Adorno, Theodor (1991). Actualidad de la Filosofía. En Th. Adorno, *Actualidad de la filosofía*, pp. 73-102. Barcelona: Paidós.
- Adorno, Theodor (2004). Teoría estética. Madrid: Akal.
- Adorno, Theodor (2005). Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad. Madrid: Akal.
- Adorno, Theodor (2012). Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Tres estudios sobre Hegel. Madrid: Akal.
- Adorno, Theodor (2013). Introducción a la dialéctica. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Adorno, Theodor (2020). Lecciones sobre dialéctica negativa: fragmentos de las lecciones de 1965-1966. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Benjamin, Walter (1992). Zentralpark. En W. Benjamin, *Cuadros de un pensamiento*, pp. 173-218. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Benjamin, Walter (2001a). La enseñanza de lo semejante. En W. Benjamin, *Iluminaciones IV*, pp. 85-89. Madrid: Taurus.
- Benjamin, Walter (2001b). Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos. En W. Benjamin, *Iluminaciones IV*, pp. 59-74. Madrid: Taurus.
- Benjamin, Walter (2001c). Sobre el programa de la filosofía venidera. En W. Benjamin, *Iluminaciones IV*, pp. 75-84. Madrid: Taurus.
- Benjamin, Walter (2005). Libro de los Pasajes. Madrid: Akal.
- Benjamin, Walter (2006). Sobre el concepto de historia. En M. Reyes Mate, *Medianoche en la historia*, pp. 49-302. Madrid: Trotta.
- Benjamin, Walter (2012). Origen del Trauerspiel alemán. Buenos Aires: Gorla.
- Bonnet, Alberto (2007). Antagonismo y diferencia: la dialéctica negativa y el posestructralismo ante la crítica del capitalismo contemporáneo. En J. Holloway, F. Matamoros, S. Tischler (comps.), *Negatividad y revolución. Theodor W. Adorno y la política*, pp. 37-72. Buenos Aires: Herramienta y México: Universidad Autónoma de Puebla.
- Echeverría, Bolívar (2010). Modernidad y blanquitud. México D. F.: Ediciones Era.
- Forster, Ricardo (2014). *La travesía del abismo. Mal y Modernidad en Walter Benjamin.* Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Jameson, Fredric (2004). *Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del pre*sente. Barcelona: Gedisa.
- Reyes Mate, Manuel (1991). Benjamin o el primado de la política sobre la historia. *Isegoria*, 4, 49-73. https://doi.org/10.3989/isegoria.1991.i4.353



- Sontag, Susan (2005). Contra la interpretación. Buenos Aires: Alfaguara.
- Spengler, Oswald (1993). La decadencia de Occidente. Barcelona: Planeta.
- Tiedemann, Rolf (2005). Introducción del editor. En W. Benjamin, *Libro de los Pasajes*, pp. 7-33. Madrid: Akal.
- Vedda, Miguel (2012). Introducción: Melancolía, transitoriedad, utopía. Sobre El origen del Trauerspiel alemán. En W. Benjamin, *Origen del Trauerspiel alemán*, pp. 5-51. Buenos Aires: Gorla.
- Vedda, Miguel (2016). Crisis del lenguaje y ocaso de la experiencia en Walter Benjamin y Siegfried Kracauer. *Constelaciones. Revista De Teoría Crítica*, 6(6), 308-321. http://constelaciones-rtc.net/article/view/871
- Wellmer, Albrecht (2013). *Líneas de fuga de la modernidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana.

Revista de Humanidades de Valparaíso, 2021, No 17, 271-288 DOI: https://doi.org/10.22370/rhv2021iss17pp271-288 Artículos-Miscelánea / Articles

The method Foucault gave us: the Foucauldian toolbox for thinking about philosophical problems in a digital context. Some notes and examples from the 2019 Chilean mobilizations

El método que nos regaló Foucault: la caja de herramientas foucaultiana para pensar problemas filosóficos en un contexto digital. Algunas notas y ejemplos a partir de las movilizaciones chilenas de 2019

Diego Rivera López\*; Nicolás Fuster Sánchez\*\*; Jaime Bassa Mercado\*\*\*

\*Instituto de Sociología, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile
dirivera1@uc.cl

\*\*Centro de Estudios Interdisciplinarios en Teoría Social y Subjetividad (CEI-TESyS), Universidad de Valparaíso, Chile nicolas.fuster@uv.cl

\*\*\*Centro de Estudios Interdisciplinarios en Teoría Social y Subjetividad (CEI-TESyS), Universidad de Valparaíso, Chile jaime.bassa@uv.cl

#### **Abstract**

This paper seeks to highlight the French philosopher Michel Foucault's contributions regarding his analysis of power. In this sense, the text proposes a conceptual transition around the ideas that could have interested the author within a digital context, integrating some notes and examples from the 2019 Chilean mobilizations.

The article has an initial section that exposes genealogy as a way of approaching social reality. Then, it shows the social behaviors anticipation possibilities and their relationship with the information available on the web. Later, it renders an account of the algorithmic governmentality notion as a key to reading it in both normative structure and a political possibility to final state reflections.



Received: 28/08/2020. Final version: 22/01/2021

elSSN 0719-4242 - © 2020 Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso

This article is distributed under the terms of the

Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Internacional License

© CC BY-NC-ND

**Keywords**: Foucault, algorithmic governmentality, political possibility, Chilean mobilization.

#### Resumen

El presente trabajo busca poner de manifiesto los aportes desarrollados por el filósofo francés Michel Foucault respecto de su analítica del poder. En este sentido, el texto propone un tránsito conceptual en torno a las ideas que pudieron haberle interesado al autor con un contexto digital, integrando algunas notas y ejemplos de las movilizaciones de Chile de 2019. El artículo cuenta con un apartado inicial que expone a la genealogía como forma de aproximación a la realidad social. Luego, exhibe las posibilidades de anticipación de conductas sociales y su relación con la información disponible en la web. Después, da cuenta de la noción de gubernamentalidad algorítmica como clave de lectura en tanto estructura normativa y posibilidad política para enunciar reflexiones finales.

**Palabras claves**: Foucault, gubernamentalidad algorítmica, posibilidad política, movilización chilena.

Michel Foucault approaches things in an altogether different way.

Maurice Florence

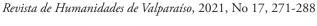
#### 1. Introduction

Outlandish, intellectual, and brilliant. There are probably no adjectives that would reflect Michel Foucault's characteristics. In times when in just one second, 9,304 tweets are sending, 1,044 photographs are uploading to Instagram's digital platform, 88,841 Google searches are doing along with 2.99 million emails<sup>1</sup>, we can speculate on the intellectual interest in participating, tracking and researching the world's interconnected network. We will try to use the Foucauldian toolbox for this purpose by focusing on the elements that might be interesting to him, using as examples the 2019 Chilean mobilization events.

#### 2. Chilean mobilization: a brief account as a context to the discussion

Since October 2019, starting with a group of young female students of Liceo 7 of Providencia, several protesters took the public agenda highlighting Chilean neoliberalism's

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Internet Live Stats (2021). One second on the Internet. https://www.internetlivestats.com/one-second





contradictions. Contrary to macroeconomic expectations and the OECD's discourses, the government's ways in neoliberal Chile were summoned week to week until the point to reunite over a million, just in the capital, protesters against intolerant forms of life.

Suppose we analyze Chile as a study case or example. In that case, we cannot forget that the Chilean economic model results from a capitalist revolution (Klein 2014, 42) that promotes liberty as an axiom. This was not an isolated process, and it is necessary to relate to deployment conditions of neoliberalism in the network world (Boltanski and Chiapello 2017, 24). Nevertheless, considering territorial, symbolic, and historical grounds, their particularities need to be thought. If we do not consider this to any analysis of social and philosophical relations implies two things. The first is to avoid the urgencies of their specificity (because they are not isomorphisms). The second is to discard the resistances that let us think about every subject matter's opacities and ruins. As we know, urgencies and resistances "can only exist in the strategic field of power relations" (Foucault 2018, 24).

In that sense, the Chilean case and its deployment perform and strengthen an institution that supports economic liberalization by an authoritarian substrate. The articulation of a political-juridical culture, with its highest expression in the 1980's Constitution to the receipt of accumulation process and the elimination of contraries ways of life – in death, mutilation or criminalization – is one of the modes that Chilean neoliberalism has operated.

Despite the temptation of considering neoliberal rationality as a relation of the individual with itself (Foucault 2014, 135), with time, environment, future, family, as an enterprise project, the Chilean case can be considered a fissure of social order. Precisely, the articulation of a collective monster (Negri 2008, 48) that aware of their precarious condition tries to politize the present by small sabotages (Lorey 2016, 111). We can not avoid that the relation between neoliberalism and Foucault is not new (Zamora and Behrent 2016; Tello, Fuster 2019). Reference the philosopher to think political alternatives to the present seem automatics, and through this article, we try to contribute to the discussion.

Considering this and the impossibility of developing all the possible arguments of protests in Chile, we decide to focus on how the Foucauldian toolbox would let us think about this process, emphasizing digital elements.

#### 3. The Foucauldian genealogy: a theoretical analysis unavoidable method

Before any theoretical consideration about Foucault, it is necessary to dismantle some of his structures. To speak about his philosophical project is essential to remember that it points directly to the root of what we are and seeks to show the dispersion that lies behind the subject idea. The work, called genealogy in Nietzschean gesture (Foucault 2010, 30-42), is oriented to describe in its historical contingency the power struggles, the knowl-



edge productions, control, and submission procedures that would be behind this subject constitution and the mechanisms that produce subjectivity. It is a history interpretation related to the events field that points to an individual's subjectivation ways objectified and constituted by various power-knowledge *dispositif*.

It should be noted that considering this article is in English, and Foucault wrote mainly in French, we will use the concept of *dispositif* and not the device (Foucault 2014, 69; 2018, 22) or mechanisms (Foucault 2002, 222), often used as translation, to talk about the implications of this concept. We justify this decision based on a *dispositif* that is always concerning something, which is not present in English literal translation (Callewaert 2017, 30).

Backing to the Foucauldian toolbox, it uses the genealogical question, not referring to the power substance or the one(s) who exercise it. Instead, it is directing to things functioning concerning those continuous processes that subject the female / male bodies, forcing us to focus on the mechanisms used to become concrete. In this way, the genealogical power analysis aims to establish "how is that subjects have been gradually, progressively, really and materially constituted through a multiplicity of organisms, forces, energies, materials, desires, thoughts, etc." (Foucault 2019, 145. Authors' translation). The question about power -by its forms, mechanisms, and effects- will also be the subject's question, precisely the question about body objectification and subjectivation ways.

In his genealogical analyses, Foucault showed interest both in the power effects and in those discourses that develop specific ways of telling the truth and that, in this way, seek to provide a basis for certain practices exercise. The study of medicine, prisons, or sexuality can, in a certain way, be interpreted as different approaches to the power issue, but also to the networks that connect it to knowledge. From this perspective, it becomes imperative to understand the triangulation between power, knowledge, and subject.

Firstly, for Foucault, power lacks universal attributes. Its mechanisms and effects can only be described in specific historical contexts. In this regard, the French philosopher found in the term governmentality the possibility of understanding power as a particular type of relationship between men, avoiding falling into reductionisms linked to the superstructure notion (Marxist hypothesis) or the idea of violence, will, or interest as decisive power elements. Governmentality is a crucial area of analysis necessary for any political reflection (Foucault 2008, 108). However, to talk about governmentality, we must assume premises series and ways to approach reality and knowledge. Before this point, we will problematize the power.

In his various approaches to the term, Foucault develops a power conception as a circulating and distributed relationship embedded in the practices and the bodies, interiorized silently and discreetly by several *dispositif* and technologies constituting the subject. In this way it would be more appropriate to speak about micro-powers rather than a power understood as a great superego:



Power must be analyzed as something which circulates instead of something which only functions in the form of a chain. It is never located here or there, never in anybody's hands, never appropriated as a commodity or a piece of wealth. Power is employed and exercise through a net-like organization (...) The individual which authority has constituted is at the same time its vehicle (Foucault 2019, 147).

We understand that power is made evident, both in its practice and in its registration place, in the body. In this way, it is necessary to keep in mind that the subject is not external to power but that the types of different subjects are configuring within various kinds of power and its deployment. For instance, Slavoj Žižek (2011, 324) consider that this problematization let us think and dub the exercise of power and potential freedom.

A second precision to have in mind is to understand how power operates and what its effects are. In this regard, Foucault states that:

What makes power hold good, what makes it accepted, is simply the fact that it does not only weigh on us as a force that says no but that it traverses and produces things; it induces pleasure, forms knowledge, produces discourse. It needs to be considered as a productive network that runs through the whole social body, much more as a negative instance whose function is repression. (2019, 187. Authors' translation)

Therefore, it reflects power concerning formal mechanisms and points to the concrete power functioning: domination techniques and the knowledge *dispositif* produced by and for it. A clear example of the power productive dimension can be found in the normative divisions that allow individuals to objectify and classify. A history of the body's government implies, on the one hand, analyzing the production of this normative complex within the knowledge-power binomial and, on the other hand, describing its effects on the bodies of a society at a given time. We cannot think about the network world (Boltanski and Chiapello 2017, 75) without the impact of signs and symbols deregulated flow that affects subjectivation modes (Berardi 2019, 113), nor can we avoid the Internet as part of such analysis.

If we aim at a regime in which the digital world is part of any theoretical analysis, one could ask, for example, how something that is automatically produced by algorithms would be transformed into a truth regime by being considered "reliable" in itself. In Chile, President Sebastián Piñera quoted a "big data" report as an argument to adduce foreign intervention in the people's protests (Ayala and Ojeda 2019). Also, he related, just based on tweets, K-pop music consumption to riots organization and looting. The reason was to obtain "extraordinarily sophisticated information from analyses with big data technology." However, the discourse has productivity and is also a strange event that can produce political articulations.



It is certainly a strange event: first, because on the one hand it is linked to the gesture of writing or to the articulation of speech, and also on the other hand it opens up to itself a residual existence in the field of a memory, or in the materiality of manuscripts, books, or any other form of recording; secondly, because, like every event, it is unique, yet subject to repetition, transformation, and reactivation; thirdly, because it is linked not only to the situations that provoke it, and to the consequences that it gives rise to, but at the same time, and in accordance with a quite different modality, to the statements that precede and follow it (Foucault 2002, 31).

Therefore, the main thing is to understand that their deployment, the technologies associated with body subjection, and objectification link to the knowledge that serves them as a legitimate argument and the power that makes them operational. Genealogical analysis operates on studying those power practices that make possible specific knowledge development (healthcare register, school evaluation, surveillance data, etc.). Those support normative divisions in charge of individual classification, giving birth to particular and specific subjectivity into a determined historical-social context.

In this sense, the knowledge discourse (which is always a discourse of truth), which supports these normative divisions and these individual's subjection and objectification mechanisms, is a discourse that produces subjectivity. In short, it is a power inherently linked to the knowledge that underpins the design and extension of these technologies: specific knowledge which is born of the will to dominate, in charge of constituting the objects through their classification and disciplining to subsequently make them possible as the discourse describes and explains them.

The need to aestheticize a foreign "enemy" diverted attention. It justified an initial statement by the Chilean government regarding a "war against a powerful and implacable enemy" through the alleged intrinsic reliability of digital data collection. Alternatively, in operational terms, using "big data" as a truth discourse (Beer 2016, 3) and truth regime. From the Foucauldian toolbox, it remembers the suggestion of a concerted study of different power practices like dominance, government, discipline, normalization, and his game of truth (knowledge). As Patxi Lanceros (1996, 109) said, "From the set of knowledge-power arises technologies (that could have institutional character but is not necessary to acquire it) in which subject is constituted from the optic of relations between men [humankind] (individuals and or groups." This is why it is precise, describe and analyze the mechanisms of objectivation and subjectivization of individuals to understand the triangulation that operates between power, knowledge, and subject. This kind of problematization must pay special attention to the effects of truth, which originates from the close connection between knowledge and power in its productivity. For Foucault, this should be read, precisely, with a genealogical strategy.

In this regard, this genealogical work raises the existence of three forms or procedures aimed to control the production of the discourse in our society: prohibition (political,

subversive, etc.), the opposition between reason and madness, and finally, the opposition between true or false (Foucault 1971, 9-12). We must not lose sight that this power is exercised, fundamentally, through the opinion and expert's intervention (an international foreign agency); through institutions development (Chilean National Intelligence Agency, Ministry of Interior and Public Security) the extension of disciplinary technologies. Thus, we see the consolidation of the figures of the data scientist, the engineer, etc. The only legitimate constituted knowledge spokespersons, the only representatives of sound knowledge, are authorized to exercise their practices and intervene in the name of knowledge-power.

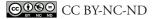
Provided that, the materiality of discourse goes beyond and perform the social order of Chilean neoliberalism as a creative force. In 1981, Friedrich Hayek, invited by the Chilean civic-military dictatorship, said in El Mercurio: "I prefer a liberal dictator to a democratic government without liberalism" (Santa Cruz 1981). More than simples desires, his words anticipated the authoritarian twist of transnational corporative neoliberalism, which was articulated by deploying the global accumulation process. The same political process that let the 26 people in the whole world accumulate the same amount of money that 50% low (Oxfam 2018). In a nutshell, it is not strange that economic liberalism, liberal State, and political authoritarianism were related; this is precisely their mode.

Since all war between states has become criminal with respect to the world order, not only do we now see only limited conflicts, but the very nature of the enemy has changed: the enemy has been domesticated. The liberal State has folded into Empire to such an extent that even when the enemy is identified as a state, a "rogue state" in the cavalier terminology of imperial diplomats, the war waged against it now takes the form of a simple police operation, a matter of in-house management, a law and order initiative (Tiqqun 2011, 90).

#### 4. Predictions and digital information

In this sense, there are several ways in which disciplinary technologies could intervene or not in the name of knowledge-power. We will focus on the capitalism we inhabit technical expansion before problematizing its scope for this reflection purposes. In 1978, Foucault delivered some warnings under the name of *New Internal Order and Social Control*. Although this text does not belong to a book, an intervention in a university, it confirms, between the lines, that governmentality is an analytical category that allows us to understand the changes in political rationality that accompanied the neoliberalism emergence and the advent of a new social order with its respective control *dispositif*.

Among the elements identified, one is vital for this reflection to develop a global information system. In this respect, there is a need for precision: it does not need to orients towards omnipresent and panoptic vigilance but instead seeks the possibility of inter-



vening at a creation or constitution moment of a potential danger to power. According to Foucault, we recall that the passage from liberalism to neoliberalism implied control mechanisms updating. In particular, the need to extend a permanent information system for the State's knowledge about individuals.

A consensus that obviously goes through a whole control system, coercion and incitement that passes through mass media, and that, in a certain way, without power having to intervene by itself, without having to pay, the sometimes, very high cost of power exercising, is going to mean a certain spontaneous regulation that will make order generate itself (...) through its own agents (Foucault 1978).

If we take this idea and compare it with Gilles Deleuze's (2006, 4) diagnosis, who, based on discontinuities identification and new technologies emergence in *Postscript on control societies*, identifies disciplinary mechanisms decline in the transition towards informatics and the processes derived from it. According to the author, an essential element lies in the body concept, since, in this new phase, we can problematize it from signals emission and reception and not only from their "extractions."

Let us imagine the extractions and signals potential in a multimedia exchange platform in social networks. More than fifty years ago, Guy Debord (2000, 24) pointed out that spectacle society socializes through images. In the middle of 2020, and with large databases distributed throughout Silicon Valley, automated and oriented to personalized marketing with increasing analytical productivity (Srnicek 2018, 50-57), one could ask about Foucault's interest problematizing the global interconnected network.

Foucault's surprise would be great if he were to search through the hashtag (#)² for different types of publications available on the web. He would probably be surprised to find out (while searching for #ChileDesperto [Chile woke up] or #ChileanRevolution) that he would have different enunciation possibilities, naturalizing private space expressions like the Internet's as if they were public (Rivera 2018, 90) because of their scope. Concern or perhaps hypothesis ratification satisfaction by observing how computer systems can self-regulate for different purposes.

Regarding "dangers" control and identification, he could say a lot, especially if he decided to investigate political practices associated with Chile's demonstrations. No doubt, Foucault would be amazed to find #ChileDesperto [Chile woke up] on Instagram, for example. Just by carrying out this search, 950,000 immediate results were found, including protests videos, counter-campaigns, torture sequences by police and law enforcement agencies, etc. The algorithm programming would offer digital help. It would personalize the content, even violent images - "under your responsibility"- identifying your interests to project them with geographical criteria and in consumption logic to keep you connected (Rivera 2020, 190). Precisely, creating a kind of personalized fingerprint (Puente

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> A word or phrase preceded by a numeral sign (#) that identifies messages or content on a specific topic.



and Lasén 2016, 31), which can be used for criminal investigations, as in the case of a 16-year-old young man who was associated with Santiago's Metro (subway or underground) burning due to his use of social networks (Matus 2019). This, extending the vigilance in exponential ways (Sadin 2018a, 35).

There are many explanations for this phenomenon, but we allow ourselves to highlight a significant Foucauldian influence. Flavia Costa (2012, 144-147) thinks that disciplinary societies' change to control societies modifies the latter's possibility condition. If it was freedom in disciplinary societies, in control societies, it is information that gives the faculty the power to act at a distance if necessary.

To obtain effective obedience, power no longer requires individualizing and totalizing "face to face" at the same time; it can operate on entire populations through numerical control on "divides" that is, on data banks, figures, identities without depth or significant differences (Costa 2012, 140).

Indeed, information can be displayed, and its scope amplified in the new visual regime that goes with neoliberalism. We can even trace the trajectories and see how they are disputed (Berardi 2007, 114) as symbolic capitals. However, we have not discussed how subjects contribute to information deployment. In neoliberalism, we must state a hegemonic morality that calls for communication and implies permanent personal information and voluntary delivery (Han 2014, 18) through digital platforms. In this manner, we could identify a structural factor in surveillance cameras deployment for security and population vigilance, but also a privacy overexposure as a particular form of socialization (Sarlo 2018, 112), even though it includes, or not, actions that could be considered "criminal" such as barricades use or direct political actions against police officers.

According to Pablo Rodríguez (2019, 49-52), we state that this process has produced a new information episteme. To point out an episteme implies to assume that a set of modifications in the western truth criteria, generating unique discursive formations manifests in the rise of new knowledge that does not have the human being as its center, but that focuses on information. Cybernetics and computing would enter this new form with an exponential increase of available content possibilities thanks to social networks such as Instagram, Twitter, and Facebook. Constituting a new kind of archive but digital, extending possibilities of subjectivation (Tello 2018, 168), and therefore: investigation.

Another process consequence and the one highlighted in this paper is the emergence of a new kind of population: the public.

The public, a key concept in the XVIII century, is the population considered from the point of its opinions, its ways of doing things, its behavior, its habits, its fears, its prejudices, its demands: the whole population susceptible to the education, campaigns, convictions influence (Foucault 2008, 75-77).



The population installation as an analytical category immediately implies a political problem installation meant for processes regularization that could or could not be random. The idea of driving behaviors (Lanceros 1996, 146-148) shows that government procedures will aim to overcome individual resistance to adjust them to standards and seek to generate balances in a logic that calculates risks. It is not the search for a criminal defeat or rehabilitation, but merely a possibilities approach around circumstances. The population, then, represents the power of a sovereign as an end and instrument of any government. In this sense, and thinking about Chile, aestheticizing as a left or close to K-pop music international group responsible for social protests, materializes an internal enemy's logical speech that must be identified, isolated, and defeated.

However, a new type of population existence allows power mechanisms reorganization to exercise government over a specific group with structural heterogeneities. Nevertheless, the power exercise has two faces: totalizing and individualizing. A government of *omnes et singulatim:* each and every one. A government of omnes et singulatim: each and everyone (Costa 2017, 46). In the context of neoliberalism and with information as a condition for government possibility, Costa (2012, 141) points out that the public is multiplying and becoming targets in a commercial key.

# 5. Algorithmic government: a new reading key

Although these reflections allow us to articulate some of Foucault's concepts with the digital problem, in our opinion, they are not capable of providing an element in tension account with the technical rationality that accompanies the use of new technologies. Indeed, it opens a question of new rationality (Rouvroy and Stiegler 2016, 8), moving the original question according to algorithms or technologies as neutral, forgetting that IA eventually recommends something and have a choice to decide for us. In this context, we think that the most exciting proposal made in recent years is algorithmic governmentality. However, before stressing the reading proposal analysis's main dimensions, we will overview the conceptual framework that supports this category.

In this respect, it is necessary to begin by pointing out that, as we propose here, the questions about the form(s) of government and its relationship with technologies are not new, a large part of Michel Foucault's work was built based on societies restructures. The questions' relevance from the economic, social, and cultural spheres would always be adequate to elucidate these issues. So, in this case, the questions will be guided by neoliberalism.

Significantly, when we propose to investigate the changes in social relationships as an emergence and deployment result of new information and communication technologies

- such as recommendation systems, machine learning, or predictive algorithms - we understand that these have a dialogical and procedural character, in which the conflict and its mediations transforms into irreducible analysis dimensions.

Instead of starting the investigation with production and reception logics analysis to look for their overlapping or confrontation relations, we propose to start from the mediations, which are the places where constraints delimit and shape the social materiality and cultural expressiveness (Barbero 1991, 233).

In that same orbit gravitates the epistemic framework that we propose for this reading: semiocapitalism. Precisely, semiocapitalism is a concept worked by Franco Berardi (2018, 38) in which there is a production way, generating an accumulation of material, immaterial and symbolic wealth from the signs production and collection that affect the subjectivation processes and makes discontinuities about the subject concept (Sadin 2018b, 28). It should also be noted that technology, especially the virtual kind, impacts and accelerates this process by producing a cultural change that can explain the relationship between economy and aesthetics. Considering that as we exist, we accumulate data and, therefore, capital.

However, it is necessary to characterize algorithmic governance considering the above arguments. Algorithmic governance is a concept coined by Antoinette Rouvroy and Thomas Berns (2016, 90) that alludes to a (a)normative or (a)political rationality type that relies on the automated collection and extensive database analysis, which can model or anticipate social behavior. On the other hand, Fernanda Bruno (2013, 161-163) calls this same phenomenon "algorithmic individualization," adding the simulation idea in social networks' information delivery. Consequently, from the previous considerations, we can identify Flavia Costa's postulates, who adds that algorithmic governance no longer needs the capacity of agency or reflexivity but only requires the individuals' participation in consumption terms (Costa 2017, 52). This way, a prudent technology user is made who is confronted with proposals and questioned from a personalization designed through binary codes, which promotes a truth regime that is sustained by itself (Rouvroy and Stiegler, 2016, 25).

In the proposed reflection, we have identified the lack of subject characterization that underlies this relationship. As Rouvroy and Stiegler (2016, 7) said, in a digital context, the question worth is "what is the significance of critique?" We find works oriented to the individualization processes, the reason why we consider relieving the Internet as a space where the political possibility condition (Rivera 2018, 111) can be revised in Foucauldian terms.

However, we must account for another theoretical relationship to understand the relationship between technologies, political action, and *dispositif*. As stated, genealogy, a methodological and analytical look that questions the subject's subjectivation modes,



places in constant evidence its character due to political action through theoretical-practical sets. This point is why Foucault focuses on the description of specific technologies that have objectification and subjection function. The author distinguishes four types: production technologies, signs systems, power, and the Self. For this analysis, we will focus on the last two:

Which determine the conduct of individuals and submit them to certain ends or domination, an objectivizing of the subject (...) a certain number of operations on their own bodies and souls, thoughts, conduct, and way of being, so as to transform themselves in order to attain a certain state of happiness, purity, wisdom, perfection, or immortality (Foucault 1988, 18),

respectively. Therefore, each technology is associated with a domination mode.

Referring to the previous exhibition, Foucault (1984, 128) finds in the *dispositif* figure the possibility of strategic articulation between the different pieces of knowledge and the several practices that constitute the technologies—understanding this as a network, or a heterogeneous set that includes discourses, institutions, architectural installations, laws, statements, philosophical and moral propositions, etc., which accounts for the different forms of subjects modeling by the strategic framework virtual *dispositif*. The dispositif is a network that interweaves heterogeneous elements operates as a game in which different discourses position changes make concerning the practices.

In this sense, genealogy takes charge of the different types of *dispositif* critical analysis -understood as a historical network of heterogeneous elements with strategic effects-, destined to objectify different subjects. The urgency to which the device responds -as a clash of forces-, demands a strategy that always operates as a visibility regime, hiding individual bodies and exposing others. It should then be noted that they function following specific objectives aimed at a particular purpose, constituting a space for strategic articulation between power and knowledge.

It is worth deepening these relationships highlighting Bart Cammaerts' proposals (2018, 74-77) that integrate the notion about technologies of the Self to develop ways in which we internalize norms. Likewise, he alludes to this concept to problematize the dispositif series, practices, discourses, knowledge, and tools we use to construct our identities. Cammaerts relates this concept to mediations and names "technologies of self-mediation" to the tools that allow us to build collective identities concerning electronic devices use. Along with or preceding it, he highlights the political potential and assumes that social movements could be self-conscious in the mass identity construction.

One of the elements that best illustrates the self-awareness possibility is the emergence of the so-called "First Line." A self-managed group, which is the defense group of direct action in the mobilizations in Chile. Although social media started calling them that way, they have been appropriating this name week by week.



If we take up the Foucauldian body notion, we can remember that it allows us to enter into ways of life, to problematize the inscription of affections forms around it. Particularly, assuming the body as a registration and rejection territory of the present conditions and a place where the "First line" demonstrators' possible conditions are managed—a body exposed to life mutations but with agency capacity that is per-forming. In methodological terms, a valuable document to approach the social memory deposited in it (Foucault 2018, 15-16). Writing #PrimeraLinea [First Line] in some social networks easily surpasses the 110,000 publications possibilities if you add "Chile" or if the search language is changed. By doing this, the searching potential for traces amplifies to problematize the series of regimes that model them, their breaks, representations, and reinvention possibilities.

The «no» directed to the power is not anymore, the starting point of a dialectic fight against it, it is the opening to a path. Say «no» constitutes a minimal form of resistance. The last one must open a process of creation, of transformation of the situation, with active participation in the process. This is resisting, according to Foucault (Lazzarato 2006, 43).

The possible regimen can not be thought of without a digital context because it opens the possibility to the political event (Lazzarato 2014, 88). Indeed, the change in the order of collective sense, the mutation of collective subjectivity- following this argument-is different in the semiocapital (Berardi 2007, 38). It performs new possibilities of the world, new relations with the economy, considering that social network came from a worldwide corporation, and let the people dispute signs, symbols, and significances as potential new forms of existence. Or, in Tiqqun words:

Look each other in the eyes and say we are starting over. Let everyone know it, as quickly as possible. We are starting over. We are done with passive resistance, inner exile, conflict through subtraction. survival. We are starting over. (Tiqqun 2010, 200)

This process possibly corresponds to the actualization of what we understand for the circulation of power. A power that is invisible but links as a print that comes from everywhere. It would mean that the subjectivation is a strategic challenge, just as a political-epistemological problem (Sir 2019, 53).

However, when talking about identifications and trajectories such as the "First Line" mythification, we cannot ignore these denominations' use collectively, denying individual identities. If we adopt this reflection to the Foucauldian terminology, we find resistance to biopower from direct action to dispute the political possibility conditions from anonymity. In this sense, Bordeleau (2018, 27) says that the anonymity, in a demonstrations



and revolts context with a digital presence, allows exercising sabotage to the massive and visual representation of conventional forms - in a located way- with oneself radical detachment as a subject that seeks to be recognized.

Collective action amplifies its action by the Internet. Self-mediation disputes public agenda, denunciating police violence as a watchdog (Hellmueler and Mellado 2016, 3266), promoting alternative modes of information, appropriation, and counternarratives (Constanza-Chock 2020, 51). Thus, using the Internet as a platform to show when President Piñera went to eat pizza with his grandson in moments when Santiago literally was on fire or identify in social media who shot and mutilate several protesters and a long etcetera.

By contrast, some proposal that considers political imagination is no more extended (Rouvroy and Berns 2016, 13). Self-management of digital platforms as spaces of political discussion or digital like a social pedagogy shown the contrary. Precisely the algorithmic space is the opposite of political articulation but is the space of political articulation for new generations, which naturalizes it as their initial socialization space to perform political action in the public space.

Finally, the self-notion technologies and their relationship with the self-mediation technologies allow us to theorize the interaction between mediations and practices. Replacing politics, generating a new political interpretation framework in which conflict determines reflections and provides an insight into the conditions of political possibility that structure, enhance, and facilitate digital devices. Foucault, once again, contributes to the diagnosis of the present.

#### 6. Final reflections

The layout made in this paper could be synthesized around the contributions made by Foucault regarding his toolbox and present-day conditions. In other words, this fundamental approach contributes to showing how the use of Foucauldian political categories and their respective theoretical articulations manages to address new philosophical problems that emerge in the present-day. We find an example of it on Chile's ongoing protests and the analysis categories that might have interested Foucault.

However, critical reflection on a political event in progress challenges the hypotheses raised by the facts. However, a philosophical exercise of this magnitude could be deepened from the categories integration that allows epistemic complementarity having the ways of life problematization as the horizon.

Finally, it will be our responsibility to think about how our body made us new territory to digital and capitalist accumulation. But the Foucauldian toolbox would help us, again.



# Acknowledgements

Diego Rivera López received financial support for the ANID-PhD Grant of The Program for the Formation of Advanced Human Capital Program, number 2121006. He is also is immensely humbled and grateful to Psychology students from Fundamentos Socioculturales 2019 and 2020 at Universidad de Valparaíso. They were fundamental to these reflections, and this article belongs to them too.

The ANID-Fondecyt Program supported this work by Regular Project Number 1210394 "La precariedad de los derechos sociales y su incidencia en la configuración de las relaciones de poder en la sociedad: una aproximación política como respuesta a la crisis social y a su débil garantía constitucional", (Jaime Bassa, principal researcher), and Initiation Project Number 1117093 "El problema de la hiperfrecuentación en la atención primaria de salud en Chile. Hacia una comprensión del malestar inexplicable" (Nicolás Fuster, principal researcher).

#### References

- Ayala, Leslie, Ojeda, Juan Manuel. (2019). Informe Big Data fue elaborado por la empresa española Alto Data Analytics. *La Tercera*. https://www.latercera.com/nacional/noticia/informe-big-data-fue-elaborado-la-empresa-espanola-alto-data-analytics/957097/. Consulta: 29/12/2020.
- Barbero, Jesús Martín (1991). De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía. México D.F.: Gustavo Gili.
- Beer, David (2016). How should we do the history of Big Data? *Big Data & Society*, *3*(1), 1-10. https://doi.org/10.1177/2053951716646135
- Berardi, Franco (2007). Generación post-alfa: patologías e imaginarios en el semiocapitalismo. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.
- Berardi, Franco (2018). Breathing. Chaos and Poetry. London: MIT Press.
- Berardi, Franco (2019). Futurabilidad. La era de la impotencia y el horizonte de posibilidad. Buenos Aires: Caja Negra.
- Boltanski, Luc, Chiapello, Ève (2017). The new spirit of capitalism. London: Verso.
- Bordeleau, Éric (2018). Foucault anonimato. Buenos Aires: Cactus.
- Bruno, Fernanda (2013). *Máquinas de ver, modos de ser: Vigilância, tecnologia e subjetividade*. Porto Alegre: Sulina.
- Callewaert, Staf (2017). Foucault's concept of dispositif. *Praktiske Grunde: Nordisk tidsskrift for kulturoch samfundsvidenskab*, 1-2, 29-52.



- The method Foucault gave us: the Foucauldian toolbox for thinking about philosophical problems in a digital context...

  Diego Rivera López; Nicolás Fuster Sánchez; Jaime Bassa Mercado
- Cammaerts, Bart (2018). *The Circulation of Anti-Austerity Protest*. London: Palgrave Macmillan.
- Constanza-Chock, Sasha (2020). Design Justice. Community-Led Practices to Build the Worlds We Need. London: The MIT Press.
- Costa, Flavia (2012). Biopolítica informacional. Apuntes sobre las tecnologías de gobierno de los públicos en las sociedades de control. *Espacio Nueva Serie*, 7, 138-153.
- Costa, Flavia (2017). Omnes et singulatim en el nuevo orden informacional. Gubernamentalidad algorítmica y vigilancia genética. *Poliética. Revista de ética y filosofía política*, 5(1), 40-73.https://doi.org/10.23925/poliética.v5i1.36356
- Debord, Guy (2000). La Sociedad del Espectáculo. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, Gilles (2006). Post-scriptum sobre las sociedades de control. *POLIS, Revista académica de la Universidad Bolivariana*, 5(13), 1-5.
- Foucault, Michel (1971). Orders of discourse. *Social Science Information*, 10(2), 7-30. https://doi.org/10.1177/053901847101000201
- Foucault, Michel (1978). Nuevo orden interior y control social. Viejo Topo, 7, 5-7.
- Foucault, Michel (1984). Saber y verdad. Madrid: Piqueta Ediciones.
- Foucault, Michel (1988). *Technologies of the self*. Amherst: The University of Massachusetts Press.
- Foucault, Michel (2002). Archaeology of Knowledge. London: Routledge.
- Foucault, Michel (2008). Security, Territory, Population. Lectures at the Colllège de France 1977-1978. London: Palgrave MacMillan.
- Foucault, Michel (2010). Nietzsche, Freud, Marx. Buenos Aires: La Página.
- Foucault, Michel (2014). *The Birth of Biopolitics. Lectures at the Colllège de France 1978-1979*. New York: Palgrave MacMillian.
- Foucault, Michel (2018). *The History of Sexuality. Volume 1 An introduction*. London: Penguin Random House.
- Foucault, Michel (2019). *Microfísica del poder*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Han, Byung-Chul (2014). El enjambre. Buenos Aires: Herder.
- Hellmueller, Lea, Mellado, Claudia (2016). Watchdogs in Chile and the United States: Comparing the Networks of Sources and Journalistic Role Performances. *International Journal of Communication*, 10, 3261-3280.
- Klein, Naomi (2014). *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*. London: Penguin Random House.



- The method Foucault gave us: the Foucauldian toolbox for thinking about philosophical problems in a digital context...

  Diego Rivera López; Nicolás Fuster Sánchez; Jaime Bassa Mercado
- Lanceros, Patxi (1996). Avatares del hombre. El pensamiento de Michel Foucault. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Puente, Héctor, Lasén, Amparo (2016). *La cultura digital*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya.
- Lazzarato, Maurizio (2006). Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Lazzarato, Maurizio (2014). Experimental Politics. Work, Welfare, and Creativity in the Neoliberal Age. London: The MIT Press.
- Lorey, Isabell (2016). State of Insecurity. Government of the Precarious. London: Verso.
- Matus, Javiera (2019). Detenido por quema de Metro acudió a llamado de facción de Garra Blanca. *La Tercera*. https://www.latercera.com/nacional/noticia/detenido-quema-metro-acudio-llamado-faccion-garra-blanca/892574/. Consulta: 29/12/2020.
- Negri, Antonio (2008). Le monstre politique: Vie nue et puissance. *Multitudes*, *33*(2), 37-52. https://doi.org/10.3917/mult.033.0037
- Oxfam (2018). Reward work, not wealth. Oxford: Oxfam Internacional.
- Rivera, Diego (2018). Internet y su potencial político: hacktivismo en Anonymous Chile (2011-2016). *Revista F@ro*, *I*(31), 86-116.
- Rivera, Diego (2020). Socialización mediante algoritmos. De los sistemas de recomendación a las predicciones. En Andrés Tello (ed.), *Tecnologías, política y Algoritmos en América Latina*, pp. 147-156. Santiago: Cenaltes Ediciones.
- Rodríguez, Pablo (2019). Las palabras en las cosas. Saber, poder y subjetivación entre algoritmos y biomoléculas. Buenos Aires: Cactus.
- Rouvroy, Antoniette, Berns, Thomas (2016). Gubernamentalidad algorítmica y perspectivas de emancipación. ¿La disparidad como condición de individuación a través de la relación? *Adenda filosófica*, 1, 88-116.
- Rouvroy, Antoniette, Stiegler, Bernard (2016). The digital regime of truth: from the algorithmic governmentality to a new rule of law. *Journal La Deleuziana*, 3, 6-29.
- Sadin, Éric (2018a). *La humanidad aumentada. La administración digital del mundo.* Buenos Aires: Caja Negra Editores.
- Sadin, Éric (2018b). La silicolonización del mundo. La irresistible expansión del liberalismo digital. Buenos Aires: Caja Negra.
- Sarlo, Beatriz (2018). *La intimidad pública*. Buenos Aires: Seix Barral.
- Santa Cruz, Lucía (1981). Entrevista a Friedrich von Hayek. *El Mercurio*, 19 de Abril de 1981, 8-9.



- The method Foucault gave us: the Foucauldian toolbox for thinking about philosophical problems in a digital context...

  Diego Rivera López; Nicolás Fuster Sánchez; Jaime Bassa Mercado
- Sir, Hugo (2019). Inclinaciones estratégicas: afectos, resistencias, mapas en movimiento. En Andrés Tello y Nicolás Fuster (eds.), *Subversión Foucault. Usos teórico-políticos*, pp.49-64. Santiago: Metales Pesados.
- Srnicek, Nick (2018). Capitalismo de plataformas. Buenos Aires: Caja Negra.
- Tello, Andrés (2018). *Anarchivismo. Tecnologías políticas del archivo*. Santiago: Ediciones La Cebra.
- Tello, Andrés, Fuster Sánchez, Nicolás (2019). Subversión Foucault. Usos teórico-políticos. Santiago: Metales Pesados.
- Tiqqun (2010). Introduction to Civil War. London: MIT Press.
- Tiqqun (2011). This is not a program. London: MIT Press.
- Zamora, Daniel, Behrent, Michael C. (2016). *Foucault and neoliberalism*. London: Polity Press.
- Žižek, Slavoj (2011). Living in the end times. London: Verso.

# El problema del seguimiento de reglas en Michael Oakeshott

The problem of rule-following in Michael Oakeshott

# Juan Antonio González de Requena Farré

Universidad Austral de Chile jgonzalez@spm.uach.cl

#### Resumen

El papel de las reglas en nuestras prácticas normativas constituye un problema filosófico relevante, asociado principalmente con la filosofía de Wittgenstein, pero al cual Michael Oakeshott también ha tratado de dar respuesta. No en vano, algunos estudiosos han encontrado paralelismos entre sus concepciones de las prácticas humanas y del seguimiento de reglas. A través de una exégesis de la noción y usos de la regla en las obras de Oakeshott, este artículo pretende esclarecer el nexo entre seguimiento de reglas, y autorización normativa. De ese modo, será posible establecer la originalidad y especificidad del aporte de Oakeshott y dirimir la cuestión de las diferencias con la problematización wittgensteiniana del seguimiento de reglas.

**Palabras clave**: prácticas, seguimiento de reglas, normatividad, autoridad, asociación moral.

#### **Abstract**

The role of rules in our normative practices constitutes a relevant philosophical problema, mainly associated with Wittgenstein's philosophy, but to which Michael Oakeshott has also attempted to answer. Not surprisingly, some scholars have found parallels between their conceptions of human practices and rule-following. Through an exegesis of the notion and uses of the rule in Oakeshott's works, this article aims to clarify the link between rule-following and normative authorization. In this way, it will be possible to to decide the originality and specificity of Oakeshott's contribution and settle the question of the differences with the Wittgensteinian problematization of rule-following.



Received: 28/06/2020. Final version: 28/08/2021

elSSN 0719-4242 - © 2020 Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso

This article is distributed under the terms of the

Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Internacional License

© © © © CC BY-NC-ND

**Keywords**: practices, rule-following, normativity, authority, moral association.

#### 1. Introducción

El problema filosófico del seguimiento de reglas parece relativamente contemporáneo (suele asociarse con cierta discusión wittgensteiniana), pero los discursos culturales y conceptualizaciones sociohistóricas centrados en las reglas tienen una larga data. En el discurso filosófico de la modernidad se registraron transformaciones relevantes en el léxico tradicional de las *regulae*, que básicamente se había empleado para referirse a las pautas de construcción y cánones arquitectónicos, las reglas del arte retórico y de la gramática, las reglas generales del derecho o los cánones de la vida religiosa. La moderna valoración intelectual del pensamiento metódico se tradujo en que los pioneros de la nueva ciencia tratasen de asegurar los derroteros de su investigación mediante la declaración de *regulae* para conducir el entendimiento. Las condiciones del pensar metódico, con su exigencia de reglas que pauten la investigación y permitan determinar regularidades estructurales objetivas, fueron proyectadas en el ámbito de los asuntos humanos por parte de las llamadas ciencias sociales, como evidencian las *Reglas* [*regles*] *del método sociológico* de Durkheim (2001).

Con el desarrollo e institucionalización académica de las ciencias sociales en el curso del siglo XX, el léxico de las reglas ocuparía un lugar decisivo en la comprensión del objeto de estudio de estas nuevas disciplinas, aunque las reglas se entendieron de diferentes modos en distintas tradiciones teóricas y metodológicas: como un patrón estandarizado de regulación funcional y cumplimiento de las actividades organizadas, que se expresa en técnicas, hábitos y preceptos dependientes de algún marco normativo (Malinowski 1985, 72-75); como una pauta formal de codificación y transformación estructural que regula los distintos juegos de comunicación cultural (estructuras de parentesco, de comunicación de bienes y servicios, o de mensajes) con independencia de la naturaleza de los participantes (Levi-Strauss 1987, 317-321); o bien como un esquema o estándar compartido de interpretación del sentido y de las expectativas intersubjetivas, que garantiza la inteligibilidad, consistencia, coherencia y la planificación en la comprensión común cotidiana, en tanto que resultado de las interacciones y solidaridades grupales (Garfinkel 2006). En todo caso, en las ciencias sociales contemporáneas también se ha cuestionado el canon de investigación basado en la observación externa desapegada y no comprometida, y se señaló tanto la ambigüedad de la noción de regla como los riesgos de confundir las distintas acepciones de la regla: regularidad objetiva condicionante, norma o principio consciente e intencionalmente producido, o modelos construidos por el investigador (Bourdieu 2000, 68).

También en el pensamiento jurídico contemporáneo se ha reproducido el léxico de las reglas (*rule*), para caracterizar la forma general de la ley y la normatividad del derecho. Esta autocomprensión del derecho como un sistema de reglas responde a la pretensión

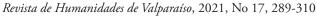


positivista de construir científicamente un campo objetivamente diferenciado y una disciplina autónoma. Se trata de una vocación científica que responde en diferido al llamado de ciertas tendencias jurídicas modernas: la estatalización del derecho (la subsunción del derecho bajo la legislación, en el marco del centralismo político-jurídico del Estado), el absolutismo jurídico (un monismo riguroso de la legalidad, más allá del pluralismo normativo del Antiguo Régimen), el legalismo y la legolatria (el respeto a la forma pura de la ley como emanación del poder político soberano), y la codificación exhaustiva de las leyes en sistemas de normas generales y abstractas (la consagración del Código como forma de sistematización homogénea y simplificada de la legalidad) (Grossi 2008). En ese contexto, el positivismo jurídico contemporáneo ha sostenido que las reglas jurídicas son prescripciones humanas, aunque no se confunden con los imperativos morales y pueden investigarse autónomamente; desde esa perspectiva, el derecho constituiría un sistema cerrado de reglas generales, respaldadas por sanciones y dictadas por una instancia legisladora soberana y autorizada (Hart 1998, 23-32 y 321)<sup>1</sup>. Así pues, el positivismo jurídico considera que el derecho consistiría en un conjunto de reglas válidas que acotan el campo de lo jurídico al sancionar ciertos comportamientos, de manera que solo cabría hablar de obligación si un caso cae bajo la regla válida correspondiente (Dworkin 1989, 65-66).

En la filosofía del derecho contemporánea, la conceptualización de la regla ha insistido frecuentemente en la autonomía normativa interna, de modo que autores como Raz han caracterizado las reglas prácticas como un tipo de razón opaca, independiente del contenido y autónoma, ya que no dependen de la deseabilidad o el valor de las acciones que justifican, sino de consideraciones normativas independientes; así pues, las reglas jurídicas serían razones protegidas válidas en la medida en que excluyen la acción por otras razones que la autonomía normativa de la regla (Raz 2013, 213-228). Desde una perspectiva decisional, Schauer (2004) ha caracterizado las reglas prescriptivas como razones para actuar, normativamente obligatorias, que exhiben cierta apertura y maleabilidad (ya que sus generalizaciones no siempre incluyen todos los casos y, a veces, incluyen más de lo debido), así como pueden arrojar resultados subóptimos respecto a la decisión particularista; además, la reglas se atrincherarían como generalizaciones y aportan justificaciones independientes de las razones subyacentes. En suma, el léxico de las reglas ha enmarcado gran parte del pensamiento jurídico contemporáneo, hasta el punto de introducir una visión del derecho *sub specie regulae*.

Ahora bien, en el panorama del pensamiento contemporáneo hallamos una posición filosófica en que convergen la problemática epistemológica del lugar de las reglas en la comprensión humana y, por otra parte, la problemática jurídica del papel de las reglas en la conformación del ordenamiento social y del Estado de derecho, a saber: la reflexión filosófica de Michael Oakeshott. Aunque la propuesta de Oakeshott posee un notable

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Como se apreciará en este trabajo, hay notables afinidades en el tratamiento de las reglas legales por parte de Oakeshott y Hart.



potencial filosófico para concebir el problema del seguimiento de reglas de un modo más comprehensivo e integral, cabría pensar que no se han explorado en profundidad los aportes del pensador británico a una posible filosofía de las reglas. Pese a los esbozos de un abordaje de estas problemáticas en la bibliografía sobre Oakeshott, resulta preciso investigar más acuciosamente el modo en que su pensamiento permitiría replantear el problema del seguimiento de reglas. En este trabajo nos proponemos un suministrar una reconstrucción histórico-conceptual de los desplazamientos del vocabulario de las reglas en el pensamiento de Oakeshott. Adicionalmente, —si bien no se pueden establecer influencias históricas, sino solo semejanzas intelectuales— en la segunda parte de este trabajo pretendemos remarcar la especificidad de la comprensión de las normas en Oakeshott mediante la comparación entre las perspectivas de Wittgenstein y Oakeshott en torno a la normatividad y el seguimiento de reglas.

La reflexión de Oakeshott representa un esfuerzo sistemático —que aúna la elucidación filosófica incondicional de las presuposiciones y la interpretación histórica circunstancial de los supuestos— para comprender los conceptos básicos que empleamos al pensar la actividad humana y la vida política (Nardin 2001, 4-14); en esa medida, nuestra propuesta de reconstrucción de la conceptualización de las reglas en el filósofo británico no fuerza su estilo intelectual. Además del interés teórico y bibliográfico inherente que pueda tener una obra capital del pensamiento contemporáneo como la de Oakeshott, la investigación de la problemática de las reglas constituye un relevante foco de reflexión transdisciplinaria, y hay un interés filosófico sustantivo de la problematización de las reglas en Oakeshott: frente a la crisis de legitimación del Estado de derecho, a la extensión de la razón instrumental y a la sequía normativa del discurso de las ciencias sociales, la filosofía política de Oakeshott involucra un decidido compromiso con la normatividad y autoridad de las reglas de la civilidad, pero también con el papel de las reglas en nuestra autocomprensión práctica cotidiana. En tiempos de desregulación generalizada y de estetización de la anomia, la autocomprensión normativa de la asociación civil hace razonable una nueva reflexión sobre el seguimiento de reglas en la vida pública.

# 2. El lenguaje de las reglas en Oakeshott

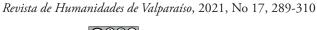
Aunque el recurso al léxico de las reglas para llevar a cabo la articulación de la autocomprensión humana y el ordenamiento de la convivencia política constituye una apuesta
crucial de la obra *On human conduct* (Oakeshott 2003), no siempre estuvo presente en
la reflexión filosófica de Oakeshott. En ese sentido, la obra *Experience and its modes*(Oakeshott 1966) no concebía el razonamiento práctico y la acción moral como un asunto
relacionado con el seguimiento, aplicación u observancia de alguna regla. Bajo la influencia del idealismo británico —la concepción monista u holista de la comprensión humana,
la preferencia por la explicación histórica, la denegación de una realidad independiente de
la experiencia, la concepción coherentista de la verdad o la diferenciación de las modali-



dades de experiencia—, Oakeshott trataba de dar cuenta de la experiencia humana en un marco neohegeliano, y asumía que la experiencia solo logra concebirse cabal y plenamente cuando se aprehende como una totalidad concreta y coherente, esto es filosóficamente<sup>2</sup>. Según Oakeshott, solo el pensamiento filosófico se tomaría en serio la superación de los confinamientos abstractos y unilaterales de la experiencia bajo los marcos intelectuales y modos de ideación de la ciencia, la historia o la práctica, que no consiguen agotar la totalidad concreta de la realidad. Desde esa perspectiva, cada modo de pensamiento constituye un mundo de experiencia acotado, y no es posible extrapolar las consideraciones y principios de homogeneidad de un ámbito a otro, sin incurrir en una falacia de ignoratio elenchi y, por ende, en la irrelevancia. Por ejemplo, el pensamiento histórico se torna irrelevante cuando intenta concebir la singularidad de los acontecimientos históricos como instancias de leves generales o aplicaciones de alguna regla, como ocurre en algunas modalidades desafortunadas de filosofía de la historia que conciben leyes históricas generales por analogía con el pensamiento científico (limitado también a la consideración de generalizaciones hipotéticas que no agotan la realidad concreta) (Oakeshott 1966, 154). Desde la perspectiva de Oakeshott, también constituye un malentendido cierta representación práctica de la experiencia como si nuestras acciones estuviesen determinadas por reglas generales; en ese sentido, resultaría autocontradictoria y aberrante la concepción de la experiencia práctica como una simple aplicación de algún sistema de reglas o principios preexistentes, comparables a órdenes o consejos. Para Oakeshott (1966, 301), en el momento en que se asimilase la vida moral a la observancia de reglas, se perdería la característica distintiva de la experiencia práctica; es más, en Experience and its modes parece afirmarse cierta incompatibilidad entre la vida moral y la ley, entre la casuística y la sensibilidad moral.

Tampoco en *Rationalism in politics and other essays* (Oakeshott 1964), Oakeshott privilegia consistentemente el léxico de las reglas para dar cuenta de la autocomprensión humana y de la condición civil. De hecho, en el ensayo "Rationalism in politics" contenido en ese libro, las reglas se asocian a la formulación del conocimiento técnico, más que al saber práctico (que no puede formularse en reglas) o, incluso, al conocimiento científico (para el cual no bastan algunas reglas de observación y verificación). La actividad práctica no se dejaría reducir a la aplicación mecánica de un libreto de reglas técnicas, pues solo se adquiere mediante la participación en una forma tradicional de hacer las cosas y a través del contacto con quienes dominan ese idioma de actividad (Oakeshott 1964, 7-13). Del mismo modo, en varios ensayos de *Rationalism in politics and other essays*, se sostiene que los hábitos de conducta no se adquieren mediante la aplicación de reglas y preceptos, sino al vivir como la gente que se comporta habitualmente de cierta manera, en la medida en que comparte un idioma moral natal; por eso, solo se puede hablar fluidamente cuando nos olvidamos de las reglas del lenguaje. En otros ensayos del libro

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Sobre los supuestos filosóficos del idealismo británico, véase Boucher y Vincent (2012, 38-42).



como "The tower of Babel" y "Rational conduct", Oakeshott reitera que la actividad humana no se deduce de principios premeditados ni de sistemas de reglas a priori, pues toda regla y principio sería tan solo una abreviatura abstracta de la actividad en que estamos situacionalmente involucrados; simplemente, compartimos cierto idioma de actividad y sus flujos de simpatía, de tal manera que participamos en una comprensión prácticamente adquirida y asumimos cierta fidelidad inmanente al despliegue de una actividad concreta. Así pues, la racionalidad de nuestras prácticas consistiría en la fidelidad a un idioma de actividad heredado —adquirido a través de la práctica—, el cual nos permite actuar apropiadamente según las circunstancias. Las tradiciones constituirían el modelo inherente a toda actividad humana; conformarían su coherencia sustancial y orientarían su flujo de simpatía, pero nunca bajo reglas abstractas, premeditadamente impuestas, sino mediante el ejercicio de habilidades adquiridas en tanto que hábitos familiares. Oakeshott (1964, 59-66 y 97-110) considera que las tradiciones compartidas de actividad se caracterizan por su elasticidad y su adaptabilidad a los matices de la situación, más que por su fijeza y rigidez; se conservan en el cambio habitual, como la frágil continuidad interna que estabiliza el devenir de los asuntos humanos. En ese sentido, Oakeshott (1964, 66-70) cuestiona la autocomprensión alternativa de la vida moral como aplicación reflexiva de criterios morales, ya sea a través de la búsqueda autoconsciente de ideales morales, ya sea como la observancia reflexiva de reglas y la interpretación casuística de las situaciones concretas en que se habría de aplicar la regla abstracta.

A pesar de lo que sostienen algunos intérpretes, Oakeshott no defiende unilateralmente la moralidad basada en los hábitos y flujos de simpatía, sino que pretende discernir filosóficamente dos formas ideales de la vida moral que en nuestras sociedades están inevitablemente entremezcladas, sin que resulte recomendable forzar alguno de estos ideales extremos: el del puro hábito o el de la reflexión pura (Oakeshott 1964, 59-70). De hecho, en algunos ensayos relacionados con la realización política de la actividad humana, Oakeshott parece reivindicar la importancia del reconocimiento de reglas en la conducción de la vida en común. En el ensayo "The political economy of freedom" contenido en Rationalism in politics and other essays, Oakeshott argumenta que el gobierno de la ley y la libertad política se sostienen en reglas establecidas, fijas y conocidas, que vinculan a gobernantes y gobernados, y limitan el empleo del poder (1964, 40-43). Otro ensayo del mismo libro, "On being conservative", destaca la importancia de las reglas para el gobierno de la ley; y es que, al establecer reglas generales en lugar de planes sustantivos de búsqueda de la verdad o la perfección, se dispone de arreglos fijos y familiares para que la gente tenga expectativas, pueda ordenar sus preferencias y evitar conflictos, y así persiga sus metas de modo opcional y reflexivo (Oakeshott 1964, 182-194).

En las conferencias de Harvard de 1958, publicadas póstumamente bajo el título *Moral y política en la Europa moderna* (Oakeshott 2008), se puede reconocer cierto énfasis o viraje kantiano en la reivindicación por parte de Oakeshott de las reglas como condiciones de la asociación moral no instrumental. Según el pensador británico, Kant habría



formulado una versión genuinamente filosófica de la teoría política del individualismo. En términos generales, la política del individualismo expresaría cierta disposición moral de los individuos a autodeterminarse y escoger autónomamente; asume una concepción de la actividad de gobernar como la legislación autorizada, la administración de las reglas auténticas de la ley, el arbitraje legal y la armonización de los intereses individuales en un sistema de derechos comunes y con las condiciones asociadas al gobierno de la ley, que no sería una simple salvaguarda instrumental de los intereses sustantivos de los individuos. Para Oakeshott, la versión kantiana presupone el reconocimiento de la autonomía humana como irrenunciable disposición a autodeterminarse que ha de ser valorada en todo ser humano; además, Kant introduciría una concepción de la sociedad civil en tanto que asociación entre individuos que reconocen reglas externas no instrumentales a los intereses sustantivos individuales e iguales para todos, y así se obligan a respetar las condiciones constitutivas de su autoconducción. Frente a las asociaciones de tipo empresarial, que procuran instrumentalmente satisfacciones sustantivas o alguna concepción de un bien común, la asociación civil no tendría otro fin sino el reconocimiento de las condiciones formales de las reglas de la ley, sin las cuales no es posible la igual autonomía personal. En esa perspectiva kantiana, las reglas autorizadas son un presupuesto de la autonomía moral y de la asociación civil (Oakeshott 2008, 104-109).

En el ensayo "El aprendizaje y la enseñanza" (incluido en Oakeshott 2009), Oakeshott aborda la dimensión instruccional de las reglas, y se pegunta por el papel que desempeñan los distintos tipos de reglas en el conocimiento y en la enseñanza. El aprendizaje humano consistiría en un tipo de actividad inteligente y autónoma en virtud de la cual nos iniciamos en el conocimiento de toda una herencia de logros significativos, capacidades y modos de pensar. Oakeshott asocia el conocimiento humano no solo a lo que sabemos, sino a las capacidades que desplegamos al comprender o hacer algo con lo que sabemos; como conjunto de capacidades, el conocimiento involucra tanto información como juicio o discernimiento e, incluso, la expresión de un estilo propio. Los datos y hechos que conforman el componente informativo de nuestro saber resultan importantes porque aportarían reglas relacionadas con capacidades: en algunos casos, las reglas se dan a través de informaciones que se han de conocer para actuar (como en el caso de una fórmula química o una receta de cocina); en otros casos, las reglas aportan criterios (cierta gramática presupuesta en el uso de un idioma) para saber si una acción se realiza de modo correcto y detectar errores, aunque no resulte imprescindible conocerlas; también contamos con otro tipo de regla que suministra los principios explicativos o la lógica subvacente para dar cuenta de una acción y sus pautas, aun cuando no sea conocimiento constitutivo de la acción ni de sus criterios de desempeño (Oakeshott 2009, 68-79).

En todo caso, Oakeshott considera que el contenido informativo del conocimiento, así como el repertorio de reglas que expresan lo que sabemos y nuestras capacidades (incluso si no siempre las seguimos expresamente), no agota el aspecto implícito o tácito de lo que sabemos. El saber cómo, es decir, el discernimiento o juicio que nos permite actuar y



comprender circunstancialmente, no se reduce al saber qué informacional. Según Oakeshott, las reglas generales (las cuales se limitan a marcar una disyuntiva de acción) solo nos capacitan para una explicación parcial e imperfecta de lo que hacemos, pues resulta necesario el juicio no codificable en reglas y la capacidad de interpretar y seleccionar actuaciones cuando no hay reglas precisas. Por otro lado, la concreción singular de nuestras capacidades se expresa como un estilo propio para hablar el idioma de alguna actividad humana, explorando opcionalmente los espacios de libertad que dejan las reglas. Esta importancia del discernimiento y del estilo personal no rige únicamente en las relaciones prácticas, en la medida en que las reglas morales y legales o las máximas prudenciales no agotan nuestra comprensión práctica; también en el caso de los lenguajes de la ciencia, la filosofía, la historia o el arte se presuponen reglas de comprensión, pero solo se puede hablar competentemente esos idiomas si somos capaces de expresarnos significativamente de un modo no determinado por las reglas. Por eso, la educación no puede limitarse a la instrucción informativa y al aspecto instruccional de las reglas: pasa por la transmisión de discernimiento o la capacidad de pensar personalmente y adquirir un estilo, sin el cual no hay conocimiento humano logrado (Oakeshott 2009, 80-91).

El léxico de las reglas vuelve a desempeñar un papel fundamental en los dos primeros ensayos que componen *On human conduct* (Oakeshott 2003). El primer ensayo del libro, "On the theoretical understanding of human conduct", asocia la comprensión humana a una indagación sin fin, en que todo entendimiento de la actividad inter homines resulta condicional a alguna plataforma de comprensión y remite a cierta práctica, esto es, a conjuntos de reglas, usos y consideraciones que, al ser empleados más que aplicados, califican adverbialmente las elecciones y acciones de los agentes. Nuestra comprensión de los acontecimientos tendría lugar en términos de un reconocimiento de caracteres o tipos ideales compuestos de características ideales, y existirían distintas plataformas de comprensión condicional que permiten relacionar los acontecimientos a través de sus rasgos comunes o circunstancias, al formular teoremas o leyes como presupuestos explicativos. En ese sentido, la filosofía se perfila como una aventura intelectual incondicional que explora el carácter condicional de los presupuestos de nuestra comprensión. Oakeshott distingue dos categorías de acontecimientos: por un lado, los procesos que presuponen algún tipo de regularidad, condición causal o ley explicativa (por ejemplo, los teoremas de la mecánica), y, por otro lado, aquellos acontecimientos que exhiben autocomprensión y constituyen la respuesta inteligente de un agente reflexivo, libre y persuasivo, frente a su situación comprendida mediante la participación en alguna práctica humana. Cada práctica humana "puede identificarse como un conjunto de consideraciones, maneras, usos, observancias, costumbres, estándares, máximas canónicas, principios, reglas y oficios, que especifican procedimientos convenientes o denotan obligaciones o deberes que se relacionan con acciones y enunciados humanos" (Oakeshott 2003, 55).

En la práctica moral, que nos permite interactuar con otros agentes, autoexplorarnos y escenificarnos, pueden reconocerse construcciones familiares o reglas de comportamien-



to que compendian las condiciones de deseabilidad y especifican obligaciones; se trata de abreviaturas abstractas de las consideraciones de la práctica y estipulan condiciones generales para escoger, pero no pueden determinar rígidamente lo que ha de hacerse. En ese sentido, el repertorio de reglas que constituye una práctica se asemeja a un lenguaje natal coloquial o idioma vernáculo, cuya gramática se emplea y actualiza cotidianamente, sin posible identificación con la demostración de teoremas, la aplicación abstracta de preceptos generales o la prescripción de actuaciones sustantivas. Estamos, pues, ante una versión más elaborada de las intimaciones o sugerencias de la tradición, a que Oakeshott apelaba en obras anteriores como guía legítima de la actividad humana. Por eso, Oakeshott insiste nuevamente en que la comprensión de una práctica y las artes de la acción humana no se reducen al seguimiento de un libro de reglas que prescriban actuaciones determinadas, sino que presuponen el dominio práctico tácito de la gramática de nuestro lenguaje moral; esto es, involucran el empleo de sus recursos y condiciones contingentes, así como el reconocimiento de la autoridad y utilidad de sus reglas idiomáticas (Oakeshott 2003, 60-68).

El segundo ensayo contenido en *On human conduct*, titulado "On the civil condition", caracteriza la relación de civilidad como un tipo de vinculación distinta de la satisfacción de deseos personales o necesidades compartidas, en la medida en que se trata de una relación en términos de reglas no instrumentales de conducta, que no prescriben acciones sustantivas, sino condiciones a suscribir cuando se actúa y escoge. Oakeshott retoma el planteamiento de que las prácticas son solo condiciones comprendidas y suscritas (usos y costumbres, máximas generales o bien reglas) que califican las actuaciones, pero no determinan ejecuciones o patrones de comportamiento; como expresiones de actividad inteligente pueden reglamentarse, pero sus reglas siempre son reinventadas al emplearlas, del mismo modo que un lenguaje solo se aprende y comprende al usarlo significativamente e inventar enunciados. Oakeshott indaga la comprensión de la interacción humana en el lenguaje moral natal aportado por una práctica y la articula con la relación de civilidad, en tanto que asociación moral no instrumental, exclusivamente formulada en términos de las reglas y normas legales que preservan la libertad de los agentes. Desde esa perspectiva, las reglas que sustentan la relación de civilidad se diferencian de los procedimientos e instrucciones de una asociación empresarial, que persigue instrumentalmente algún bien sustantivo; pero también se distinguen de las reglas de un juego, que presupone algún tipo de acuerdo y compromiso común entre los jugadores. Las reglas de la civilidad permiten que perdure la asociación civil entre aquellos agentes que no comparten una meta común o un compromiso compartido, e incorporan un tipo de obligación civil sustentada únicamente en el reconocimiento de las reglas como reglas, es decir, en el reconocimiento de su autoridad, más que en la simple aprobación de las condiciones normativas.

En *On human conduct*, particularmente en el ensayo "On the civil condition", encontramos una caracterización general de las reglas que dan forma a las prácticas humanas como un idioma moral vernáculo: las reglas especifican condiciones adverbiales com-



prendidas que se han de suscribir y observar al escoger; tienen forma normativa y presuponen el reconocimiento de la autoridad; no son consejos u órdenes circunstanciales ni directrices administrativas; no son argumentos para justificar teóricamente o predecir empíricamente acciones o comportamientos regulares, pues solo apelan a la suscripción y reconocimiento de ciertas condiciones normativas; determinan una jurisdicción, pero no interpelan a alguien en particular; se trata de prescripciones permanentes que no se agotan en una actuación determinada; no imponen acciones o enunciaciones específicas, sino que estipulan condiciones que han de ser reconocidas; además, las reglas cobran sentido en el contexto de alguna práctica, o sea, de un conjunto de condiciones comprendidas y un lenguaje propio, y no requieren la aprobación o desaprobación de sus condiciones ni el cálculo de sus consecuencias (Oakeshott 2003,124-127).

Posteriormente, en el ensayo "El concepto de rule of law" (incluido en Oakeshott 2013), se presentarían de nuevo los postulados del Estado de derecho y se reiteraría la caracterización de ese modo ideal de asociación moral implicado en las prácticas y relaciones humanas que tienen por única condición las reglas reconocidas como leyes auténticas y autorizadas. Oakeshott insiste en que las reglas de la ley no son leyes de la naturaleza o regularidades con capacidad explicativa y predictiva: se trata de artefactos e invenciones que declaran las condiciones reconocidas y no instrumentales de cierto tipo de relación humana, distinta de la asociación transaccional (que persigue la utilidad mutua y consecuencias sustantivas) y de las asociaciones comunitarias (que promueven una meta sustantiva común, como necesidades, deseos o intereses colectivos). Oakeshott se sirve de la analogía del juego, para aclarar el tipo de relación procedimental y no instrumental de las asociaciones morales basadas exclusivamente en el reconocimiento de reglas: en el juego, aparte de los preceptos estratégicos y prescripciones instrumentales para ganar la partida, se presuponen ciertas reglas que solo formulan ciertas condiciones formales implicadas en el reconocimiento del propio juego; no son pautas para ejercer el poder ni para obtener ventaja de los competidores, pues solo son las condiciones arbitrarias de participación en una actividad autónoma; no dan órdenes específicas ni determinan actuaciones sustantivas, sino solo declaran las obligaciones recíprocas constitutivas del juego; en ese sentido, se crearon mediante la deliberación, resultan modificables y no requieren la consulta permanente de un manual de instrucciones. No obstante, las reglas de un juego se caracterizan por una ambivalencia que no se da en una asociación exclusivamente moral: "exhiben el carácter dual de todas las reglas genuinas: pueden ser consideradas en función de su autenticidad o en función de las condiciones que prescriben" (Oakeshott 2013, 126).

Como se argumenta en "El concepto de *rule of law*" (Oakeshott 2013), las reglas auténticas no son como las máximas, instrucciones o consejos, pues no emplean un lenguaje prudencial relativo a las consecuencias sustantivas de las acciones y a su conveniencia. Al tener una jurisdicción no restringida a ciertos actores y ocasiones (pues solo prescriben condiciones formales para cualquier actuación), tampoco son como las órdenes dirigidas a personas específicas para que respondan obedeciendo; la validez de las reglas se aso-



cia al reconocimiento de su autenticidad o autoridad, y no a la sujeción a una orden y al poder sancionador. Por otra parte, las reglas auténticas no constituirían simples criterios o estándares para establecer lo correcto y lo incorrecto, lo aprobable y lo desaprobado, ya que solo prescriben condiciones formales reconocidas y obligaciones autorizadas para nuestras actuaciones autónomas. Ahora bien, según Oakeshott, el modelo ideal de una asociación moral, sustentada exclusivamente en el reconocimiento de reglas, aún resulta ambivalente, ya que no diferencia la autenticidad de la regla (su legalidad) y, por otro lado, su rectitud o justicia. Esa ambigüedad solo se resolvería bajo el gobierno de la ley y en el Estado de derecho, cuando se distinguen las funciones del legislador soberano (capaz de promulgar leyes autorizadas) y el dictamen judicial de los tribunales (que hacen justicia en términos de verificar, bajo ciertas condiciones procesales formales, el cumplimiento o incumplimiento de obligaciones legales auténticas en el caso de acciones o enunciaciones contingentes). En ese marco de la *rule of law*, las reglas de la ley solo expresan "prescripciones inevitablemente indeterminadas de obligaciones adverbiales de naturaleza general" (Oakeshott 2013, 140).

Los especialistas en Oakeshott concuerdan en la relevancia de las reglas no instrumentales para las prácticas morales de una asociación civil. Por ejemplo, Paul Franco (1990) considera que, en On human conduct, la asociación civil no se confunde con una práctica instrumental basada en algún propósito sustantivo, ya que constituye una relación formal o práctica moral, con la particularidad de que es un tipo de asociación moral completamente constituida y articulada por reglas. Ahora bien, las reglas reconocidas en la asociación civil no serían simples compendios o códigos, pues se trata de un lenguaje de reglas hablado como una tradición viviente y una práctica moral. Las reglas auténticas que harían posible la asociación civil como relación en términos no instrumentales se caracterizarían por constituir enunciados autorizados y no teoremas; no son enunciados argumentativos demostrables, y su validez no depende de su razonabilidad o aprobación. Además, las reglas no se asimilarían a órdenes específicas, ya que tienen una forma abstracta y una jurisdicción general. Por otra parte, las reglas no prescriben enunciados sustantivos, sino solo consideraciones formales o de procedimiento, que han de suscribirse al actuar autónomamente. Por último, las reglas auténticas resultarían reconocidas en términos del respeto de las obligaciones y de su autoridad, pero no en virtud de las consecuencias de obedecerlas o no. Desde esa perspectiva, concluye Franco, los ciudadanos vinculados por la asociación civil solo se relacionan en términos del reconocimiento de reglas auténticas autorizadas (Franco 1990, 182-185).

Especialistas como Terry Nardin (2001) también reconocen en la obra de Oakeshott un intento filosófico de distinguir la forma de relación humana propia de la civilidad como una modalidad ideal de gobierno de la ley, en que las personas se vinculan mediante reglas reconocidas, autorizadas y no instrumentales. De ese modo, no habría que confundir esa *rule of law* con la mezcla de reglas, mandatos, órdenes y directivas que se encuentran contingentemente en un sistema legal concreto. De hecho, las leyes de un Estado concreto



pueden exhibir características de reglas constitutivas no instrumentales y rasgos de reglas instrumentales para el logro de algún propósito sustantivo. Para Nardin, lo que Oakeshott plantea es que cada Estado concreto sería una construcción ambivalente: combina una comprensión instrumental de los propósitos sustantivos y las directivas administrativas y, por otro lado, una comprensión no instrumental de la asociación civil como práctica basada en el reconocimiento de reglas auténticas y autorizadas. No en vano, las reglas no instrumentales implicarían el reconocimiento de su autoridad como único criterio exclusivo de su autenticidad, al margen de consideraciones sobre su eficacia para lograr alguna meta sustantiva. Según Nardin, aunque los sistemas legales concretos puedan mezclar aspectos instrumentales y no instrumentales, en Oakeshott se plantearía teóricamente una diferencia categorial de género y modalidad entre el modo de asociación en términos de reglas no instrumentales y, por otra parte, la asociación instrumental al logro de propósitos sustantivos; bajo ningún concepto han de confundirse (Nardin 2001, 196-203).

#### 3. La cuestión de las afinidades entre Oakeshott y Wittgenstein

El planteamiento filosófico de Oakeshott no es el único enfoque teórico que ha reivindicado el lugar central de las reglas en la comprensión de la conducta humana y, más específicamente, ha apelado a la relevancia del problema del seguimiento de reglas, a la hora de dar cuenta de la normatividad de las prácticas sociales. En su libro Ciencia social v filosofía (Winch 1990), Peter Winch defendió la importancia del análisis epistemológico de la comprensión humana, para explicitar la constitución de las relaciones sociales y de la sociedad, y asumió que la problematización wittgensteiniana del seguimiento de reglas permitía clarificar la conducta significativa y los empleos del lenguaje, siempre en el marco social de determinados contextos de actividad y formas de vida. Para Winch, seguir una regla (como ocurre al reconocer una definición o aplicar una fórmula matemática) no consiste simplemente en hacer lo mismo o seguir un procedimiento idéntico, ya que solo desde la regla se concibe la identidad relevante (y las diferencias); tampoco pasa por decidir intuitiva o discrecionalmente en cada caso, puesto que la aplicación de la regla implica cierta regularidad. Para distinguir la actuación de quien sigue una regla y la de quien no la aplica, no basta con apelar a una fórmula, ya que siempre se podrían interpretar las acciones como aplicación de alguna fórmula alternativa: resulta preciso considerar las respuestas de otros individuos y los acuerdos interpersonales que hacen posible reconocer las acciones incorrectas y corregir las aplicaciones erróneas. La conducta significativa ha de entenderse, pues, como seguimiento de reglas y aplicación reflexiva de criterios para distinguir los modos correctos y erróneos de actuar. Esa normatividad de las prácticas sociales se concebiría cabalmente sobre el trasfondo de una comprensión compartida y de la familiaridad con determinado contexto e instituciones sociales (Winch 1990, 29-64).

David Bloor también ha considerado decisiva la discusión sobre el seguimiento de reglas, para hacerse cargo de las prácticas sociales y de la relación entre teoría y práctica



en la vida social. Según Bloor (2001), la problematización wittgensteiniana de las reglas permite remarcar la primacía de la práctica sobre la teoría, pese a que el seguimiento de reglas parece ejemplificar la precedencia del contenido proposicional sobre las aplicaciones. Para reivindicar la práctica implicada en el seguimiento de reglas, Wittgenstein habría señalado el carácter ilusorio o mítico de la total autonomía ideal de las reglas, como si estas encarrilaran misteriosamente cualquier aplicación posible; solo se pueden entender estas ilusiones como efecto de las prácticas sociales, y la comprensión del seguimiento de reglas debería naturalizarse en el marco de las formas de vida social. Para Bloor, la normatividad implicada en el seguimiento de reglas derivaría del consenso entre los participantes y del hábito ciego; en ese sentido, el seguimiento de reglas involucra cierta conciencia de las instituciones relevantes y de la participación en la actividad social (en vez de la mera conformidad conductual), pero se trataría de una conciencia rutinaria desplegada sobre un trasfondo familiar (y no de interpretaciones adicionales, proposiciones factuales o explicaciones teóricas), la cual se adquiere a través de un entrenamiento social. Las reglas existirían como instituciones y costumbres sociales, y resultarían socialmente constituidas mediante procesos autorreferenciales de autoinstitución de la realidad social, al invocar reglas para glosar ciertas actividades y dar cuenta verbalmente de lo que hacemos; así, el seguimiento de reglas consistiría en la participación en prácticas institucionales relevantes y normativamente autocomprendidas (Bloor 1997; véase también 2001). Frente a las interpretaciones individualistas del seguimiento de reglas, que presuponen cierto determinismo del significado conceptual y una misteriosa fuerza impulsora inherente a la normatividad de la regla, Bloor considera preciso atender a las condiciones sociales que informan nuestras disposiciones a actuar y suministran estándares de corrección. Así pues, la comprensión del seguimiento de reglas resultaría inseparable del modo en que aprendemos y enseñamos reglas a partir de ejemplos específicos y de ratificaciones consensuales de nuestros modos de actuar: los estándares normativos implicados en el seguimiento de reglas provienen del consenso de los participantes, y se mantienen a través del control social y la sanción colectiva sobre el desempeño del individuo (Bloor 1997, 27-42).

Winch y Bloor no solo comparten una interpretación comunitaria del seguimiento de reglas, sino que además ambos trazan cierto paralelismo entre el abordaje de las reglas en Wittgenstein y en el pensador británico Michael Oakeshott. Desde una perspectiva wittgensteiniana, Winch comparte el rechazo de Oakeshott hacia la sobrevaloración racionalista de la autonomía y carácter apriorístico de la inteligencia humana, como si la racionalidad de la acción humana derivase de un intelecto autosuficiente. Y es que en las actividades humanas se da una constante acción recíproca de razones y pasiones. Las actividades sociales no se deducen formalmente de algún análisis de fines y medios, sino que presuponen una familiaridad con contextos y tradiciones; de ese modo, la actividad humana no se puede reducir a un conjunto explícito de preceptos abstractos. Para Winch, Oakeshott generaliza a toda actividad humana la posibilidad de describirla como hábito



o costumbre, que no requeriría de regla ni de reflexión explícita. Winch replica que la posibilidad de formular explícitamente una regla no es decisiva para establecer que se está siguiendo alguna regla, pues lo importante es si se puede distinguir entre modos correctos e incorrectos de actuar y, por ende, si se aplica un criterio (aunque no se formule), tal como ocurre al responder a las correcciones de un maestro y al poder proseguir como se me ha enseñado. En suma, el seguimiento de reglas no equivaldría al hábito o propensión a continuar haciendo lo mismo según las insinuaciones de la tradición (como plantearía Oakeshott); en la actividad social marcan la diferencia la aplicación reflexiva de criterios y la interpretación de las situaciones nuevas. Así, la reflexividad y la posibilidad de comprender formas de actuación alternativas serían inseparables de la conducta significativa, aunque actuar no consista una simple derivación desde principios reflexivos a priori (Winch 1990, 53-64).

Para Bloor (2001), Wittgenstein y Oakeshott comparten una oposición al racionalismo, entendido como la afirmación de la primacía de la teoría sobre la práctica. En ese sentido, tanto Wittgenstein como Oakeshott representarían cierto conservadurismo, esto es, la defensa de la práctica situada y concreta sobre las pretensiones abstractas de la teoría. El mérito de Wittgenstein habría consistido precisamente en describir los matices de la relación entre pensamiento y acción, para elucidar la relación conflictiva entre racionalismo teórico y conservadurismo de la práctica; su principal logro habría sido redescribir la cuestión aparentemente racional y teórica del seguimiento de reglas (crucial en lógica y matemática), de manera que se convierte en un paradigma de primacía de la práctica sobre la teoría. Al fin y al cabo, según Bloor, el análisis wittgensteiniano permite concluir que las reglas constituyen instituciones sociales, de manera que seguir una regla sería participar en una institución social cuyos modos de conducirse se enseñan y aprenden colectivamente. En fin, tanto Wittgenstein como Oakeshott proporcionarían una descripción no racionalista de la actividad y el pensamiento humanos, centrada en las prácticas sociales contextuales (Bloor 2001, 103-104).

Tras una lectura cuidadosa del tratamiento de las reglas la obra de Oakeshott, los paralelismos que algunos estudiosos de Wittgenstein han establecido entre ambas posiciones
se tornan bastante discutibles. En ese sentido, el argumento crítico de Winch respecto
al carácter irreflexivo de las prácticas normativas en Oakeshott solo se sostiene en una
lectura parcial de algunos ensayos recogidos en *Rationalism in politics and other essays*(aquellos en que se privilegia el seguimiento de las sugerencias de la tradición por sobre
la aplicación de reglas), pero no considera un amplio conjunto de textos en que se reivindica el lugar de las reglas en la articulación de las prácticas humanas y en el despliegue
de la convivencia bajo la forma de la asociación moral y del Estado de derecho (particularmente, *On human conduct*). Por otra parte, la interpretación conservadora que Bloor
hace de Wittgenstein y Oakeshott —como si en ambos autores se afirmase el predominio
de la práctica sobre la teoría— depende demasiado de la exégesis comunitaria del seguimiento de reglas (por ejemplo, la propuesta por Kripke 2006; véase también Malcolm



1989) y, por tanto, presupone que seguir reglas consiste en participar consensualmente en prácticas e instituciones colectivas que se autoconstituyen sustantivamente como formas de vida en común. Sin embargo, ni en Wittgenstein ni en Oakeshott resulta obvia la interpretación comunitaria del seguimiento de reglas. En Wittgenstein, la interpretación comunitaria plantea problemas a la comprensión de la relación interna entre la regla y su aplicación; además, desdibuja los estándares normativos contenidos en las reglas, sin los cuales no se podría diferenciar la actuación conforme a una regla —aunque fuese consensual— y el seguimiento de reglas implicadas en la comprensión en alguna práctica, así como tampoco se lograría distinguir entre el creer que se sigue una regla y el seguirla efectivamente (Baker y Hacker 1984, 71-80). En Oakeshott, el planteamiento comunitario suscita dificultades respecto al carácter formal y procedimental de las reglas genuinas, que no se pueden asimilar a órdenes, máximas prácticas o consejos instrumentales para el logro de los propósitos sustantivos de una comunidad, ya que solo prescriben condiciones generales para la actuación autónoma (Nardin 2001, 201-202).

Algunos estudiosos de la obra de Oakeshott también han intentado establecer algún tipo de paralelismo con el pensamiento de Wittgenstein. Por ejemplo, Isaacs (2006) ha señalado que Wittgenstein y Oakeshott participan de cierto idealismo: ambos consideran que la filosofía solo tiene que explicar la gramática o los postulados de lo que ya sabemos y los modos de experiencia que forjamos condicionalmente, pero no puede hacerse cargo de una realidad desconocida ni asumir hechos absolutamente dados. Para Isaacs, ambos autores comparten cierta posición no fundacional y antiesencialista, así como un cuestionamiento del énfasis racionalista en estructuras últimas o absolutas. Wittgenstein introduce la noción de formas de vida en las cuales se despliegan fluidamente nuestros juegos de lenguaje mediante la participación en sus prácticas; Oakeshott se serviría del léxico de las tradiciones para caracterizar el trasfondo flexible de la comprensión humana, consistente en voces e idiomas de actuación. Wittgenstein se sirve de los juegos de lenguaje para describir los contextos de empleo, prácticas o regiones lingüísticas; Oakeshott se refiere a ciertos modos de experiencia, voces o prácticas con un lenguaje propio. Según Isaacs, una coincidencia importante entre ambos autores concierne a las reglas: tanto Wittgenstein como Oakeshott asociarían la comprensión al seguimiento de reglas implicadas en las prácticas humanas y en la experiencia común, y los dos considerarían que las reglas constituyen normas convencionales de actuación expresadas al obrar (Isaacs 2006, 164-169).

Por su parte, Luke Plotica (2015) considera que la visión de las prácticas humanas como modos de autocomprensión y conceptualización articulados en idiomas característicos concordaría con el énfasis del último Wittgenstein en la gramática de los juegos de lenguaje como marco de nuestras prácticas. Plotica recoge los argumentos de algunos intérpretes sobre la convergencia intelectual de Wittgenstein y Oakeshott: ambos compartirían cierta actitud o estilo filosófico opuesto al racionalismo, y privilegiarían la perspectiva de un actor situado cuya comprensión depende de capacidades compartidas, reglas comunes, condiciones sociales, relaciones intersubjetivas y horizontes de sentido



colectivos; los dos darían cuenta de la acción humana en virtud de la participación comunitaria en prácticas o juegos de lenguaje estructurados mediante el seguimiento de reglas, y se preocuparían del modo en que las reglas articulan nuestras actividades, lenguajes y prácticas significativas; en ambos casos, el estudio de la acción humana exigiría la consideración de los marcos prácticos de empleo del lenguaje, juegos de lenguaje o modos idiomáticos.

Plotica (2015) se muestra crítico con cierta interpretación conservadora de Wittgenstein y Oakeshott, de acuerdo con la cual ambos pensadores privilegiarían la práctica sobre la teoría (o bien las reglas comunitarias, sobre la actuación individual); como si las personas, al actuar, solo pudieran reproducir su acuerdo tácito con convenciones y tradiciones colectivas. El argumento básico de la interpretación conservadora de Wittgenstein y Oakeshott se sostiene en ciertos supuestos: la acción humana está enmarcada constitutivamente por el empleo del lenguaje; el empleo del lenguaje consiste en prácticas convencionales e intersubjetivas, así como en el seguimiento de reglas convencionales de una comunidad; de ese modo, la corrección en el seguimiento de reglas consistiría en la concordancia con la costumbre comunitaria, y la actuación individual estaría determinada por la capacidad de adecuarse a las convenciones comunitarias (Plotica 2015, 24-25). Según Plotica, en Wittgenstein y Oakeshott resulta concebible la comprensión y la actuación humana como un ejercicio de iniciativa y agencia personales —no exento de reflexión y crítica—, sin que ello implique desconocer las condiciones sociales e intersubjetivas de las prácticas e instituciones; no en vano, la actuación personal y crítica da vitalidad a nuestras prácticas significativas y, así, configura constitutivamente nuestras formas de vida (Plotica 2015, 15-37).

Si sopesamos los argumentos formulados por los estudiosos de Wittgenstein y Oakeshott respecto a cierto paralelismo entre sus obras, resulta razonable concluir que en ambos pensadores se cuestiona la ambición racionalista de deducir todas las formas de actividad y conocimiento humanos a partir de un código explícito de reglas abstractas; además, los dos comparten una perspectiva de la comprensión centrada en las prácticas significativas estructuradas y en el seguimiento de reglas convencionales a través de nuestra participación en juegos de lenguaje e instituciones compartidas. No obstante, conviene matizar el paralelismo entre las concepciones del seguimiento de reglas en Wittgenstein y Oakeshott, mediante una consideración más detallada del papel de las reglas en nuestras prácticas significativas. En ese sentido, más que un escepticismo respecto al seguimiento de reglas en las prácticas humanas, ambos pensadores ponen de manifiesto un cuestionamiento de cierta concepción rígida y exhaustiva del seguimiento de reglas, como si se emplease el lenguaje bajo las reglas estrictas de un cálculo, o bien existiese un libreto a priori de reglas abstractas a partir de las cuales se puedan deducir nuestras prácticas contingentes y eventuales actuaciones. Al fin y al cabo, Wittgenstein insistió en que no todo contexto de actividad presupone la formulación explícita de reglas como un catálogo a aplicar, ya que también se puede participar en un juego de lenguaje prácticamente, al observar el



desempeño ajeno (1984, 39-42; véase también 1988, §§ 53-54). Por su parte, Oakeshott nos recordó que las sutiles insinuaciones de nuestras tradiciones no se dejan deducir de reglas abstractas, y sostuvo que existen formas de comprensión competente y expresión significativa más allá de las reglas. Los dos pensadores concuerdan en el reconocimiento de que hay capacidades tácitas y trasfondos no explicitables involucrados en el seguimiento de reglas: ya se trate del dominio ciego de las técnicas presupuestas en nuestras prácticas y la familiaridad implícita con las formas de vida que sustentan nuestros juegos de lenguaje (Wittgenstein 1988, §§197-219; véase también 1987, 289-297); ya se trate de las insinuaciones de nuestras tradiciones, de la gramática inherente a nuestros idiomas de actividad, del saber cómo característico del discernimiento, o bien del estilo singular que caracteriza una comprensión lograda (en el caso de Oakeshott).

Asimismo, tanto Wittgenstein como Oakeshott se toman muy en serio el aspecto instruccional de las reglas. De acuerdo a la interpretación de Meredith Williams (1999), Wittgenstein concibe el seguimiento de reglas y la actividad normativa como una iniciación en una práctica social estructurada de la comunidad, y la objetividad del seguimiento de reglas radicaría en la posibilidad de distinguir las aplicaciones correctas e incorrectas en virtud de la normatividad de las reglas, así como en la constricción que la necesidad de las reglas introduce en las actuaciones de los participantes de una práctica comunitaria. Según Williams, la problematización wittgensteiniana del seguimiento de reglas se aleja de la solución intelectualista que entiende su aplicación como una interpretación o justificación adicional de las reglas; no en vano, el modo en que nos hacemos competentes en el seguimiento de reglas y adquirimos su comprensión consiste en el adiestramiento en las técnicas habituales de una práctica social. Por eso, la normatividad de las reglas se basaría en la continuidad de la concordancia comunitaria, y la necesidad o carácter constrictivo de las reglas se fundaría en un proceso de aculturación social en el contexto estructurado de las interacciones de una comunidad. Así, para Williams, la obediencia ciega a la necesidad de las reglas consistiría en atenerse a cómo han de ser las cosas en una forma de vida que permite reconocer las desviaciones y aciertos a partir de cierta concordancia común y del desempeño de quienes dominan sus técnicas. El aprendizaje resultaría decisivo para obtener la maestría en aquellas técnicas que constituyen el trasfondo del seguimiento de alguna regla: la comprensión de una regla no solo se logra al dominar sus aplicaciones, sino también al describir cómo se aprendió la regla, esto es, cómo el maestro en alguna práctica se relaciona con un aprendiz y le aporta cierto saber cómo no declarativo, al ejemplificar las actuaciones correctas y corregir las incorrectas, mientras el aprendiz se somete ciegamente a la autoridad del maestro en la práctica compartida, sin que se precise una ulterior justificación del trasfondo de nuestra forma de vida (Williams 1999, 157-187).

De manera análoga, Oakeshott (2009) considera que la enseñanza resulta decisiva para la iniciación de los individuos históricos en los logros heredados de la humanidad, y concibe el conocimiento aprendido como un conjunto de capacidades que nos permiten em-



plear cuanto sabemos, mediante actuaciones y comprensiones. En ese sentido, las reglas hacen posible transformar la información declarativa en pautas de actuación, y nos suministran criterios de comprensión e, incluso, principios explicativos; pero, para Oakeshott, además de suministrar instrucción en el seguimiento de reglas, la educación concierne a la transmisión de la capacidad de discernimiento y a la adquisición de un estilo propio, más allá de las reglas. Eso sí, según Oakeshott, en esa labor de transmisión, el maestro no adiestra o condiciona al aprendiz, sino que solo le brinda ejemplos, le permite contactarse con un modelo de desempeño a imitar y le comunica un estilo de comprensión y actuación virtuosa, para que el alumno logre desplegar su exploración intelectual autónoma (Oakeshott 2009).

Para la comprensión de las prácticas normativas, resulta decisivo otro aspecto en el cual coinciden Wittgenstein y Oakeshott, esto es, la distinción de los diferentes tipos de reglas incluso en un mismo juego de lenguaje o idioma práctico. En el pensamiento de Oakeshott se distinguen diferentes tipos de regla en contextos educativos y prácticos: las reglas informacionales (que hacen posible disponer de instrucciones para el empleo de algunos datos), las reglas gramaticales (presupuestas al hablar un idioma de actividad y al reconocer sus usos correctos), o bien las reglas explicativas (que dan cuenta de alguna actividad humana); por otro lado, las reglas instrumentales o estratégicas (que indican metas sustantivas y orientan la actividad propositiva), o bien las reglas no instrumentales (que solo prescriben las condiciones formales generales de la actuación autónoma en una asociación moral). A través de sus descripciones de distintos juegos de lenguaje, Wittgenstein nos ha familiarizado con reglas tan distintas como las pautas básicas de reconocimiento, las señales indicativas, las tablas de equivalencia, las instrucciones operacionales o las reglas complejas de inferencia.

En algunos estudiosos y continuadores del pensamiento de Wittgenstein, encontramos descripciones sumamente matizadas de la diversidad de reglas implicadas en los contextos de actividad humana. Así, en su lógica de las normas, Georg Von Wright (1970, 21-35) formuló la diferencia entre las reglas de un juego o las reglas gramaticales, las normas o regulaciones prescriptivas, las directrices técnicas, así como ciertos casos intermedios: los hábitos regulares, las normas morales y las reglas que establecen patrones ideales. En su filosofía de los actos de habla, John Searle (1990, 42-46) distinguió entre las reglas regulativas (imperativos condicionales que orientan una actividad preexistente y lógicamente independiente de las reglas) y las reglas constitutivas (que dan forma a actividades cuya existencia depende lógicamente de esas reglas, al establecer que algo cuenta como movimiento del juego). Por su parte, Stanley Cavell (2003, 407-409) consideró que existen al menos cuatro tipos de reglas diferentes en una práctica: las reglas definitorias o constitutivas de la práctica, las reglas normativas, los principios estratégicos y las máximas pragmáticas. En fin, cualquier descripción rigurosa de nuestras prácticas



normativas debiera contemplar este pluralismo de las reglas, en vez de deslumbrarse con el espejismo de que existen sistemas consistentes y exhaustivos de reglas estrictas en las actividades humanas.

# 4. A modo de conclusión: la especificidad de la comprensión normativa del seguimiento de reglas en Oakeshott

Como hemos argumentado, en el pensamiento de Oakeshott, el papel que las reglas desempeñan en las prácticas compartidas y en la comprensión humana solo se puede concebir adecuadamente en el contexto de una actividad de teorización filosófica para la cual las reglas se perfilan como un idioma natal o un lenguaje coloquial constitutivo de las prácticas humanas; así concebidas, las reglas especifican condiciones formales de nuestras elecciones, tienen un trasfondo normativo y presuponen el reconocimiento de su autoridad. Ciertamente, Oakeshott parece compartir con Wittgenstein no solo el cuestionamiento de la pretensión racionalista de deducir la realidad humana de una codificación explícita de reglas abstractas, sino también una comprensión centrada en las prácticas significativas estructuradas normativa e institucionalmente. Ahora bien, una comparación lograda entre los pensamientos de Wittgenstein y Oakeshott respecto al papel de las reglas pasa por establecer sus divergencias.

Sin duda, hay una diferencia de énfasis en el abordaje del seguimiento de reglas por parte de ambos autores, que permite entender la especificidad de la comprensión normativa de Oakeshott: aunque los dos emplean el paradigma del juego, para describir las reglas de empleo contextual del lenguaje y clarificar las condiciones de la participación en prácticas significativas, en Wittgenstein predominan las descripciones esquemáticas y ahistóricas de contextos de seguimiento de reglas en los cuales tiene lugar, por ejemplo, el reconocimiento ostensivo de un contenido conceptual, la representación de pautas de significado, la transformación de unas representaciones simbólicas en otras, o bien la aplicación operacional de patrones de inferencia a partir de expresiones simbólicas (Wittgenstein 1984, 124-136; véase también 1987, 329-337, y 1988, §§ 185-237). Pero, en esos contextos, las reglas no existirían en sí o simplemente como formulaciones simbólicas, sino que solo tendrían vigencia como instrumentos empleados en actividades normativas, al cumplir un papel en la orientación de la acción, en la explicación, justificación, evaluación y enseñanza (Baker y Hacker 2009, 50-55). Sin embargo, en Oakeshott se enfatiza la dimensión intersubjetiva de las reglas como constituyentes de ciertos modos de relación humana históricamente contingentes y, eventualmente, como la base de una asociación moral entre personas, cuando los individuos autónomos reconocen las reglas auténticas en tanto que reglas no instrumentales, y sostienen su convivencia en la pura normatividad y autoridad de las reglas.

En ese sentido, los paradigmas de normatividad preferidos en el pensamiento wittgensteiniano corresponden a representaciones abstractas e idealizadas como tablas, es-



quemas, indicaciones e instrucciones, mientras que Oakeshott considera que la forma más lograda de seguimiento de reglas se da concretamente en los sistemas legales y en el modelo histórico ideal del Estado de derecho. En ese marco de las reglas de la ley, no basta con apelar al adiestramiento instruccional y la obediencia ciega a los criterios inmanentes de nuestras prácticas comunitarias (como podría pensarse con Wittgenstein). Tampoco es suficiente argumentar que, ante las paradojas derivadas de un planteamiento abstracto y desapegado del problema, el trasfondo del seguimiento de reglas consiste en un modo de comprensión implícito en nuestra actividad, que nos suministraría un sentido práctico inarticulado, encarnado en ciertas disposiciones corporales y pautas dialógicas de interacción (Taylor 1997, 221-238). Y es que la clave de la normatividad y obligatoriedad de las reglas auténticas de una asociación moral radica en la autoridad reconocida y en el papel autorizador de las reglas, tanto en el momento de su promulgación, como en el momento de dictaminar sus aplicaciones y hacerlas valer (como sostiene Oakeshott 2003, 130-154). En suma, la simple descripción analítica de ciertos contextos abstractos de seguimiento de reglas no consigue dar cuenta de la normatividad y obligatoriedad de nuestras más sutiles prácticas normativas, históricamente concretadas en comprensiones institucionales contingentes: aquellas en que las reglas se reconocen y siguen en tanto que reglas, solo en virtud de su autoridad normativa, y no de su aceptación consensual, de alguna visión comprehensiva del bien común o de algún propósito comunitario sustantivo. He ahí una enseñanza para los recuentos de las prácticas normativas en ciencias sociales.

# Agradecimientos

Artículo vinculado al proyecto Fondecyt Regular nº 1190030, investigación financiada por ANID.

#### Referencias bibliográficas

- Baker, Gordon P., Hacker, Peter M. S (1984). *Scepticism, Rules and Language*. Oxford: Blackwell.
- Baker, Gordon P., Hacker, Peter M. S. (2009). Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity. Essays and Exegesis of §§185–242. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Bloor, David (1997). Wittgenstein, rules and institutions. London: Routledge.
- Bloor, D. (2001). Wittgenstein and the priority of practice. En T. R. Schatzki, K. Knorr Cetina y E. von Savigny (eds.), *The Practice Turn in Contemporary Theory*, pp. 103-114. London: Routledge.
- Boucher, David, Vincent, Andrew (2012). *British idealism: a guide for the perplexed*. London: Continuum International Publishing.



Bourdieu, Pierre (2000). Cosas dichas. Barcelona: Gedisa.

Cavell, Stanley (2003). Reivindicaciones de la razón. Madrid: Síntesis.

Durkheim, Emile (2001). *Las reglas del método sociológico*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Dworkin, Ronald (1989). Los derechos en serio. Barcelona: Ariel.

Franco, Paul (1990). *The Political Philosophy of Michael Oakeshott*. London: Yale University Press.

Garfinkel, Harold (2006). *Estudios en Etnometodología*. Barcelona: Anthropos.

Grossi, Paolo (2008). Europa y el derecho. Barcelona: Crítica.

Hart, Herbert L. A. (1998). El concepto de derecho. Buenos Aires: Abeledo-Perrot.

Isaacs, Stuart (2006). The politics and philosophy of Michael Oakeshott. New York: Routledge.

Kripke, Saul (2006). Wittgenstein: a propósito de reglas y lenguaje privado. Una exposición elemental. Madrid: Tecnos.

Levi-Strauss, Claude (1987). Antropología estructural. Barcelona: Paidós.

Malcolm, N. (1989). Wittgenstein on Language and Rules. *Philosophy*, 64(247), 5-28.

Malinowski, Bronislaw (1985). Una teoría científica de la cultura. Madrid: Sarpe.

Nardin, Terry (2001). *The philosophy of Michael Oakeshott*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.

Oakeshott, Michael (1964). Rationalism in politics and other essays. London: Methuen.

Oakeshott, Michael (1966). *Experience and its modes*. Cambridge: Cambridge University Press.

Oakeshott, Michael (2003). *On human conduct*. Oxford: Clarendon Press.

Oakeshott, Michael (2008). Moral y política en la Europa moderna. Madrid: Síntesis.

Oakeshott, Michael (2009). La voz del aprendizaje liberal. Buenos Aires: Katz.

Oakeshott, Michael (2013). Sobre la historia y otros ensayos. Buenos Aires: Katz.

Plotica, Luke P. (2015). *Michael Oakeshott and the conversation of modern political thought*. Albany, New York: State University of New York Press.

Raz, Joseph (2013). Entre la autoridad y la interpretación. Sobre la teoría del derecho y la razón práctica. Madrid: Marcial Pons.

Searle, John (1990). Actos de habla. Madrid: Cátedra.



Schauer, Frederick (2004). Las reglas en juego. Madrid: Marcial Pons.

Taylor, Charles (1997). Argumentos filosóficos. Barcelona: Paidós.

Von Wright, Georg H. (1970). Norma y acción. Una investigación lógica. Madrid: Tecnos.

Williams, Meredith (1999). Wittgenstein, mind, and meaning: toward a social conception of mind. London: Routledge.

Winch, Peter (1990). Ciencia social y filosofía. Buenos Aires: Amorrortu.

Wittgenstein, Ludwig (1984). Los cuadernos azul y marrón. Madrid: Tecnos.

Wittgenstein, Ludwig (1987). Observaciones sobre los fundamentos de la matemática. Madrid: Alianza Editorial.

Wittgenstein, Ludwig (1988). Investigaciones filosóficas. Barcelona: Crítica.

Balbontín, Cristóbal y Ricardo Salas (eds.) (2020). *Evadir. La filosofía piensa la revuelta de octubre 2019*. Santiago de Chile: Libros del Amanecer

#### María Beatriz Gutiérrez Recabarren

Doctorado en Ciencias Humanas, mención Discurso y Cultura. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Austral de Chile maria.gutierrez02@alumnos.uach.cl

#### 1. "Evadir" o el imperativo por un nuevo devenir

Evadir, un "singular libro" como señalan sus compiladores Ricardo Salas y Cristóbal Balbontín¹ en el prólogo, que surge como una vía de expresión ante "las preguntas que subyacen al estallido"². A la vez, una obra plural que reúne 55 ensayos referidos a los acontecimientos detonados tras la evasión del pago de los pasajes del Metro por parte de estudiantes secundarios en Santiago. El volumen, bajo el subtítulo "La filosofía piensa la revuelta de octubre 2019", convocó a académicas y académicos de quince universidades chilenas y cuatro extranjeras, una fundación y tres centros de estudios.

A partir de la iniciativa de estos compiladores, comprometidos en ejercer una filosofía activa en medio del ruido que irrumpe con la revuelta -coincidente con la realización del VI Congreso Nacional de Filosofía- destinan esta coyuntura para construir en colectivo una obra que sirve al estudio de la realidad del país, sus antecedentes, desarrollo y consecuencias, abordando críticamente su tarea intelectual durante el proceso mismo de los acontecimientos registrados en las semanas previas al Acuerdo por la Paz Social y la Nueva Constitución, suscrito el 15 de noviembre de 2019 por las principales fuerzas políticas que integran el Congreso Nacional. Si bien sus textos surgen y se desarrollan - como se señala - en torno a un hecho coyuntural, los tópicos, nociones y conceptos que ofrece desde las dimensiones sociales, éticas y políticas unido a las fuentes que refiere, nos dona un material de análisis y reflexión siempre actual, no sólo para la academia sino también para la mayoría ciudadana.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Importante hito en escuelas de verano: académicos presentaron libro en que filósofos reflexionan sobre la revuelta social de octubre de 2019. Noticias departamento de filosofía, Universidad de Concepción (19 enero, 2020). http://humanidadesyarte.udec.cl/importante-hito-en-las-escuelas-de-verano-academicos-presentaron-en-la-udec-libro-en-que-filosofos-reflexionan-sobre-la-revuelta-social-de-octubre-de-2019/



Received: 28/06/2020. Final version: 28/08/2021

elSSN 0719-4242 - © 2020 Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso

This article is distributed under the terms of the

Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Internacional License



<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Académico de la Universidad Católica de Temuco y de la Universidad Austral de Chile, respectivamente.

Se trata de un texto escrito desde la disciplina filosófica, aquella ciencia de las primeras causas y principios que requiere cuestionamiento y abstracción desde la perspectiva aristotélica. Ciencia que algunos, imbuidos en tan profundas cavilaciones, no sólo han dificultado el propósito de acceder al cuestionamiento y comprensión de las causas y principios, sino que les ha alejado de su vocación pública. Sin embargo, en este libro, presenciamos una filosofía que cuestiona la responsabilidad social; una heterogeneidad interesante dentro de una misma disciplina, que acude a fuentes arcaicas, modernas, latinoamericanas y europeas; desde vertientes del derecho, la política y la economía. Un ejercicio colectivo que atraviesa lo humano más allá de la academia tradicional, adentrándose en la situación misma para observar escépticamente sus dimensiones, actores, factores históricos y las nociones esenciales que participan de este acontecimiento. Una filosofía que junto a las humanidades está llamada a cuestionar su sentido, refundando su vocación arrebatada, adormecida o silenciada por el pragmatismo del modelo económico y político, confinándola a la abstracción, llegando incluso a cuestionarse su pertinencia en la formación secundaria por su "inutilidad" o peligro, puesto que no ve beneficio en un pensamiento que no sea transable en mercancía. Este trabajo se constituye entonces en una muestra tangible de no ceder a la "servidumbre voluntaria" (La Boétie 2006; Castro y Moscoso 2020, 168); en la recuperación y oportunidad de pensar "problemas abiertos que posibilitan la conexión con áreas temáticas que vienen de afuera de la disciplina, que nos ponen en jaque y complejizan lo que hacemos" (2020, 166), como lo subraya Cecilia Sánchez.

En un primer acercamiento los relatos compilados aparecen como una exposición anárquica, diversificada, carente de categorizaciones previas o referencias de sus autores, más allá de la institución a la cual representan o están adheridos; vinculados por una cronología inicial acerca de la revuelta de octubre 2019, no se observan otras referencias que guíen al lector en su recorrido. Sin embargo, otra perspectiva de resignificación es interpretar en ello una ausencia intencionada, en el tono del acontecimiento que no reconoce líderes, sino que convoca subjetividades en un colectivo común: la revuelta social. Donde los indicios de búsqueda refieren simplemente a las claves que nos ofrecen la precisión de sus títulos, lo cual podemos interpretar como un ejercicio de simetría y horizontalidad, donde no hay jerarquías preestablecidas, siendo el lector, su capacidad de análisis e investigación, el llamado a completar activamente la construcción de sus propias categorías al respecto.

Navegar por sus páginas se constituye en un placer intelectual. Perspectivas filosóficas que nos sitúan en el acontecimiento y sus circunstancias, permitiéndonos entrar y salir como por los recovecos de un paisaje, un pensar en la incertidumbre, un orden caótico (Prigogine 1997) de la experiencia, de las nociones que surgen y de las cuales brotan nuevas perspectivas.

La diversidad de autores que participan de esta compilación con sus respectivos puntos de vista, fuentes filosóficas de inspiración e investigación, ofrecen un universo polifóni-



co, pero en tal heterogeneidad se reconoce un hilo conductor que refiere al ejercicio del pensar reflexivo, elaborado, que logra ensamblar el repertorio filosófico adquirido con las múltiples dimensiones del acontecimiento y una sensibilidad en su observación, tanto del colectivo como de las individualidades protagonistas de las circunstancias. A la vez, ofrece un espacio donde muchos autores relevan el legado de pensadores chilenos vanguardistas, que hace mucho advirtieron a modo de radiografía un modo de vivir y habitar nuestro imaginario sociopolítico donde el poder de una élite y la falta de reconocimiento de una mayoría se traduciría en conflicto.

Los autores asumen una responsabilidad ética y una claridad perceptiva para no definir lo que *está siendo* (Rivas 2005), es decir, cautela y honestidad para no caer en "aplicar al acontecimiento una plantilla conceptual previamente asegurada" (Oyarzún 2020, 457) como destaca Pablo Oyarzún, pues, no se construye lo que aún es necesario construir, para que la promesa de cambios que anida, ciertamente "contenga visos de realidad" (2020, 462).

Desde la lógica filosófica, Juan Redmond también advierte la necesidad de proceder con cautela en los análisis, considerando el peso ejercido por la manipulación a la base del despliegue argumentativo que circula en torno a los hechos. Escritos abiertos que no eluden por ello el deber moral de construir un pensamiento, deber que en todas las revoluciones, consiste en trabajar para aquellos que vienen detrás, como declarara García Lorca, citado por Iñigo Álvarez en su texto.

"Evadir", un título a tono con las circunstancias, polémico como detonante transformador de la realidad. Tal como en la composición "VIII" de Kandinsky - a modo de cartografía crítica- en una mirada aérea que compone un todo de diversos elementos heterogéneos, estos escritos permiten un transitar por las percepciones corporales, sonoras o cromáticas; los objetos semióticos como las banderas y los torniquetes; sus diversos protagonistas; las dimensiones temporales de un presente decidido a poner en su lugar al pasado que se ha resistido a abandonar el imaginario colectivo, así como dispuesto a construir un futuro posible y para todos; y, conceptos instalados en el centro de la revuelta entre los cantos y los gases lacrimógenos, tales como: violencia, poder, modelo económico, ética y democracia.

Destacando algunos ensayos nos encontramos con el trabajo de Cristóbal Friz enhebrado con pensamientos de Giannini, Moulian y Ruiz en el tratamiento de la dimensión política del conflicto, mientras Mario Samaniego lo desarrolla desde la alteridad y el lazo social. En esa línea, Rodrigo Pulgar Castro advierte también la pérdida de la noción de alteridad subsumida por el impersonalismo, recurriendo al legado -hoy actualizado- de Jorge Millas, donde el conflicto que produce la ceguera del poder activa la ira, hoy expresada en la calle; ira que al hacerse constante "traiciona lo que queremos como normalidad social" (Pulgar 2020, 109), así como lo señala Judith Butler (2020) en relación a la filosofía social de los vínculos, en el valor de la reciprocidad. Por su parte, Roberto Vargas



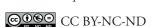
expone la transformación deliberada de las nociones de tiempo y espacio gestada por el neoliberalismo, espacio que ha sido implosionado por la revuelta a modo de resistencia. También escritos breves, aunque consistentes, como el de Raúl Villarroel, describiendo lo absurdo e irracional del asombro ante los actos vandálicos de las manifestaciones que, desde un pensamiento episódico, no se detiene a establecer la relación con sujetos que habitan los extramuros de la segregación, como una potencia ingobernable que sólo será aplacada con una verdadera justicia social. Mauricio Mancilla, por su parte, logra hacer una completa síntesis omnisciente del acontecimiento bajo la perspectiva de una libertad que se conquista³; mientras Bernardo Guerrero, situado en su contexto nortino, ofrenda un relato sublime a Gustavo Gatica, víctima de la violencia institucional que lo dejó ciego.

En definitiva, cada cual acude a un objeto, criterio o noción para observar el asunto de modo global o específico; donde la violencia, es lo más recurrente, en este contexto revolucionario, observado con escepticismo benjamiano, eludiendo la visión parcial, conveniente y miope de la institucionalidad; donde Paulina Morales da cuenta de la dimensión democrática o ingobernable de la tecnología moderna que permite acceder a imágenes y discursos que comunican aquello que se quiere borrar, disimular o negar.

Evade, modo verbal del verbo evadir, es el título del texto de Rodrigo Karmy. Pero, ¿de cuál modo verbal estamos hablando? Por una parte, se conjuga la tercera persona singular del modo indicativo correspondiente a un "él, ella o usted evade", modo que el poder ha utilizado hasta el hartazgo a través de la evasión de los impuestos, las demandas, los juicios, los cuestionamientos y la cárcel; un modo de impunidad que por más que se indique parece indiferente, práctica amparada en una legalidad tramposa por gran parte de la élite económica, política y religiosa de este país. Por otra parte, se tiene la segunda persona singular del modo imperativo: "tú, evade", que señala una invitación, un desafío, un desacato directo. Este modo imperativo es aquel que consigna la revuelta en respuesta a un indicativo, cuyo infinitivo le da título al volumen. A ello, se refiere Karmy, como el llamado de un pueblo violento y a la vez solidario, un evadir como inicio de posibles y destituyente, que siempre va a pérdida porque no mide, ante el propósito de abrir posibilidades de cambios. Un evade imperativo como "epifanía que catalizó la "evasión" total de un pueblo frente al "abuso de poder", contra la sistemática impunidad sostenida estructuralmente por el ordenamiento estatal y su matriz subsidiaria" (Karmy 2020, 245).

Varios de estos ensayos merecerían reseñas individuales por la lúcida argumentación desplegada, unido al logro de una narración sensible y dignificante de las circunstancias. Por ello, cada lector es convocado al ejercicio de reflexionar y ponderar con su propio pensamiento los textos desplegados, donde los autores coinciden en la crisis ética y política de un pueblo invisibilizado que piensa y no parece dispuesto a seguir siendo manipulado por un poder que ha eludido sus responsabilidades, movilizando con ello a la ciudadanía a detener las injusticias y construir otro modo de habitar.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Tomando como referente el lema institucional del la Universidad Austral de Chile: "Libertas Capitur".



Este conjunto de académicos se suma a la circunstancia, evadiendo los temores y el recato de una academia restrictiva o limitada, para saltar el torniquete y acudir a un ejercicio filosófico atrevido y cuestionador, en pos de una academia al servicio de la sociedad. Por ello, no se encontrará en el tono de estos escritos un análisis imparcial. Estos abordan una filosofía ética y política para apreciar el acontecimiento en la base de humanidades que construyen un colectivo, no un rebaño, como han querido postular algunos; humanidades dignas y pensantes, que despiertan ante el imperativo estudiantil a evadir reconociendo el abandono por parte de quienes tenían el deber de cautelar la justicia social, chilenos que han donado sus cuerpos, inteligencias, emociones y horizontes en el esfuerzo cotidiano por sobrevivir a la incertidumbre angustiosa del devenir, en un escenario donde "lo sorprendente no es que la gente robe o haga huelgas, lo sorprendente es que los hambrientos no roben siempre y que los explotados no estén siempre en huelga" (Deleuze y Guattari 1985, 36, citado por Castro y Moscoso 2020, 171).

Por ello, enfrentarse a esta compilación -donde la filosofía se dispone a pensar la revuelta de octubre del 2019- implica ejercitarse en una filosofía viva que observa los acontecimientos con una claridad de enfoque y cierta confianza, como si adivinara el proceso constitucional aprobado por amplia mayoría cuando aún no se vislumbraba; brindándonos la posibilidad de elaborar en profundidad aquellos hechos que nos reiteran este cambio en el orden de las cosas de un país aparentemente domesticado por el sistema, que despertó del mal sueño activándose así un pueblo que no es bueno ni malo -como destaca Karmyno higienizado para ser salvado, ni vándalo para justificar su masacre, como pretendió el discurso contrarrevolucionario del poder gubernamental.

En definitiva, la diversidad de textos estructura un viaje que invita a contemplar, analizar y profundizar en los mismos sus diferentes tópicos, tales como las nociones que aborda, los elementos que hacen conjunción, los componentes históricos y culturales, desde una perspectiva situada y comprometida con la dimensión política de la existencia en esta situación circunstancial, relevándose así este compendio en un interesante material de estudio, de análisis y de continuidad investigativa.

Este libro invita a recorrer una filosofía consciente del mundo real, que no se acomoda habitando el cielo de las ideas, como señala Emmanuel Renault (2013). Este colectivo comprometido ofrece sus "pálpitos" (Oyarzún 2020, 460) desde sus individualidades, en un orden caótico y diverso como la misma revuelta que reflexiona. Disponiendo, a través de sus relatos, lucidez y belleza para observar. Muestra de ello son el texto de entrada de Valentina Bulo que identifica "afectividades insurgentes (que) nos brotan hoy removiendo las placas y los sedimentos que nos constituyen" (Bulo 2020, 29); y el de salida, de Pablo Oyarzún, quién plantea que este "fruto no podría llegar a ser... si no afirmamos y sostenemos y queremos lo que el pálpito y el vislumbre, más allá o más acá de las conjeturas y las sondas, secretamente anuncian" (Oyarzún 2020,462).



En síntesis, este libro abre perspectivas, pluralidad y compromiso ético de un grupo de académicas y académicos que enfrentan y reflexionan el acontecimiento de la revuelta social, desarrollando una filosofía crítica del devenir a partir de la contingencia, al servicio tanto de la academia como de la ciudadanía. Reflexiones abiertas para volver al suceso y sus circunstancias, así como para trascenderlo y promover el diálogo positivo en las interrelaciones sociales y políticas.

#### Referencias bibliográficas

- Bulo, Valentina (2020). Afectividades insurgentes. En C. Balbontín y R. Salas (eds.), *Evadir. La filosofía piensa la revuelta de octubre 2019*, pp. 23-29. Santiago: Libros del Amanecer.
- Butler, Judith (2020). La fuerza de la no violencia. Buenos Aires: Paidós.
- Castro, Borja, Moscoso, Pedro (2020). Cuerpos, torsiones y afectos de la revuelta: democracia indómita como crítica a la servidumbre humana. En C. Balbontín y R. Salas (eds.), *Evadir. La filosofia piensa la revuelta de octubre 2019*, pp.168-192. Santiago: Libros del Amanecer.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1985). *El Anti-edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- Karmy, Rodrigo (2020). Evade: el discurso contrarrevolucionario y el ajusticiamiento popular. En C. Balbontín y R. Salas (eds.), *Evadir. La filosofía piensa la revuelta de octubre 2019*, pp. 242-245. Santiago: Libros del Amanecer.
- La Boétie, Étienne de (2006). *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.
- Oyarzún, Pablo (2020). La fuerza de un acontecimiento. En C. Balbontín y R. Salas (eds.), *Evadir. La filosofía piensa la revuelta de octubre 2019*, pp. 457-462. Santiago: Libros del Amanecer.
- Prigogine, Ilya (1997). El fin de las certidumbres. Madrid: Taurus.
- Pulgar, Rodrigo (2020). América, América, ¿por qué tiemblas? En C. Balbontín y R. Salas (eds.), *Evadir. La filosofía piensa la revuelta de octubre 2019*, pp. 109-111. Santiago: Libros del Amanecer.
- Renault, Emmanuel (2013). L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice. Paris: La Découverte.
- Rivas Díaz, Jorge (2005). Pedagogía de la dignidad de estar siendo. Entrevista con Hugo Zemelman y Estela Quintar. *Revista Interamericana de Educación de Adultos*, 27(1), 113-140.



Sánchez, Cecilia (2020). Filosofías sin desván. En C. Balbontín y R. Salas (eds.), *Evadir. La filosofía piensa la revuelta de octubre 2019*, pp.163-167. Santiago: Libros del Amanecer.

La Revista de Humanidades de Valparaíso (RHV) es editada por el Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Valparaíso, desde el año 2013, y tiene por objetivo la publicación de artículos inéditos del área general de la filosofía, dentro de los grandes marcos teóricos e históricos: ética, estética, filosofía política, metafísica, lógica y argumentación, epistemología y filosofía de las ciencias en toda su extensión (filosofía de la biología, filosofía de la medicina, de la información, de la física, de las matemáticas, de la tecnología. etc.), entre otros. La RHV tiene una periodicidad bianual y publica en cuatro idiomas: castellano, portugués, inglés y francés. La RHV no se suscribe a ninguna doctrina particular y está abierta a artículos de investigadores de diferentes perspectivas filosóficas y con un alcance internacional.



