

PENSAR LAS DERECHAS

TEORÍAS, PRÁCTICAS POLÍTICAS E IMAGINARIOS CULTURALES



EDITORES

GONZALO JARA TOWNSEND / JORGE MOYA CARVAJAL

CLAUDIO BERRÍOS CAVIERES

Diseño y diagramación: Rodrigo Arroyo Castro

Grabado de la portada: Jorge Polanco Salinas

Editores: Gonzalo Jara Townsend, Jorge Moya, Claudio Berrios

Corrección de Texto: Gonzalo Jara Townsend, Claudio Berríos, Jorge Moya, Eduardo Román.

ISBN: 978-956-6254-02-7

RPI: 2023-A-4376

Correo: vocesopuestasediciones@gmail.com

Facebook: Voces Opuestas Ediciones

Instagram: [@editorial.voces.opuestas](https://www.instagram.com/editorial.voces.opuestas)

COLECCIÓN COLECTIVA

PENSAR LAS DERECHAS

TEORÍAS, PRÁCTICAS POLÍTICAS E IMAGINARIOS CULTURALES

EDITORES

GONZALO JARA TOWNSEND

JORGE MOYA CARVAJAL

CLAUDIO BERRÍOS CAVIERES

VOCES OPUESTAS EDICIONES / CENTRO DE ESTUDIOS DEL PENSAMIENTO
IBEROAMERICANO (CEPIB-UV)
Valparaíso, 2023

**COLECCIÓN DIRIGIDA POR
DR. OSVALDO FERNÁNDEZ DÍAZ**

COMITÉ ACADÉMICO (VOCES OPUESTAS EDICIONES)

Antonio La Porta (CEPG)

Francisco José Martín (UNITO)

Hernán Ouviaña (UBA)

Jaime Ortega (UNAM)

Jorge Polanco (UACH)

Leticia Arancibia Martínez (PUCV)

Luis Corvalán Márquez (UV)

Martín Cortés (UBA)

Pablo Guadarrama (UCatólica)

Pamela Soto García (UCV)

Patricio Gutiérrez (UV)

Rodrigo Karmy (UCH)

Sara Beatriz Guardia (Catedra Mariátegui)

Sergio Villalobos-Ruminott (UDM)

Í N D I C E

9

INTRODUCCIÓN

19

LA TESIS SOBRE LA CONSPIRACIÓN UNIVERSAL DEL MAL ABSOLUTO COMO
RECURSO LEGITIMANTE DE LOS CRÍMENES MASIVOS DESDE EL ESTADO

LUIS CORVALÁN MÁRQUEZ

57

EL ANTISEMITISMO. PROLEGÓMENOS PARA UNA GENEALOGÍA DE LA
ULTRADERECHA

RODRIGO KARMY BOLTON

115

JULIUS EVOLA Y SU NEOFASCISMO SAGRADO: UNA LECTURA DESDE
FURIO JESI

GONZALO JARA TOWNSEND

139

EL FETICHE DE LA IDEOLOGÍA CERÚLEA; EL LUGAR DONDE LA CONDICIÓN
POLÍTICA DE EXISTENCIA SE VUELVE VIOLENCIA CULTURAL

BIANEY GALLEGOS AGUILAR

169

LA RECEPCIÓN DEL PENSAMIENTO GRAMSCIANO EN LA DERECHA CHILENA
CLAUDIO BERRÍOS CAVIERES

189

1922-2022: ¿EL RETORNO DE LO REPRIMIDO?

JULIO CORTÉS MORALES

213

CONTRA LA DEMOCRACIA. LA FUNDAMENTACIÓN DE UNA CULTURA
AUTORITARIA EN LA DERECHA CHILENA

CRISTÓBAL FRIZ

233

PROYECTO SOCIAL EN LAS REVISTAS DE LA DERECHA CONSERVADORA
EN CHILE: DEL HISPANISMO AL NEOLIBERALISMO (1955-1975)

MARIO ANDRÉS GONZÁLEZ

251

LA RECEPCIÓN DE LA ESCUELA AUSTRIACA EN LA DERECHA NEOLIBER-
AL CHILENA: EL CASO DE LA REVISTA *ESTUDIOS PÚBLICOS* (1980-1990)

JORGE MOYA CARVAJAL

279

LA DIFUSIÓN DEL PENSAMIENTO DE PLINIO CORRÊA DE OLIVEIRA EN
FIDUCIA (1962 - 1990)

JAVIER MOLINA-JOHANNES

307

ANTICOMUNISMO: LA CONSTRUCCIÓN IDEOLÓGICA DE LA DERECHA
POLÍTICA 1936-1948

NADIA ROJO LIBUY

ANEXOS

343

UN PASO MÁS EN LA CRUZADA ANTICOMUNISTA

OSVALDO FERNÁNDEZ DÍAZ

349

UNA CONSTITUCIÓN ANTIFASCISTA Y LA VISIÓN DE NORBERTO BOBBIO.
ENTREVISTA A PIETRO POLITO

ANTONIO MARÍA LA PORTA, MG. DARIO DELPERO, GONZALO JARA
TOWNSEND.

INTRODUCCIÓN

Toda mi doctrina está aquí: el triunfo natural del mal sobre el bien, y el triunfo sobrenatural de Dios sobre el mal. Aquí está la condenación de todos los sistemas progresistas y perfecciones con que los modernos filósofos, embaucadores de profesión, han intentado adormecer a los pueblos, esos niños inmortales.

**Donoso Cortes, Carta a los redactores de
“El país” y el “Heraldo”, 1849.**

Los artículos reunidos en esta publicación tuvieron su primera versión en las ponencias presentadas en el Coloquio *Pensar las derechas: Teorías, prácticas políticas e imaginarios culturales*, el cual tuvo lugar en la Facultad de Humanidades de la Universidad de Valparaíso en los días 28 y 29 de abril de 2022. Este evento fue organizado bajo el patrocinio del Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano de la Universidad de Valparaíso (CEPIB-UV), en colaboración con el Magíster en Estudios Históricos: Sociedad y Cultura en Chile y América Latina y el Instituto de Filosofía de la misma casa de estudios.

Durante esta instancia, contamos con la presencia de más de una decena de investigadores provenientes de diversas disciplinas, con el objetivo de reflexionar y debatir sobre el papel que han tenido las derechas en sus vertientes neoliberales, nacionalistas y autoritarias. Se pudo mostrar cómo estas tendencias se expresan de diferentes maneras en el pensamiento filosófico, las ciencias sociales y las artes. La diversidad de enfoques y temáticas propuestas por los expositores en el coloquio derivó en un diálogo y debate fructífero, el cual inicialmente pretendíamos registrar a través de una grabación, la cual lamentablemente no pudimos conservar. Esto estimuló nuestro ímpetu de publicar un libro con las ponencias, dado que consideramos que es de suma importancia mantener un archivo de lo allí planteado.

Al mismo tiempo, este libro surge como una respuesta crítica al avance y la rearticulación de movimientos y organizaciones políticas de derecha en todo el mundo, las cuales tienen una fuerte presencia en nuestro continente. Durante las últimas décadas, diferentes gobiernos y partidos políticos abiertamente reaccionarios se han consolidado, invirtiendo discursos de bienestar social, configurando una crítica que buscan socavar libertades. En este contexto, no sería exagerado afirmar que nos encontramos frente a una nueva ola de la extrema derecha, categorizada con conceptos como "neofascismo", "postfacismo" y "neopopulismo", los cuales intentan capturar la especificidad del fenómeno.

A todo lo anterior se suman los sucesos ocurridos en Estados Unidos en 2021, con el asalto al Capitolio por parte de los radicales seguidores de Donald Trump, y su réplica latinoamericana en el asedio de los bolsonaristas al Congreso brasileño. Dichos acontecimientos han llevado a estos grupos a un nivel cada vez más alto de visibilidad mediática y espectacularización de sus acciones, haciendo evidente que sus posturas, hasta ahora ubicadas en un lugar supuestamente marginal del debate público convencional, han adquirido mayor eco comunicacional e impacto político. Por esta razón, no debemos perder de vista que la reiteración de este tipo de acciones tiene el objetivo de posicionar, en términos propagandísticos, la impresión de que existe una masa popular movilizada contra las políticas de corte progresista y los gobiernos que supuestamente las enarbolan, los cuales son definidos por estos grupos como "totalitarios".

De manera paralela resulta importante mencionar las mutaciones ideológicas dentro del espectro derechista a nivel global, en donde corrientes que parecen un tanto excéntricas dentro del continente se imbrican con las tradiciones reaccionarias y autoritarias locales. Como ejemplo de lo anterior, se puede mencionar el libertarianismo vinculado a escritores como Murray Rothbard, con sus epígonos latinoamericanos Javier Milei y Agustín Laje. En ese mismo proceso de adecuación ideológica, podemos encontrar el rojipardismo de Alexander Duguin y Diego Fusaro, quienes tienen un importante

influjo en circuitos culturales del peronismo en Argentina, en el Movimiento Social Patriota de Chile y, a la vez, en pequeños grupos que se autodenominan de izquierda, como también en ciertos espacios editoriales vinculados con el pensamiento marxista. Estas diferentes corrientes se caracterizan por articular posiciones opositoras al progresismo del *establishment* político, además de utilizar el internet y la difusión de *fake news* en redes sociales como un componente central de sus estrategias mediáticas.

Por otro lado, desde las izquierdas se han configurado análisis e interpretaciones en función de modular una visión general de las derechas y su pluralidad de dimensiones, aunque ellas muchas veces se encuentran atravesadas por las premisas del movimiento antifascista de la primera mitad del siglo XX, trasladadas a nuestros días de manera casi mecánica. Dicho ejercicio, no ha conseguido construir una crítica lo suficientemente fuerte como para desbaratar las estrategias discursivas de los grupos reaccionarios. De esta manera, el antifascismo ha devenido en una suerte de “institución”, distanciándose de la crítica activa y adoptando un quietismo con respecto a la visión que se tiene de estas tendencias, creando de esta manera, un modelo discursivo reduccionista sobre los enemigos de lo “común”. Frente a dicho reduccionismo se propone instalar una crítica en torno a las derechas que se sustente en un análisis dirigido a captar las similitudes en las estrategias discursivas que estas despliegan,

las cuales a nuestro entender tienen el común denominador de utilizar el pasado como una suerte de “arquitecto” que configura las dinámicas del presente. A través del uso de esta herramienta, han logrado tomar ventaja frente a sus principales antagonistas. Hispanistas, tradicionalistas y libertarios se han logrado reactualizar gracias a este eje central, el cual no ha sido comprendido por algunos de sus principales críticos. Las derechas habitan en una concepción temporal de características míticas, en donde se resguarda la imagen arcaica de una supuesta “edad de oro”, la cual es modelada de acuerdo a las exigencias políticas que se les presentan. De este modo las derechas se identifican como las protectoras de esta supuesta esencia originaria, mostrándola como un bien indispensable para la vida humana.

Resulta importante hacer notar que muchas de las ideas fundamentales de las derechas han conseguido un cierto arraigo en el sentido común. La manera simplista en la que se vinculan con el pasado, “reactualizándolo”, hace que dichas ideas proliferen y parezcan inagotables, sus argumentos se muestran como obvios y la lucha maniquea emprendida en contra del “mal” se difunde en diferentes ámbitos de la vida social y cultural, movilizando imágenes irracionales con evidentes intenciones hegemónicas. Esa forma particular de operar hace que su neutralización en el corto plazo parezca difícil, ya que la apelación constante a las emociones y la dirección mecánica de los afectos han demostrado calar

hondo en las formas en que se configura la subjetividad humana hasta nuestros días.

Si observamos con detención, podemos encontrar puntos políticos en común entre todas las derechas. Por ejemplo: están en contra del parlamentarismo (de manera parcial o total), ponen en duda los derechos ciudadanos, cuestionan los principios emancipatorios de la Revolución Francesa, piden constantemente más autoridad por parte de las fuerzas de orden, reclaman una estructura total del Estado en lo que corresponde a seguridad. Por otro lado, tienden a despreciar la academia, la ciencia y la intelectualidad, acusándola de consistir en una mera deformación ideológica constante. Esos últimos puntos son utilizados hasta por los cuadros intelectuales de las derechas.

Pera ver este fenómeno en su fase de rearticulación, debemos considerar, por ejemplo, lo acaecido en Chile posterior a la revuelta popular de octubre de 2019, que tuvo como su contraparte la condensación de una pluralidad de fuerzas derechistas, las cuales reaccionaron en distintos niveles y modalidades a la crisis de la gobernanza neoliberal, a propósito de la irrupción de la potencia “destituyente” de la revuelta. Luego de esto, durante la campaña electoral del plebiscito constitucional de septiembre de 2022 y con el consecutivo triunfo de dichos sectores en esa instancia, se avizora un proceso de recomposición de las derechas, tanto en términos de referentes partidarios, como en el posicionamiento de

sus ideas en el debate político e intelectual. Se debe aceptar que lo que ocurrió en ese momento fue un triunfo “popular” –sin perder de vista que las masas de votantes habitan en un sentido común neoliberal– y que el idealismo exhibido por la socialdemocracia progresista, terminó por fortalecer ciertas posiciones estratégicas propuestas por las derechas.

Se suma a lo anterior, el hecho de que tanto en la opinión pública como en las distintas investigaciones especializadas se viene discutiendo hace algún tiempo sobre las características de las “nuevas derechas”, etiqueta que en Chile se ha ido imponiendo en primera instancia para definir a las organizaciones políticas, que posteriormente conformaron a la UDI y RN. Sin embargo, se vuelve cada vez más evidente que en el transcurso de la década pasada, se comenzó a gestar un cierto viraje ideológico dentro de un segmento de la derecha nacional, en donde sus cuadros intelectuales pretenden reemplazar las posiciones economicistas y tecnocráticas de la alianza “Chicago-gremialista”, enarbolando un discurso “social” sobre la base de la noción de “subsidiariedad positiva”. De ese modo, pretenden dotar de mayores grados de legitimidad a la gobernanza neoliberal, como también, a las lógicas de intensificación de los mecanismos de explotación y de circulación de mercancías que le son consustanciales.

Considerando lo anterior, es importante poner hincapié en la llamada “derecha social”, ya que resulta insoslayable constatar la

gran capacidad de despliegue político-intelectual que este grupo ha demostrado durante la última década. Podríamos poner como ejemplo concreto al Instituto de Estudios de la Sociedad (IES), *think tank* de tendencia conservadora y socialcristiana, el cual se caracteriza por desarrollar investigaciones desde el ámbito de las humanidades y las ciencias sociales. Este grupo se diferencia del economicismo de otras tendencias presentes en los laboratorios de pensamiento de las derechas. Además, el IES tiene una capacidad de influencia ideológica que puede llegar a conseguir cierto nivel de transversalidad dentro de las estructuras partidarias derechistas y, también, traspasar hacia sectores del centro político que han visto perder sus intereses. Sus cuadros intelectuales han conseguido incidir tanto en el ámbito académico como político, además de una notoria presencia en los medios de comunicación, por medio de columnas de opinión, cartas al director en destinos periódicos, entrevistas en canales de televisión, etc. Con respecto a su trabajo editorial, cuentan con decenas de títulos publicados, tanto de autores asociados al IES, como también de sus referentes nacionales e internacionales.

Todo lo anteriormente dicho nos lleva a comprender que las derechas son móviles, flexibles, dinámicas, sus transformaciones no se agotan y, a su vez, mantienen un común denominador que resulta indispensable someter a un constante juicio crítico.

Por otro lado, esperamos que estos textos sirvan para la reflexión y la superación de una forma de pensar que a todas luces no per-

mite construir la verdadera idea de comunidad, sino que, por el contrario, reducen el género humano a la primacía ontológica del individuo.

Para concluir, agradecemos a todos los participantes de este libro, ya que sin su tiempo y trabajo esta producción no habría podido salir a la luz. De la misma forma, agradecer al ex director del CEPIB-UV Osvaldo Fernández y a su nuevo director Patricio Gutiérrez por la constante preocupación en el desarrollo de esta iniciativa. También dar las gracias a Voces Opuestas Ediciones y a todos lo que estuvieron preocupados en ella de manera activa.

Torino-Quilpué. Verano del 2023

Jorge Moya Carvajal

Gonzalo Jara Townsend

LA TESIS SOBRE LA CONSPIRACIÓN UNIVERSAL DEL MAL ABSOLUTO COMO RECURSO LEGITIMANTE DE LOS CRÍMENES MASIVOS DESDE EL ESTADO

LUIS CORVALÁN MÁRQUEZ¹

“Hombres, yo os amé, velad”

Julius Fusick, *Reportajes al pie del patíbulo*

La violencia ha solido ser objeto de estudio por parte de las ciencias políticas, sociales, históricas, sociológicas y psicológicas. Más aún cuando ha provenido desde el Estado. Y todavía más si se produjo durante el siglo XX, cuando llegara a alcanzar aterradora eficacia en razón de los poderosos medios técnicos de que dispusiera.

El siglo XX, en efecto, ha sido el siglo de las grandes guerras y de las grandes masacres desde el Estado. Fenómenos como el nazismo, el fascismo y las dictaduras latinoamericanas de la

1.- Profesor titular del Instituto de Historia y Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso.

Seguridad Nacional, entre otros, son emblemáticos al respecto. Ellos dieron lugar a prácticas donde la muerte fue planificada fría y científicamente y, adicionalmente, racionalizada y justificada mediante ideologías diversas.

Las violencias extremas desde el Estado no conforman un hecho aislado. Por el contrario, constituyen una verdadera constante repetida en los más diversos rincones del planeta, bajo los más distintos sistemas políticos e ideologías. Estos fenómenos requieren de una explicación, de una búsqueda de las diversas variables que los hicieron posible. Todo con el fin de contribuir a aportar elementos para evitar su repetición en el futuro. Más aún cuando la historia está signada por la recurrencia del crimen, cuestión que la historiografía tiende a no tematizar, e incluso, a ignorar, no pocas veces en aras de una quizás inconsciente apologética nacional, social, política o cultural. Se supone que, a fin de cuentas, nuestra historia debiera ser edificante e ilustrativa de valores elevados. En contradicción con este supuesto implícito, —por cierto, no exento de fuerte carga ideológica— Hannah Arendt hace una penetrante observación sobre la existencia de cierta “corriente subterránea de la Historia occidental”. Esa corriente —a su juicio—, a través de los genocidios y los totalitarismos del siglo XX, habría “llegado finalmente a la superficie [...]” y usurpado “la dignidad de nuestra tradición” (Arendt, 1981: 13).

Es indudable que todas las violencias extremas desde el Estado están cruzadas por muchas variables que permiten dar cuenta de

ellas, aunque, por cierto, no justificarlas. En estas páginas, como se dijera arriba, quisiéramos poner énfasis en una sola, a saber, la variable ideológica-cultural. Existen no pocos estudiosos del tema que consideran que a la mencionada variable le corresponde un rol esencial en lo referente a las violencias masivas desde el Estado, constituyendo uno de sus prerequisites ineludibles. Así, por ejemplo, Ryszard Kapuscinski nos dice que “en el origen de todo acto genocida se halla una ideología del odio, amplia y metódicamente propagada.” Y agrega: “todos los gobiernos que planificaron genocidios siempre comenzaron por destruir, a los ojos de sus fieles, la imagen del enemigo, futura víctima.” (Kapuscinski, 2001: 34). En esta misma línea Hannah Arendt, sostiene que

el terror tiene que ser presentado como un instrumento de realización de una ideología específica, y esta ideología debe haberse ganado la adhesión de muchos, de una mayoría, incluso antes de que el terror pueda ser estabilizado.
(Arendt, 1981: 29)

Mientras que Erwin Staub afirma que los genocidios y asesinatos en masa cometidos por el Estado requieren una progresión de cambios en la cultura. En ciertos casos, señala:

la progresión toma lugar sobre décadas y aun centurias y crea una preparación en la cultura. En otros casos —añade—,

hay una rápida evolución de la ideología, personalidades, o condiciones sociales que preparan a la gente para los crímenes masivos. (Staub, 1994: 85)

Así, en resumen, las violencias extremas desde el Estado se hallarían según tales autores, ligadas indisolublemente a ciertas ideologías y a la cultura. Aún más, serían inconcebibles sin ellas. Erwin Staub, en su libro *Las Raíces del Mal* lleva a cabo un estudio empírico de los principales genocidios del siglo XX, y en todo ellos encuentra que cierta evolución en la cultura ha sido una precondition de su cumplimiento.

A nuestro juicio, las corrientes ideológicas y culturales que se constituyen en prerequisites para las violencias extremas desde el Estado poseerían una serie de rasgos típicos. En particular cabe mencionar su estructuración en torno a la dualidad entre un bien absoluto –que suele ser la patria, la raza, la religión, etc.– y un mal absoluto, especie de chivo expiatorio creado por la misma ideología, al que se requeriría erradicar como condición para la pervivencia del primero. Esa dicotomía, en efecto, es la que prepara la satanización de quienes se supone son los portadores del mal absoluto lo que, por cierto, pone las bases para su posterior destrucción. Siempre, sin dudas, en aras de un valor superior.²

2.- El objeto de este artículo no es, por cierto, ahondar más allá en estos aspectos teóricos del problema. Al respecto remito al excelente texto de Erwin Staub, *The Roots of Evil. The Origins of Genocide and others group violence* (1994)

Demás está decir que el estudio del marco histórico concreto, sus conflictos y crisis, es lo que permite explicar el por qué se crean las condiciones para el apareamiento y desarrollo de tales ideologías, así como también cuáles son los sujetos que asumirán un lugar u otro en la polaridad descrita.

La referida lógica dicotómica que caracteriza a las corrientes ideológicas y culturales que se constituyen en una de las variantes principales de las violencias extremas desde el Estado, encuentran su manifestación más radical en aquellos esquemas que postulan la existencia de cierta conspiración universal del mal absoluto en contra del bien absoluto. En las páginas que siguen exponemos tres variantes de esas teorías conspirativas, con sus respectivos correlatos de violencia estatal. Ellas son la teoría de la conspiración universal francmasónica, la teoría de la conspiración universal judía y la teoría de la conspiración universal comunista.

1.- LA CONSPIRACIÓN UNIVERSAL FRANCMASÓNICA

La teoría de la conspiración universal francmasónica fue elaborada en el contexto del conflicto europeo entre modernidad y Antiguo Régimen. En particular, constituyó una de las formas ideológicas a través de las cuales el movimiento conservador anti ilustrado del siglo XVIII reaccionó frente a las amenazas que se

cernían en contra del mundo tradicional. Es decir, constituyó una modalidad de contraataque del orden social y político basado en la sociedad estamental y la monarquía absoluta, en contra de la ascendente modernidad, la que se personificará en la Ilustración y luego en el liberalismo. La teoría alcanzó particular fuerza en Francia y en España. Su rasgo ideológico predominante fue el antirracionalismo.

Esta teoría tuvo en su época muchos representantes y epígonos. Quizás quien la expusiera de manera más radical haya sido el jesuita Agustín Barruel, que vivió entre 1741 y 1820. Sus obras principales fueron *Historia del clero francés durante la Revolución* (1793) y, en especial, *Memorias para servir a la historia del Jacobinismo* (1798-1799). Barruel es señalado como un pensador de la corriente contrarrevolucionaria. Escribió lleno de pasión, dominado por una verdadera furia en contra de la Revolución Francesa. Su obra dio lugar a hondas corrientes emocionales. De una u otra forma su influencia sobre los grandes pensadores tradicionalistas y conservadores posteriores es indeleble. La matriz de su teoría puede, en efecto, rastrearse hasta hoy en el pensamiento ultraconservador.

Barruel evidencia una concepción absolutamente conspirativa del surgimiento de la modernidad y de la correlativa crisis de la sociedad y cultura tradicionales. Esas crisis, a su juicio, fueron la resultante de la conspiración que a mediados del siglo XVIII habrían montado tres hombres perversos: Voltaire, D’Alambert y

Federico de Prusia, a los cuales luego se habría agregado Diderot (Herrero, 1971). Bajo la jefatura del primero el objetivo de esa conspiración no habría sido otro que acabar con el cristianismo y las monarquías. Con tales propósitos los conjurados habrían elaborado un cuidadoso plan que recorrería una serie de etapas sucesivas. Ese plan habría terminado materializándose en la conformación del Club de los Jacobinos y en la Revolución Francesa. Los jacobinos, a su vez, serían el resultado de la confluencia de tres sectas, la de los filósofos, la de los francmasones y la de los iluminados. Cada una de ellas llevaría a la práctica una parte de la conspiración universal contra el altar y el trono. Así, la secta de los filósofos materializaría la conspiración en contra de Dios y los Evangelios. A través de ella se sembraría la incredulidad en la cultura y se socavarían las bases de la Iglesia, corrompiendo al conjunto de la sociedad. Mientras que la secta de los francmasones, —o “sofistas de la rebelión”, como Barruel los llama— se encargaría de impulsar la conspiración en contra de todas las monarquías europeas. Por su parte, —agrega Barruel—, la secta de los iluminados, a la que denomina como “sofistas de la impiedad y de la anarquía”, aparte de conspirar en contra del trono y del altar, lo haría en contra de la propiedad.

Como se dijo arriba, la unión de estas tres sectas habría dado lugar a la conformación del Club de los Jacobinos. Todo, por cierto, como materialización del detallado y vasto plan conspirativo elaborado bajo la dirección de Voltaire. Este plan, por otra

parte, consideraría valerse de millones de ingenuos atraídos por las máximas de igualdad, libertad y Derechos Humanos difundidas por los conspiradores a través de diversos medios. Encandilados por el falso brillo de esas ideas, tales ingenuos, en todo caso, permanecerían ignorantes sobre los fines últimos a los que ellas servirían. Tales fines sólo serían del conocimiento de los iniciados ubicados en los vértices de la conspiración quienes, por cierto, se esforzarían para que los ingenuos a los que utilizarían no llegaran nunca a conocerlos. Así, una vez que hubieron reclutado numerosos incautos en los más diversos países, los conspiradores quedaron en condiciones de movilizar a millones de personas, sostiene Barruel. Tal efecto lo habrían conseguido organizando extensas cadenas de clubes políticos repartidos por toda Europa. Como se dijo, su primer gran logro habría sido la Revolución Francesa. Pero, claro está, sus metas irían mucho más allá, abarcarían el mundo, persiguiendo abolir toda forma de convivencia civilizada. Barruel, en efecto, dirigiéndose a los monarcas europeos les advierte:

[...] es preciso que sepan que las revoluciones de sus propios países forman parte del gran plan de conjuración, así como la de Francia, y que todos aquellos delitos, toda aquella anarquía, todas las atrocidades que se han seguido a la disolución del imperio francés, no son más que una parte de la disolución que a todos se les prepara. (Herrero, 1971: 206).

Al mismo tiempo, Barruel demoniza a las sectas revolucionarias. Describe a sus miembros, en particular a sus líderes, como criminales que carecen de todo freno ético y moral. Por lo mismo, dice, se valdrían de los más perversos medios, sin límite alguno, para conseguir sus fines. Sostiene, en efecto, que “tan natural es a la secta el derramamiento de sangre, la impiedad contra los altares, el furor contra los tronos y las atrocidades cometidas, como a las pestes ser desoladoras”. Desde estos supuestos la conclusión de Barruel fluye sola: “una de las dos cosas ha de suceder –dice–: el universal desastre o el aniquilamiento de la secta.” (Herreros, 1971: 206) De tal modo quedaba fundamentada la violencia en contra de los movimientos ilustrados y liberales.

En este marco es interesante el rol que le asigna Barruel al pensamiento ilustrado y liberal. Desde ya las ideas de libertad, igualdad y Derechos Humanos aparecen en su análisis como instrumentos de la conspiración. Precisamente en la medida en que su realización chocaría con la existencia de los gobiernos, la propiedad y la religión. En tal sentido la intelectualidad, por cierto, figura como sospechosa. Ella precisamente sería el instrumento de la difusión de las ideas disolventes.

Dentro de esta lógica Barruel se refiere a la *Enciclopedia*. Sostiene que jugaba un rol muy importante dentro de la descrita conspiración. “Parecía, afirma, que el objeto paladino de este enorme diccionario era hacer de él un tesoro de los conocimien-

tos humanos; pero su objeto secreto – agrega– fue hacer de él un arsenal de la incredulidad.” (Herrero, 1971: 207) La conspiración universal en contra del trono y el altar, en efecto, suponía inundar Europa de libros anticristianos. Y la *Enciclopedia* ocuparía entre ellos un lugar esencial (Herrero, 1971). Barruel constata que el propósito ilustrado de difundir la incredulidad habría tenido un éxito clamoroso: se habrían inoculado de ella desde las clases altas hasta el bajo pueblo, pasando por los propios monarcas. Es una verdad muy dolorosa para el historiador –sostiene–, pero que debe tener el valor de decirla, a saber, que los progresos de la conspiración anticristiana empezaron por las más altas clases de la sociedad: por los reyes, los emperadores, los ministros y los que podemos comprender bajo el nombre de grandes señores”. Así, todas las cortes europeas habrían caído en manos de los filósofos. Y de allí el pensamiento filosófico habría irradiado a los estratos subalternos. “La impiedad –sostiene Barruel– pasaba de la capital a las provincias; de los señores y nobles, a los plebeyos; de los amos, a los criados.” (Herrero, 1971: 209)

Las consecuencias de este fenómeno, agrega, distaban de quedarse en el plano meramente religioso. Por el contrario, se extendían directamente al político. En efecto, rotos los principios de la obediencia religiosa como producto de la labor de los filósofos, quedaban al mismo tiempo socavadas las bases de la obediencia civil. Precisamente por cuanto ésta, sostiene Barruel, tiene su fun-

damento último en la religión, ya que es esta la que enseña a los hombres que la obediencia a la autoridad es un mandato de Dios. De allí que la prédica antirreligiosa y racionalista de los filósofos, al difundir la incredulidad, prefiguraría la desobediencia y aún la revolución contra la monarquía absoluta. Y es en este punto donde confluiría la secta de los filósofos con la de los francmasones.

El resultado del mencionado proceso, como hemos visto, habría sido la Revolución Francesa –perversa en su naturaleza más esencial–, con su tendencia a extenderse al conjunto de Europa. De donde, según ya se señaló, se impondría la necesidad de que el supremo bien extirpe a los representantes de la conspiración universal del supremo mal como único modo de preservar la religión, el orden natural, la civilización, la cultura y los valores superiores.

2.- EL CASO ESPAÑOL: EL ENEMIGO INTERNO AL SERVICIO DEL ENEMIGO EXTERNO

Los partidarios del Antiguo Régimen en España terminaron importando a plenitud la teoría sobre la conspiración universal francmasónica ya descrita y la adoptaron a sus condiciones peculiares. Javier Herrero en su libro *Los Orígenes del Pensamiento Reaccionario Español* analiza con detalle este proceso. Sin perjuicio de lo anterior, en España la teoría de la conspiración universal

francmasonía terminó adoptando un giro virulentamente nacionalista. Ello a la luz de la invasión francesa que culminó con la acefalía monárquica de 1808. En ese contexto, los partidarios españoles del Antiguo Régimen sostuvieron que sus compatriotas ilustrados y liberales no eran más que instrumentos al servicio de una conjura internacional organizada por la Francia jacobina.

La premisa mayor del pensamiento conservador y absolutista español consistía en la identificación del racionalismo, la ilustración y el liberalismo con el jacobinismo francés y con Napoleón, a quienes les atribuyó querer destruir a la Iglesia y la religión. Mientras que, por otro lado, se definía la identidad nacional española en torno al catolicismo, el absolutismo y la tradición. Desde estas premisas se configuró una antítesis en la cual Francia aparecía como la encarnación de la filosofía, del ateísmo destructor y del mal, mientras que España, desde sus tradiciones castizas, aparecía representando la catolicidad y el bien. Esta antítesis, construida por la ideología, se proyectó de inmediato en el conflicto interno entre Antiguo Régimen y modernidad. Así, la decadencia de España, que parecía culminar con la acefalía monárquica de 1808 y la invasión napoleónica, fue explicada por los conservadores en razón del afrancesamiento de las clases superiores y de los intelectuales, lo cual fue entendido como sinónimo de la renuncia a la identidad castiza de la nación. La penetración de las ideas francesas en España se habría

verificado a través de la importación de libros, la organización de sociedades secretas y clubes políticos de orientación liberal y, en fin, mediante el afrancesamiento de las costumbres de la propia corte y de las clases altas. Todo ello habría terminado abriéndole las puertas a Bonaparte. Por tanto, el apelativo de traidores podía aplicárseles en sentido pleno a los ilustrados y liberales.

Existió en España toda una tradición doctrinal que afirmaba estas ideas o que postulaba la oposición entre filosofía y religión, entre la identidad católica de España y el liberalismo. Entre los representantes de dicha tradición figura el padre Rafael de Vélez, Fray Fernando de Zeballos, Antonio José Rodríguez, “El Filoteo”, Fernández de Valcarce, etc. Por cierto que, por otro lado, el pensamiento conservador español concebía la expansión francesa llevada a cabo por Napoleón como parte de designios orientados a dominar toda Europa, lo que suponía la destrucción de las monarquías y del catolicismo en términos análogos a los planteados por Barruel. En tal sentido, la pérdida de la monarquía hispana ocurrida en 1808 sería el resultado de esa conjura internacional. Más aún, las fuerzas del mal y de la democracia, dirigidas por el gran jacobino Napoleón y ayudadas por el traidor Godoy, se habrían apoderado de España para destruir en ella el gran brazo de la Iglesia y el providencial instrumento de Dios para la difusión de la fe en el mundo (Herrero, 1971).

A partir de aquí el pensamiento conservador, como se señaló arriba, procedió a considerar a los españoles ilustrados y liberales

como traidores y cómplices del ateísmo y el libertinaje, miembros de la universal conspiración para la destrucción de la monarquía y la Iglesia (Herrero, 1971). Estos supuestos ideológico-culturales, como lo sostiene Herrero, dieron lugar a la separación del bloque ilustrado liberal de la unidad nacional. Así, frente a la España integrada por un cuerpo de patriotas animados por el alma tradicional —señala este autor—, ha nacido una España de traidores, apátridas, agentes de la conjura internacional. Esa anti-España es, esencialmente liberal, culta y reformadora. La España auténtica debe exterminarla (Herrero, 1971). ¿Habría algo de extraño si tal cosa daba paso a la violencia extrema desde el Estado? Tal violencia, en efecto, no se demoró en llegar. Vino de la mano con la restauración absolutista verificada en 1814 luego del retorno de Fernando VII. Los liberales, que durante la acefalía monárquica habían animado las Cortes de Cádiz e impuesto la Constitución de 1812, fueron entonces derrotados. Identificados con el mal absoluto y con lo extranjero, fueron objeto de una violenta represión que se extendió por años. Se puso entonces de manifiesto una de las características más propias de las concepciones sobre la conspiración universal del mal absoluto: la utilización de la fuerza por parte de la autoridad con el fin de imponer el bien. Tal fue lo que entonces precisamente se desató.

Miguel Artola, uno de los historiadores españoles que ha investigado tales violencias señala que ellas tuvieron,

[...] dos aspectos, ambos de extraordinaria dureza: el legal [...] y el popular, movimiento de repulsa y castigo, que causó enormes daños, muchas veces sin discriminar la parte de culpa existente en las personas sobre las que se imponía (Herrero, 1971: 399).

Más adelante agrega:

[...] la persecución por opiniones liberales era general y espantosa; las cárceles se llenaban en aquellos días de presos, condenados unos por haber hablado en los cafés de derechos y de reformas; otros, por haber defendido en los periódicos la causa liberal; estos, por una palabra ofensiva al trono; aquellos, por su silencio cuando se elogiaba la constitución, como sucedió con el brigadier don Juan Moscoso (Herrero, 1971: 399)

3.- LA TEORÍA DE LA CONSPIRACIÓN UNIVERSAL JUDÍA

Esta teoría se configuró a lo largo del siglo XIX, aunque fue durante el siglo XX cuando alcanzó su remate definitivo y aparecieron sus representantes principales. Sus antecedentes son variados. Igualmente lo son los autores que le aportaron sus ideas. Por razones de espacio prescindiré aquí de toda referencia a los mismos y me

concentraré en la figura de quien finalmente resultara siendo su representante teórico y práctico principal: Adolfo Hitler. En él, en efecto, se resumen con trazos particularmente claros los rasgos esenciales de esta teoría, tanto como sus consecuencias prácticas: el genocidio.

La teoría sobre la conspiración universal judía fue, en manos de Hitler, un instrumento para su ascenso al poder. También fue un catalizador del nacionalismo germano, humillado por su derrota durante la Primera Guerra Mundial y por el Tratado de Versalles. En tal sentido, esta teoría interpeló a amplios sectores del pueblo alemán. Incluso fue asumida por los sectores conservadores y del gran capital, quienes terminaron apoyando al régimen nacionalsocialista con el fin de cerrarle el paso a la revolución comunista que parecía avanzar en el país. Los elementos de la teoría eran simples. Según ella existiría una conspiración universal judía para apoderarse del mundo. Al igual como lo sostiene Barruel respecto a la conspiración masónica, las metas de dicha conspiración serían de largo plazo y su consecución estaría cuidadosamente planificada. Hitler, en efecto, habla del “plan judío de conquista universal” (Hitler, s.f.: 216). Esta conspiración, de tener éxito conduciría a la pérdida de la cultura humana. Ello por cuanto supondría la destrucción de la raza aria, cuyo principal representante sería el pueblo alemán, única raza capaz de crear alta cultura. En este sentido, Hitler asume la concepción de Spengler según la cual existirían razas creadoras de

cultura, conservadoras de cultura y destructoras de cultura. Según Hitler, “sólo la estirpe aria podría ser considerada como representante de la primera categoría,” (Hitler, s.f.: 101) mientras que los judíos por antonomasia representarían a las razas destructoras de cultura.

Hitler manifiesta un muy bajo concepto sobre los judíos. De hecho, los demoniza. Los define como una “raza en la cual se combina una mezcla de bestial crueldad y una insuperable habilidad para el embuste, raza que se juzga llamada a someter al mundo entero a su sangrienta opresión.” (Hitler, s.f.: 227). La raza judía, por otra parte, controlaría el capital financiero internacional el que, a su vez, penetraría en todos los países.

La forma que utilizaría el judaísmo para destruir a la raza aria y sentar su dominio en el mundo sería la infiltración. Con tales propósitos el judaísmo se alojaría en todas las naciones destruyendo su consistencia racial mediante el mestizaje.

La mezcla de sangre y el menoscabo del nivel racial que le es inherente – sostiene Hitler- constituyen la única y exclusiva razón del hundimiento de las antiguas civilizaciones. No es la pérdida de una guerra lo que arruina a la humanidad, agrega, sino la pérdida de la capacidad de resistencia, que pertenece a la pureza de la sangre solamente (Hitler, s.f.: 103)

Y este sería precisamente el elemento que el judaísmo, a través de la mezcla racial, intentaría socavar.

Pero el judaísmo no sólo socavaría a la raza aria y a todas las razas mediante la infiltración y la mezcla de sangres, sino también dividiendo artificialmente a la nación aprovechándose de las injusticias sociales existentes. Este, según Hitler, sería un rasgo esencial de la estrategia de dominio mundial de la raza judía:

El judío procede de la manera siguiente —señala—: se dirige a los trabajadores fingiendo compadecerse de la suerte de los mismos o indignarse ante su pobreza y miseria, con el objeto de conquistar su confianza. Tómate la molestia de estudiar la dureza real o imaginaria de la existencia del obrero y logra despertar el anhelo de un cambio de existencia. Empleando indecible sagacidad, intensifica la demanda de justicia social, latente en todo individuo de raza aria, e imprime a la lucha por la extirpación de los males sociales un carácter bien definido de importancia universal. Funda la doctrina del marxismo [...] El judío, —continúa Hitler— más astuto, se identifica con la víctima. Asume así paulatinamente la dirección del movimiento sindical, lo cual le resulta tanto más fácil cuanto que su interés consiste no tanto en suprimir las lacras sociales como en organizar en los dominios de la industria una fuerza de combate dotada de ciega obediencia, que le sirva para satisfacer su propósito de destruir la independencia económica nacional. (Hitler, s.f.: 108)

Esa fuerza sería el socialismo, en particular en su versión marxista, así como el sindicalismo a él asociado. Ambos serían un instrumento utilizado por el judaísmo a los fines de dividir a la nación a través de la lucha de clases y arruinar su economía. Todo, por cierto, con el propósito de apoderarse posteriormente de la nación alemana. Los partidos marxistas serían una pieza clave en el control de las masas populares de la nación por parte del judaísmo internacional. Hitler en este sentido hace afirmaciones muy precisas sobre la Social Democracia Alemana. En ella ve materializado el control de una dirigencia judía sobre una masa militante alemana.

Observemos, a propósito de esto –dice– lo que ocurre en la Social Democracia; su ejército está formado por oficiales y soldados. El trabajador alemán licenciado del ejército es el soldado particular; el intelectual judío es el oficial (Hitler, s.f.: 158)

El marxismo, por otra parte, sería una teoría funcional a la infiltración y división de la raza aria y del control de gran parte de su población por parte del judaísmo internacional. “Karl Marx -sostiene en este sentido Hitler- fue sencillamente en realidad, el único individuo entre millones que en el lodazal de un mundo corrompido descubrió, con el ojo seguro del profeta, la ponzoña indispensable, extractándola como por arte de magia

en una solución concentrada a fin de acelerar la destrucción de la existencia independiente de las naciones libres de esta tierra. Y todo ello con el propósito de servir a su propia raza” (Hitler: 127-128). Y su obra, *El Capital*, sostiene Hitler, no la escribió “para la muchedumbre sino, y en forma exclusiva, para los cabe-cillas intelectuales del mecanismo judío destinado a conquistar el mundo” (Hitler, s.f.: 165).

En este punto, el paralelo entre Hitler y Barruel no es menor. Como puede verse, ambos les otorgaron un rol muy importante a las ideas como factor de destrucción del bien absoluto por parte de la conspiración universal. Para Barruel es la *Enciclopedia* y la obra de los filósofos el elemento destructor. Para Hitler lo es *El Capital* de Marx. Y en ambos casos el rol de los intelectuales es vital: son los que distribuyen la ponzoña, para decirlo con palabras de Hitler. Es decir, los que socavan la consistencia espiritual del bien absoluto objeto de la conspiración. Pero, por otra parte, para Hitler tanto como para Barruel, los instrumentos intelectuales y espirituales utilizados por la conspiración universal son muy variados. Vimos cómo para el segundo la acción de los filósofos se correlacionaba con la de los masones y la de los “iluminados”. Lo mismo sucede con Hitler. Para este, en efecto, la acción del marxismo se correlacionaría con otras ideas e instituciones supuestamente propias del judaísmo. Tales serían la democracia representativa, el internacionalismo, el pacifismo, el humanitaris-

mo, etc., todos destinados a ablandar y a afeminar a la raza aria. Junto a ellos Hitler sitúa a otros valores que considera típicamente judíos, como el individualismo, el egoísmo y el materialismo.

Respecto a la democracia representativa, Hitler sostiene que su propósito “no finca en convocar a una asamblea de hombres ilustrados y prudentes, sino más bien en reunir a una recua de serviles nulidades [...]” (Hitler, s.f.: 36). De aquí que este género de democracia –agrega– se haya convertido en el instrumento de una raza que, para llevar adelante sus propios designios, necesita huir de la claridad del sol, hoy y en cualquier tiempo futuro. Nadie que no sea judío puede apreciar debidamente el valor de una institución tan falsa y repugnante como él mismo (Hitler, s.f.).

Pero aún más, Hitler sostiene que “la democracia occidental [...] es la precursora del marxismo, (el) que sería inconcebible sin aquella” (Hitler, s.f.: 32). De este modo asume la concepción spengleriana según la cual la democracia liberal, el socialismo y el comunismo formarían parte de un solo movimiento orgánico en donde uno sigue necesariamente al otro. Adicionalmente, para Hitler la infiltración judía tendría en la prensa otro de sus pilares importantes. El grueso de ella, a su juicio, estaría en manos de los judíos. Esa prensa, sostiene, llevaría a cabo “una campaña absolutamente fanática de calumnias” orientada a derribar “todo lo que debiera mirarse como el sustentáculo de la independencia, de la civilización y de la autonomía económica de un país”. A juicio de Hitler, “dicha prensa brama especialmente

contra los hombres que se niegan a prosternarse ante la dominación judaica, o contra aquellos cuya capacidad intelectual aparece a los ojos del judío como una amenaza” (Hitler, s.f.: 109). La infiltración judía, como parte de un plan universal de dominación del mundo, sería, en fin, integral. En consecuencia, abarcaría también el arte, las letras y todas las manifestaciones de la cultura.

La consecuencia principal de estos procesos de infiltración de la nación por el judaísmo internacional sería la decadencia que, a la vez, si no se reacciona a tiempo, sería el preludio de la disolución. La única instancia que permanecería libre de esa infiltración serían las FF.AA. Hitler en *Mi Lucha* sostiene, en efecto, que “el ejército (alemán) proporcionaba un ejemplo de idealismo y abnegación por la patria y por su grandeza, al paso que otras vocaciones eran presa de la codicia y del materialismo”. El ejército, afirma Hitler, “constituía un ejemplo de unidad nacional en contraste con la división en clases [...]”. Y agrega:

[...] contra la idea judío-democrática de ciega veneración a las mayorías, el ejército enarboló el pensamiento de la confianza en la personalidad y nos suministró así la enseñanza que el periodo posterior más necesitaba. (Hitler, s.f.: 99)

En este marco, la fase final de la destrucción de la nacionalidad por parte de la conspiración universal judía sería, para Hitler, la revolución comunista. Esta llevaría a su remate la decadencia nacional

resultante de largos años de infiltración. Rusia ya habría recorrido ese camino y a través de los bolcheviques serviría a los fines del judaísmo internacional, es decir, del capital financiero mundial. Hitler no deja de subrayar que muchos de los líderes bolcheviques rusos eran judíos, y no por casualidad.

No debemos olvidar que el judío internacional, quien continúa dominando en Rusia, —señala—, no contempla a Alemania como un aliado sino como una nación destinada a sufrir una suerte parecida a aquella. La misma amenaza que se descargó al fin sobre Rusia, se cierne perpetuamente sobre Alemania. Alemania —concluye Hitler— es la próxima gran etapa del bolchevismo. (Hitler, s.f.: 227- 228)

Frente al cuadro que describe Hitler postulaba una solución decisionista. Es decir, una decisión salvadora basada en la fuerza estatal. Era esta la que debía erradicar definitivamente al judaísmo y al marxismo. Permanentemente Hitler denunció la falta de esa decisión, lo que, a su juicio, era un índice más de la decadencia de la nación y del grado de infiltración de la que sería objeto. “La tendencia a conformarse con medidas anodinas constituye el síntoma de la decadencia interna, a la cual seguirá tarde o temprano el desastre nacional [...]” (Hitler, s.f.: 93), sostiene en *Mi Lucha*. Lejos de tal actitud, a su juicio lo que cabía hacer para salvar a la nación era destruir a los judíos.

No hay duda –sostiene– que la condición preliminar indispensable para luchar por la libertad, contra el extranjero, consiste en suprimir las causas de nuestro desastre, destruyendo a los que se benefician de él.” (Hitler, s.f.: 210)

En tal sentido, Hitler se lamenta que durante la Primera Guerra Mundial no se hubiera procedido según ese criterio. Sostiene que durante dicha conflagración se presentó,

[...] el instante de atacar a la traidora secta formada por los envenenadores judíos de nuestra nación. Entonces [...] debió el gobierno con firme determinación y sin misericordia extirpar de cuajo a los que excitaban a la opinión pública en contra de la nacionalidad [...] En los momentos en que caían en el campo de batalla los mejores, los que permanecieron en la retaguardia debieron, por lo menos, haber suprimido la ponzoña. En esa coyuntura –agregara posible “la lucha despiadada en contra de la Social Democracia. (Hitler, s.f.: 63)

Como ello no se hizo, sostiene, la tarea estaría pendiente, debiendo ser asumida por el Movimiento Nacional Socialista:

El movimiento nacional socialista –dice Hitler– debe procurar que, en nuestro país por lo menos, se acabe con el sañudo enemigo y que la pugna contra el mismo sea como

una antorcha que ilumine un periodo menos lóbrego para otras naciones también, y beneficie a la humanidad aria en su lucha por la vida (Hitler, s.f.: 220).

Esta lucha debía ser emprendida con espíritu intolerante y fanático, escribe Hitler:

La grandeza de cualquier organización activa que constituya la personificación de una idea –recalca Hitler– reside en el espíritu de religioso fanatismo e intolerancia con que ataca a todas las demás, fanáticamente convencida de que sólo ella está en lo cierto. (Hitler, s.f.: 117)

No es difícil comprender lo que esto significaba en relación con el objetivo de destruir a los judíos.

La necesidad de erradicar al judaísmo, y a todas las ideologías y organizaciones mediante las cuales este se infiltraría en la nación, aparece finalmente justificada por Hitler mediante consideraciones de orden metafísico. En efecto, destruir a los judíos equivaldría a cumplir los mandatos superiores de la naturaleza y de la divinidad. Sería la ley natural la que consagraría la primacía de la raza aria y, por tanto, el sometimiento o destrucción de los débiles. La naturaleza no acepta el triunfo de estos últimos sobre los primeros. Ello forzosamente equivaldría a la destrucción de la cultura. Por eso, sostiene Hitler:

[...] si el judío conquistara, con la ayuda del credo marxista, las naciones de este mundo, su corona sería la guirnalda fúnebre de la raza humana y el planeta volvería a girar en el espacio despoblado como lo hacía millones de años atrás [...] La naturaleza eterna sabe vengar en forma inexorable cualquier usurpación de sus dominios [...] De aquí que yo –agrega– me crea en el deber de obrar en el sentido del Todopoderoso Creador: al combatir a los judíos, cumplo la tarea del Señor. (Hitler, s.f.: 26-27)

De este modo, la tarea de destruir a la conspiración internacional de los judíos, -como en todos los genocidios-, termina siendo justificada en nombre de un interés superior. Mientras que las víctimas aparecen personificando un mal absoluto frente al cual no cabe consideración alguna. En este sentido, la ética radicaría en actuar al servicio del bien absoluto que la ideología define. Por lo mismo, para las construcciones ideológicas que, como el nazismo, postulan la existencia de una conspiración universal del mal absoluto, crimen y ética no son términos contradictorios, sino complementarios. En este marco, el paralelo entre la lógica de Hitler y Barruel vuelve a aparecer. Y no sólo a propósito del planteamiento de este último en el sentido de que “una de las dos cosas ha de suceder: el universal desastre o el aniquilamiento de la secta,” sino respecto de una cuestión más profunda, a saber, el trasfondo metafísico existente tras ese propósito. Es decir, en el

fundamento religioso en el que se sustenta la tarea de eliminar a quienes son definidos como el mal absoluto. Para Barruel ese fundamento era el catolicismo. Para Hitler son los designios de una vaga naturaleza, que consagraría la civilización y la cultura mediante la primacía de la raza aria. En ambos casos, en fin, la imposición del mal absoluto, encarnado en una conspiración universal, equivaldría a la destrucción total de la humanidad y de la civilización. De allí, pues, la necesidad de implementar la decisión salvadora. Como es sabido, para Hitler esa decisión vino finalmente a tomar cuerpo en los campos de concentración de Auschwitz, Treblinka, Belsen, etc., con los seis millones de judíos muertos, más otras víctimas, como los marxistas, socialdemócratas, sindicalistas y, en fin, individuos pertenecientes a otras “razas inferiores”.

LA TEORÍA SOBRE LA CONSPIRACIÓN UNIVERSAL COMUNISTA

La teoría sobre la conspiración universal comunista alcanzó su mayor desarrollo luego de la Segunda Guerra Mundial, en particular, como consecuencia de la Guerra Fría, los procesos de emancipación colonial y el auge anticapitalista y antiimperialista que advino en América Latina luego de la Revolución Cubana. Dicha teoría encontró una de sus expresiones paradigmáticas en las concepciones de la geopolítica francesa –desarrolladas a pro-

pósito de la guerra de Argelia– y en las Doctrinas de la Seguridad Nacional. La teoría sobre la conspiración universal comunista postula como supuesto fundamental la existencia de una polaridad entre el Mundo Occidental y Cristiano, por un lado, y el mundo comunista, por el otro. Este último tendría su asiento en Moscú. A partir de tal premisa la teoría sostiene que al mundo cristiano le sería inherente la libertad y los valores del espíritu, mientras que el comunismo se caracterizaría por una visión materialista, la opresión y el propósito de destruir los valores espirituales y culturales que darían su identidad a occidente. Este hecho, más la pretensión del comunismo de apoderarse de todo el planeta, haría que entre el mundo occidental y el comunista existiese un enfrentamiento general e irreconciliable.

La doctrina antisubversiva francesa durante los cincuenta, en el marco de la existencia de cierta paridad nuclear entre la URSS y los EE. UU. y de su lucha colonialista en Argelia, reconceptualizó dicho enfrentamiento. Esa reconceptualización sostenía que el aproximado equilibrio atómico existente a la fecha entre Oriente y Occidente había hecho a la guerra nuclear algo muy improbable. Por lo mismo, la forma más factible de guerra que el Occidente se vería forzado a librar en contra del comunismo, y que en realidad ya estaría librando, sería una guerra revolucionaria subversiva. Esa guerra se distinguiría de una guerra convencional en el hecho de que su objetivo primordial no sería ya la derrota del ejército

enemigo, sino la conquista física y moral de la población. Por lo demás, conducida y planificada por el comunismo internacional, esa guerra se caracterizaría por ser permanente y universal (Ambler, 1966). Casi contemporáneamente en EE. UU. se desarrollaron concepciones similares, siempre sobre la base de constatar que la aproximada paridad nuclear entre Washington y Moscú haría muy improbablemente la guerra abierta entre ambos bloques. La expresión principal de tales concepciones fue la Doctrina de la Seguridad Nacional (DSN). Esta doctrina asumió la tesis según la cual el enfrentamiento contra la amenaza mundial comunista revestiría la forma de una sucesión de guerras de guerrillas en la periferia, es decir, en los países del Tercer Mundo. Tales serían las guerras subversivas -nombre que ya le habían dado los franceses- a las cuales habría que oponer una guerra antisubversiva.

Para la DSN la guerra subversiva siempre tendría un origen exterior: sería un instrumento del comunismo moscovita en su afán por apoderarse del mundo. Y tal carácter no variaría por el hecho de que en cada país fuera librada por nacionales. Estos, personificados en los Partidos Comunistas locales y sus aliados, no serían más que agentes de un centro político, orgánico e ideológico situado en el extranjero, que no sería otro que Moscú. Desde esta óptica, los partidos comunistas serían agentes foráneos, a los que cabría definir como “enemigos internos”, brazos operativos del enemigo exterior. Su rol, por tanto, sería análogo al de los masones y filósofos en la

teoría de la conspiración universal masónica, y a la de los judíos en la teoría de la conspiración universal judía. Desde tales supuestos, las guerras subversivas nunca responderían a factores interiores, es decir, a situaciones económicas, de injusticia social u opresión política. Estos factores a lo más serían elementos concomitantes que facilitarían los designios conspirativos del enemigo interno y externo. Las guerras subversivas la protesta social o política contra el orden vigente, siempre responderían, por tanto, a una planificación fría y calculada del comunismo internacional, presto a aprovechar cualquier facilidad y debilidad para llevar adelante su plan de destrucción del mundo libre. De este modo resulta que cualquier inestabilidad o conmoción significativa al interior de un país sería, en último término, el resultado de la conspiración universal comunista, o bien, en el mejor de los casos, el producto de la deliberada instrumentalización comunista de problemas locales. En resumen, tras todo conflicto, de una u otra forma, estaría el comunismo, actuando según la lógica de su conspiración universal.

Los métodos de la guerra subversiva del comunismo internacional consistirían esencialmente en la infiltración. Los blancos predilectos de tal infiltración serían los sindicatos, las universidades, la prensa, las organizaciones sociales en general, la Iglesia, la cultura en sentido amplio, etc. En síntesis, no quedaría ningún lugar de la sociedad que no fuese susceptible de la infiltración comunista. Incluso las FF.AA. estarían bajo ese peligro. Como resultado de ello,

el conflicto con el enemigo interno adoptaría un carácter integral, no sólo político, sino también ideológico, cultural, económico, etc. Abarcaría toda la sociedad, se daría en todas partes donde el enemigo interno se infiltraría, fuese factual o potencialmente. Por tanto, se estaría en presencia de una guerra sin frentes definidos, sin límites, y cuyo enemigo carecería de perfil unívoco. Desde este punto de vista, cualquiera podría ser el enemigo, desde un sacerdote ganado para las ideas subversivas, hasta un guerrillero, pasando por los estudiantes, los sindicalistas, los políticos o los miembros de organizaciones humanitarias. El enemigo interno, además, —con el cual inevitablemente se llegaría a convivir, dado su carácter de infiltrado—, lo instrumentalizaría todo y eventualmente podría estar en todas partes. Su guerra en contra del mundo libre no tendría descanso. En tal sentido, la teoría sobre la conspiración universal comunista da por supuesto la existencia de un enemigo que llevaría a cabo una agresión permanente. En su fase superior, la infiltración del comunismo internacional daría lugar a la lucha guerrillera. A través de ella, de tener éxito, el comunismo terminaría apoderándose de los países, convirtiéndolos en meros apéndices de Moscú. Como resultado de lo dicho la existencia independiente de las naciones llegaría a su fin. También su identidad cultural y su personalidad histórica.

Según la teoría de la conspiración universal comunista, a la guerra subversiva cabría oponer la guerra antisubversiva. Tal sería

la misión principal de las FF.AA., consideradas como reserva última de la nación. Dada la naturaleza de esa guerra, los militares deberían desempeñarse en todos los planos de la vida social puesto que en todos se verificaría la infiltración del enemigo. El propio sistema político debería estar bajo la supervisión de los uniformados y de sus servicios de inteligencia. Como es obvio, el *desideratum* de esta concepción son las dictaduras de la Seguridad Nacional, como las que se dieran en América Latina a partir de los sesenta del siglo pasado.

De lo dicho arriba se deduce que para la teoría de la conspiración universal comunista el comunismo es siempre ilegítimo. También lo serían quienes lo apoyan o le hacen el juego. Dada esa ilegitimidad la guerra en su contra siempre sería moral. Incluso más, la destrucción del comunismo y sus aliados sería un imperativo ético ya que él representaría el mal por antonomasia. En efecto, debido a que el comunismo estaría dispuesto a usar todos los medios a su alcance para destruir al mundo occidental y cristiano, es que cabría una respuesta similar frente a él. De allí que la DSN considere legítimo utilizar en su contra tanto la tortura, los asesinatos y todo otro método que se muestre eficaz a los fines de su destrucción. En este sentido, las implicancias de la guerra antisubversiva son radicales. Como lo señala Genaro Arriagada, es precisamente la perversidad que se le atribuye al comunismo lo que impide que sus representantes sean considerados como personas humanas. Por

eso es que la persecución y el daño físico que habría que inferirle “deja de ser motivo de preocupación política e incluso moral.” En ese carácter el comunista “nunca sería una víctima sino siempre victimario” (Arriagada, 1981: 217). De lo dicho se deduce que el objeto de la guerra antsubversiva es erradicar al enemigo. Tal guerra “debe terminar con su derrota completa y definitiva [...]”, nada sería posible como no fuera una solución extrema: “hay que aniquilarlo hasta el último vestigio” (Arriagada, 1981: 178). De lo contrario, el peligro comunista persistiría, y su amenaza antes o después terminaría por reaparecer poniendo una vez más en peligro la existencia de la nación.

La principal materialización práctica de estas teorías en América Latina fueron las dictaduras de la Seguridad Nacional. Estas se concibieron a sí mismas como partícipes de una guerra en contra de la subversión y la conspiración universal comunista. De allí que asumieran la tarea de destruir a este enemigo, concebido no sólo como un elemento foráneo que actúa infiltrado, sino que, a la par, como el supremo mal que amenazaría desde dentro al supremo bien, que sería la nación, la religión, la familia, la propiedad y la moral. Las manifestaciones más notables de esa guerra fueron los detenidos desaparecidos, las detenciones en masa, las torturas generalizadas, las ejecuciones de opositores, la militarización de la sociedad, el control de la cultura y los medios de comunicación por los militares, etc. Tales dictaduras, en consecuencia, llevaron

a la práctica todas las potencialidades de violencia extrema desde el Estado contenidas en esta visión conspirativa de los conflictos sociales y políticos. La dictadura militar implantada en Chile entre 1973 y 1989 puede asimilarse plenamente a la teoría sobre la conspiración universal comunista. El representante principal de la adhesión a esa teoría fue el general Pinochet. En sus discursos y decisiones el capitán general, en efecto, mostró de manera clara estar situado dentro de aquella lógica.³ Otros miembros de la Junta también evidenciaron un hecho similar. Tales fueron en particular los casos del general Leigh, quien postulara la necesidad de “erradicar el cáncer marxista”, y del almirante Merino, que calificara de “humanoides” a quienes profesaran ideas marxistas. La dictadura militar que gobernó Chile entre 1973 y 1989 estuvo, pues, compenetrada de idéntica lógica excluyente. Y la violencia que desplegara durante 17 años no fue sino el reflejo práctico de ello.

Quizás para el caso chileno quepa adicionalmente subrayar el carácter altamente mesiánico con que fue adoptada la teoría de la conspiración universal comunista. Mesianismo que como lo demuestra Humberto Lagos Schuffeneger (2010), llegó a traducirse en una verdadera teología castrense en la cual el general Pinochet se autopresenta como el mediador entre Dios y la nación, y como el

3.- Para estos efectos, véase entre otros textos del general Pinochet, *Visión Futura de Chile*, Santiago, División Nacional de Comunicación Social, 1979; *Discurso de Chacarillas*, junio de 1977; *Repaso de la Agresión Comunista a Chile*, selección de discursos publicada por La Nación, Santiago, 1986.

salvador de la patria ante la arremetida de la referida conspiración universal comunista. Por cierto, siempre con el aval divino. Como se ve, aquí, -al igual como en las otras teorías sobre la conspiración universal del mal absoluto-, los elementos metafísicos también ocupan su lugar, expresados en la activa presencia de Dios, quien ayudaría a sus pretendidos representantes en la tierra -líderes mesiánicos de tipo castrense- a que triunfarían sobre el mal absoluto.

CONCLUSIONES

Los estudios sobre las extremas violencias y crímenes masivos llevados a cabo desde el Estado requieren prestar atención a las variables ideológicas y culturales que le son subyacentes. Tal cosa, por cierto, sin perjuicio del análisis de los factores económicos, políticos, sociales, etc., con los cuales se correlacionan. Partiendo de tales supuestos, se puede sostener que no existen extremas violencias desde el Estado sin la definición de las potenciales víctimas, cuestión que se realiza en el plano de la ideología y la cultura. Las ideologías y corrientes culturales que cumplen estos roles suelen estructurarse en base a una lógica dicotómica en la cual se contraponen un bien absoluto a un mal absoluto, el que por lo general actuaría por infiltración, y al que se requeriría destruir si se desea mantener la existencia del bien. La forma más radical

de esa lógica la constituyen las teorías sobre la conspiración universal del mal, las que habitualmente llegaron a disponer de un verdadero fundamento metafísico. Un somero análisis histórico pone en evidencia las enormes cuotas de violencias desde el Estado que, en condiciones específicas, se han desarrollado a partir de sus supuestos. Entre las más importantes de esas teorías figuran las tres analizadas en estas páginas.

BIBLIOGRAFÍA

Arriagada, Gerardo (1981). *El Pensamiento Político de los Militares*, Santiago: CISEC.

Erwin Staub, Erwin (1994). *The Roots of Evil. The Origins of Genocide and others group violence*, Cambridge: University Press.

Arendt. Hanna (1981). *Los Orígenes del Totalitarismo. I. Antisemitismo*, Madrid: Alianza Editorial.

Hitler, Adolf (s.f.). *Mi Lucha*, B. Aires: Ed. Moderna.

Herrero, Javier (1971). *Los Orígenes del Pensamiento Reaccionario Español*, Madrid: Ed. Cuadernos para el Diálogo.

Lagos Schuffeneger, Humberto (2001). *El General Pinochet y el Mesianismo Político*, Santiago: LOM.

Steward, John Ambier (1966). *The French Army in Politics, 1945-1962*, Ohio: Ohio University Press.

EL ANTISEMITISMO

PROLEGÓMENOS PARA UNA GENEALOGÍA DE LA ULTRADERECHA

RODRIGO KARMY BOLTON¹

1.- NUESTROS VALORES

No se trata de un término anodino, sino casi de una fuerza que no deja a nadie indiferente. El término “antisemitismo” ha sido objeto de un sinnúmero de reflexiones, muchas de ellas absolutamente pertinentes. Sin embargo, en su mayoría, dichas aproximaciones reducen la cuestión “antisemita” exclusivamente al problema del racismo europeo contra los judíos. Podemos entender que dicha identificación haya tenido lugar porque los acontecimientos que urdieron a la Europa del siglo XX están atravesados por la catástrofe

1.- Doctor en Filosofía, académico del Centro de Estudios Árabes y del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.

del exterminio judío, no como una anomalía a su *episteme*, sino como el crimen más agudo que expresa su verdad (Horkheimer, Adorno: 2016).

No obstante, el discurso ha experimentado una importante modificación respecto del problema del “antisemitismo” judío, sobre todo, con la fundación del Estado sionista de Israel y su proyecto de colonialismo de asentamiento puesto en marcha desde 1948 (Masalha, 2008). Antes que convocar a una crítica y reflexión sobre el exterminio, el término “antisemita” devino uno de los dispositivos de persecución y difamación más importantes de los albores del siglo XXI, calificando de “antisemita” a cualquier discurso que pueda cuestionar al Estado sionista en razón de su sistemático –y permanente– crimen contra el pueblo palestino.

El *impasse* que se ha producido se puede formular así: la denuncia de “antisemitismo” abandona la crítica y, a través de la reducción problemática del término, pone en funcionamiento su máquina de censura y difamación. El *impasse* resulta preocupante, justamente, porque el término que debía constituir un umbral para una crítica de nuestro presente termina operando exactamente al revés: impidiéndola.

El presente ensayo surge de este *impasse*, proponiendo algunos elementos genealógicos para pensar en torno al “antisemitismo” y mostrar algunas cosas que me parecen clave: en primer lugar, que el antisemitismo sería estructural a la razón imperial europea,

en virtud de su misma configuración “cristiana” secularizada; en segundo lugar, que el antisemitismo fue efecto de la invención del término “semita” durante fines del siglo XVIII y que, si bien originalmente, definía a una lengua distinta de la lengua indoeuropea (Massad, 2015) termina cristalizándose en una vida excluida del orden de la razón, imposibilitada de constituir un sujeto del pensamiento, tal como se le atribuye a la razón imperial; en tercer lugar, que para una indagación crítica del concepto de “antisemitismo” resulta imprescindible retomar dos investigaciones que no han sido consideradas en conjunto para abordar la cuestión: el trabajo de Edward Said en torno a la construcción del discurso “orientalista” desde el siglo XVIII y las reflexiones de Furio Jesi en torno a la “cultura de derechas” durante la primera mitad del siglo XX. Si el discurso orientalista puede ser catalogado como una máquina mitológica en el sentido que lo entiende Jesi, entonces podemos comenzar a trazar los tres puntos antedichos en función de posibilitar una concepción crítica del antisemitismo.

Como sostendremos a continuación, una noción crítica del antisemitismo implica trazar una genealogía del término “semita” y mostrar cómo en él se conjugan la representación conjunta, aunque diferenciada, del “judío”, el “árabe” y el “musulmán”, tríada fantasmática cuyo monto energético se yuxtapone entre sí de manera intercambiable en cada una de las categorías en juego. Así, por ejemplo, el “judío” que será puesto en el cadalso del po-

der durante la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX, será desplazada por la del “árabe” durante los años 60 en pleno contexto de descolonización que, a su vez, será desplazado por el del “musulmán” durante las primeras décadas del siglo XXI bajo el escenario de la reciente “guerra contra el terrorismo”.

En los tres casos, hay un mismo fantasma rondando, una misma monstruosidad inmanente a esa vida que se excluye: porque si bien, los tres operadores se intercambian entre sí, desplazándose una y otra vez dependiendo de las coyunturas estratégicas, cada uno de los tres pertenecerá a la misma vida excluida del orden de la razón que se expresa en tres operadores distintos aunque unidos: el “semita”. En otros términos, “semita” podrá expresarse bajo la figura del “judíos”, el “árabe” o el “musulmán” dependiendo de las circunstancias y las estrategias discursivas en curso.

Desde nuestro punto de vista, no solo los trabajos de Said y Jesi apuntan a problematizar las condiciones por las cuales esa vida (el “semita”) fue “inventada”, sino además, pueden ofrecer una noción crítica de antisemitismo en la medida que amplían su marco y no lo asocian exclusivamente al “judío” puesto que indagan en torno a sus condiciones de posibilidad, a su “a priori histórico”, si se quiere: solo así se entiende por qué el discurso de la ultraderecha europea actual promueva la existencia del Estado de Israel (identificándolo al “judío”) y elucubre fantasías acerca de cómo el “islam” (que lo concibe como un todo homogéneo) pue-

de advenir el “enemigo de Occidente”, capaz de poner en tela de juicio la sacralidad de lo que comúnmente se escucha denominar “nuestros valores”: ¿cómo pensar, a la vez, la imagen del judío como el más terrible de los parásitos y la del musulmán como el lugar de un “Oriente” estetizado, lugar de supuesta “autenticidad” que se habría perdido u olvidado en “Occidente”, tal como ocurrió con la mitología nazi? O, al revés: ¿cómo pensar al musulmán como el peor de los terroristas y al judío (sionista) como el amigo más fiel a los “valores de Occidente”, tal como sucede con la ultraderecha –pero no solo– en la actualidad? Inversión de los tópicos significantes, remisión de cada uno al bien o al mal, al mal o al bien, dependiendo de las coyunturas.

Si la máquina mitológica orientalista, que produce el clivaje “Oriente-Occidente”, porta consigo, en el guion que articula y separa a ambos polos, la noción del “semita” en sus tres operadores significantes (judíos, árabe, musulmán) será, fundamentalmente, porque dichos tópicos pueden ingresar de diferentes formas al campo de lo visible: pueden hacerlo directamente en base al código lingüístico como se propuso durante el siglo XVIII en la partición entre las lenguas “indoeuropeas” y las lenguas “semitas”, pueden funcionar en base al código biologizante desplegado desde la segunda mitad del siglo XIX y la primera del siglo XX, en cuya cima se encuentra la experiencia nacionalsocialista, o puede ingresar a la luz del código culturalista contemporáneo donde lo

que se juega ya no será la “raza” en su sentido biológico como en su sentido “religioso-cultural” (defensa de “nuestros valores”). En sus tres versiones se trata de la producción de una vida excluida que originalmente se denominará “semita” (o, en la actualidad “abrahámico” un nuevo término que sustituye funcionalmente a “semita”) y que se expresará, con diferentes intensidades, y bajo diferentes lógicas, en los tres tópicos señalados: judío, árabe y musulmán.

¿Por qué el término “semita” resulta tan amenazante y seductor a la vez? ¿cuál es su “monto energético” para decirlo en el léxico freudiano? Ante todo, digamos que, al igual que “Oriente” el término “semita” funciona como un “objeto a” en el sentido que lo entiende Lacan: un objeto que es causa de deseo y que, por tanto, exhibe una vida que no ha sido del todo suturada en el sistema de representación. Un excedente a la representación, *stásis* o incoincidencia entre vida y *lógos*, desestabilización estructural que subvierte los designios de la máquina mitológica y cuyo sobrante no sería más que el deseo. El “semita” sería aquel que se deja llevar por un deseo y que portaría una incapacidad constitutiva para gobernarse a sí mismo. Una imagen clave que constata dicha caracterización se halla en el discurso o narrativa de la historia de la filosofía que, desde principios del siglo XIX, se cristalizó en prominentes libros y manuales que, lejos de ser anodinos, fueron capaces de estructurar los contornos más decisivos de la máquina mitológica y su anti-semitismo.

Los “semitas” –repetirá el discurso de la máquina– requieren de una Ley propiamente coactiva, que les compense la falta de control que tienen sobre sí mismos. Serán vistos, por tanto, como vidas heterónomas, inscritas al interior de una Ley, tan autoritaria como su Dios, que les comanda y les impide devenir “libres”. Por esta razón, podrá decir Ernst Renan, los “semitas” serán los pueblos que podrán erigir grandes “construcciones religiosas” pero que serán incapaces de pensar filosóficamente (Renan, 2017). No serán representados como pueblos “científicos” sino “religiosos”, no serán pueblos racionales sino basados en las premisas de la fe. La ausencia de “secularización”, término originalmente eclesiástico y proveniente del derecho canónico que, en rigor, la bibliografía historiográfica y de las ciencias sociales no ha dejado de utilizar como un verdadero operador que marca la diferencia entre la civilización y la barbarie, antes que un acucioso término que pudiera plantear un problema, implicaría el intento propiamente imperial de imponer un orden capaz de suturar el exceso de deseo atribuido a la vida “semita”. La fiesta, el erotismo, la orgía, el gusto, el “exceso de lo sensible”, incluida la posibilidad de infringir la propia muerte, a la que el “semita” sería impulsado sacrificialmente por razones de fe, constituirían algunas de sus expresiones más decisivas.

En virtud del carácter excesivo de un deseo con el que será representado el “semita” en la máquina mitológica de los modernos, es que se erigirá el problema imperial de la “civilización”: exigencia

para “suturar” el hiato entre vida y *lógos* que el “semita” deja al descubierto. A esta luz, es necesario pensar cómo, cuando nos encontramos con el problema del deseo abierto por la inadecuación entre vida y *lógos*, el “antisemitismo” puede secularizarse en la forma “ideológica” del “anti-comunismo”. El peligro que este trae consigo es la posibilidad de un deseo que irrumpe excesivamente para impugnar al régimen capitalista en general, cuya sutura resultaría decisiva para la articulación del *homo oeconomicus*. Este último es una figura antropológica que no admite exceso pues debe controlarse, gobernarse, cada vez, en función de la dinámica “productiva” que impone el capital. Todo “exceso” en el que pudiera quedar expuesto la “improductividad” del deseo habrá de ser conjurado. Todo —también el deseo— habrá de ser capitalizable.

En este sentido, el “antisemitismo” —construcción emergida por vez primera en la forma de un “movimiento” liderado por Wilhelm Marr— sería la forma de dicha conjura articulada esencialmente como “cultura de derechas”. En cuanto: “[...] hecha de autoridad, de seguridad mitológica sobre las normas del conocimiento, del enseñar, del conducir y del obedecer” (Jesi, 2011: 285), dicha cultura puede constituir un proyecto articulado de sutura de la vida; máquina óptima orientada a confiscar el deseo y anudar en una misma forma a la vida y al *lógos*, al cuerpo y el alma. Una forma que será la de la persona y la de la autenticidad del hombre. En este sentido, la matriz genealógica de la cultura de derechas

porta consigo el signo propiamente “cristiano” de aplastar la improductividad del exceso de deseo al propiciar dicha sutura como *oikonomía*, esto es, gestión propiamente pastoral sobre la vida de las poblaciones. Su cristianismo imperial, evangélico y militarizado a la vez, consistirá justamente en propiciar una cultura del resentimiento, de la culpa y el deber a contrapelo de otra apuesta por el deseo, el gusto y la felicidad.

El exceso improductivo aparece, a ojos de la máquina, como un “mal” ontológico, constitutivo a la propia consistencia del “hombre”, que asumirá la forma del “pecado original” (Agamben, 2020). Esta forma será identificada a la vida del “semita”: lejos de la “buena nueva”, sometido aún bajo la égida de la Ley (*Torah*, *Sharia*) y no del gobierno (*oikonomía*), el “semita” representará un momento atávico en el que aún prevalece la “ley mosaica” y su coacción, según el paradigma paulino de interpretación. En este sentido, el islam sería visto simplemente como una “herejía cristiana” precisamente porque en él, la sutura no se consume, el deseo persiste y la Ley (*sharia*) —no el gobierno— es restituida. El “semita” será visto, por tanto, como un ser humano aún no redimido por la palabra de Cristo, extraviado con su deseo y, por tanto, enteramente pecador.

Si la cultura de derechas orienta sus esfuerzos a restituir toda forma de sujeción y, en este sentido, a anudar al sujeto al interior de un sistema de obediencia ciega y no necesariamente racional (la fe), es precisamente porque ella debe conjurar al “semita” o, lo que

es igual, debe plantearse en una apuesta anti-semita orientada a suturar la vida al punto de producir un tipo de deseo absolutamente domesticado al interior del imaginario cristiano (Rozitchner, 1997). El anti-comunismo moderno es, en este sentido, el “anti-semitismo secularizado”. Bajo estas formas, la convergencia entre los trabajos de Said y Jesi resultan más que fundamentales: ambos apuntan a desarticular la cultura (de derechas), en la medida que ponen de relieve los mecanismos mitológicos sobre los cuales se conjura al deseo, los dispositivos que tendrán que desterrar al “semita” y su exceso improductivo para defender, *in extremis*, a “nuestros valores”.

2.- ORIENTALISMO

2.1.- El trabajo desarrollado por Edward Said resulta absolutamente decisivo para pensar la configuración de la máquina antisemita y, a la vez, para comprender en qué medida el término “anti-semita” debería ser ampliado –y no reducido– para designar tanto al judío, al árabe como al musulmán. Con *Orientalismo* (1978), Said inaugura la saga a la que siguen *La Cuestión Palestina* (1979), *Cubriendo el islam* (1982) y para finalizar en *Cultura e Imperialismo* (1984). Toda la saga desplegada por Said no se inscribe simplemente en una crítica “decolonial” como lo ha sostenido cierta academia, sino en una constelación que orienta su trabajo

hacia una desarticulación de la metafísica de la representación y, en este sentido, a la de sus respectivas máquinas antisemitas. Todo su trabajo tramita al orientalismo no como una anomalía a la razón imperial occidental, sino como su “operación estructural” que, al tiempo que produce a Oriente como su extimidad (su “afuera” constitutivo), produce a Occidente como su intimidad (una interioridad devenida sujeto).

El primer epígrafe que Said cita en *Orientalismo* es de *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (1851-1852) de Marx. y resulta absolutamente decisivo: “no pueden representarse a sí mismos, deben ser representados” (Said, 2003: 17). Pero este primer epígrafe se complementa con el segundo epígrafe del *Tancred* (1847) de Disraeli que dirá que “Oriente es una carrera [...]” (Said, 2003: 17). El primero expone la configuración de la soberanía de un *cogito* que deviene precisamente porque puede “representarse a sí mismo” frente a quienes no pueden hacerlo y deben ser “representados” o, si se quiere, conducidos, gobernados. El segundo es una suerte de conclusión del primero: Oriente puede ser una “carrera” justamente porque en él se encuentra la pugna por la representación, el despliegue imperial por la apropiación a instauración del *nómos* de la tierra:

Si tomamos como punto de partida aproximado el final del siglo XVIII- escribe Said- el orientalismo se puede describir y analizar como una institución colectiva que se relaciona con

Oriente, relación que consiste en hacer declaraciones sobre él, adoptar postura con respecto a él, describirlo, enseñarlo, colonizarlo y decidir sobre él; en resumen, el orientalismo es un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente. (Said, 2003: 21)

La arqueología saideana se circunscribe a finales del siglo XVIII y principio del XIX cuando Francia y Gran Bretaña disputan el control del planeta y especialmente, desde la invasión napoleónica de Egipto a fines del siglo XVIII. Said muestra cómo es que en una primera fase el orientalismo se habría nutrido de los viajeros que producían toda una narrativa de lo exótico para, en una segunda fase, sistematizar esos esfuerzos hacia el campo científico e iniciar la construcción de un saber-poder que se articulaba desde la filología hasta la historia, desde la geopolítica hasta la literatura.

Pero la empresa imperial no consiste simplemente en el ejercicio del dominio, sino en su “idea”, en la configuración de un tipo de razón: “[...] en la misma medida en que lo es el propio Occidente, Oriente es una idea que tiene una historia” (Said, 2003: 24). Una “idea” que tiene una historia. ¿cómo se pudo inventar dicha idea? Oriente no es algo dado, algo de suyo ofrecido antes los ojos. Mas bien, es una “idea” que ha sido producida históricamente en virtud de un conjunto heteróclito de saberes y dispositivos de poder. Una “idea” con la que años más tarde el propio Said

definirá lo que él denomina “imperialismo” donde justamente “Oriente” no será sino su producción, parte constitutiva de su cultura (Said, 1984).

A partir de la cuestión nietzscheana asumida por Foucault acerca de la interpretación, Said no estará interesado en el eventual contraste que pudiera esgrimirse entre un “verdadero Oriente” y otro “falso”, sino en el conjunto múltiple por el cual se pudieron articular las condiciones de producción (el *a priori* histórico) que dieron lugar a Oriente: un “exterior” que, sin embargo, habita en el propio “interior”. A esta luz, diremos que, para Said, Oriente mismo es un sistema de representaciones. No un lugar geográfico, cultural o lingüísticamente dado como un espacio producido histórica y políticamente en virtud de prácticas y discursos, que no tendrá ninguna sustancia más allá de los respectivos ensambles y sus relaciones de poder.

No hay una “sustancia” ni una “esencia” que pudieran salvar a un Oriente “auténtico” porque la autenticidad misma ya sería una producción singular del poder, ya lo vuelve parte de su régimen de verdad. Un signo del poder, *semiosis* imperial, el orientalismo calza enteramente con el singular objeto que produce. Por eso a Said no le importa estudiar la “profundidad” o el “detrás” sobre el cual descansaría el “verdadero Oriente”, sino más bien, el conjunto de discursos y prácticas que lo producen, sus máquinas mitológicas, diremos, en la medida que la cuestión más decisiva de todas es la

operación, fundamental, en cualquier caso, de que el orientalismo no vendría a representar al otro, sino más bien, a hacer del otro nada más que una representación.

Así, la tentativa arqueológica de Said desestabiliza toda referencia a algún centro preciso, desarticulando a la violencia metafísica que inscribe un determinado tipo de fundamento o principio, al mostrar cómo la verdad y la falsedad no son sino dos máscaras de una misma maquinaria, de una misma producción. Ni quienes reivindican la “autenticidad” de Oriente ni quienes lo hacen de Occidente, sobreviven a la “destrucción” aquí acontecida. La verdad misma deviene un simulacro, conjunto de procedimientos, Oriente y Occidente danzan como dos polaridades de un mismo juego de verdad, dos signos de una misma racionalidad, de una misma *episteme* imperial.

2.2.- La destrucción de la verdad a partir del efecto simulacro resulta clave si pensamos que la diferencia entre Oriente y Occidente deviene, ante todo, una producción espacio-temporal: “espacial”, porque Oriente vendrá a designar todo lo que aparece ubicado en un lugar exterior respecto de Europa, y “temporal” porque Oriente cristalizará siempre un retroceso temporal (el “islam” no evoluciona, se escucha) que contrastará con el progreso occidental (la sociedad avanzada).

El orientalismo sería, por tanto, el dispositivo a partir del cual se produce una representación espaciotemporal en la que los

“orientales” (sean árabes, musulmanes, chinos o japoneses, todos de diversa forma) siempre estarán “fuera” de Europa y “atrasados” respecto de ella. Excluidos del espacio y del tiempo que configura el orden, los “orientales” son vistos como quienes habitan una geografía exótica e impenetrable que experimentan una cronología invariante y completamente a-histórica.

A esta luz, el *nómos* de la tierra no es simplemente la “apropiación originaria del espacio” —como diría Schmitt—, sino ante todo, la de la producción originaria del “espacio-tiempo”. En este plano, el orientalismo sería precisamente esa forma de producción gracias al despliegue de las empresas imperialistas que pudieron extenderse hacia todo el planeta espacializando las geografías y temporalizando al conjunto de las épocas. Si los árabes se identificarán con alguna zona geográfica precisa ubicada fuera de los límites de Europa también lo harán con una determinada forma atrasada de razón: pueblan fuera del espacio metropolitano y fuera del tiempo del progreso.

A esta luz, el orientalismo no fue otra cosa que una cartografía que estableció un sinnúmero de sistemas de clasificación, de lenguas, razas, culturas, especies; todas de alguna u otra forma al interior de una jerarquía tremendamente bien definida en que se espacializaron lugares y temporalizaron épocas diferentes. Los “orientales” no debían ubicarse al interior de la metrópolis sino en algún lugar remoto que definía el espacio mismo de la barba-

rie; conjuntamente, no podían experimentar la temporalidad del progreso precisamente porque no eran representados como pertenecientes al progreso de la historia de la civilización, sino solo a la invariabilidad de su pasado.

La división imaginaria entre Oriente y Occidente del dispositivo orientalista tendrá la instauración del espacio-tiempo como su primera y más originaria forma de apropiación a partir de la cual podrá funcionar, multiplicar y desplegar el conjunto de particiones que configurarán su *episteme*. Pero justamente esto resulta clave: el orientalismo no es más que un tipo de conocimiento. En la perspectiva saideana todo se remueve, sobre todo, el propio conocimiento que deviene una pieza clave al interior de la trama del poder. Nunca habrá simplemente “saber” o “poder” a secas, sino siempre y, ante todo, un conjunto de “saber-poder” que no serán “falsos” sino decisivos en la configuración de la máquina mitológica de los modernos.

A partir de la pregunta que formula Giorgio Agamben de ¿por qué el poder necesita de la gloria? (Agamben, 2017) podríamos plantear ¿por qué el imperialismo requirió del orientalismo? Porque para Said la razón imperial no es otra cosa que orientalismo. Este último no es una “superestructura” sino su forma misma. Si este último devino el dispositivo por el cual erigió un conjunto de conocimientos cristalizados concretamente en universidades, *think tanks*, el cine o la prensa, entre otros mecanismos, significa

que el conocimiento no solo no puede enunciarse desde un lugar “neutral” y propiamente “universal”, sino siempre situado en el marco de un *a priori* histórico que le da consistencia y le ofrece una determinada “economía”²:

El orientalismo, en consecuencia, se puede considerar una forma regularizada (u “orientalizada”) de escribir, de ver y de estudiar dominada por imperativos, perspectivas y prejuicios ideológicos claramente adaptados a Oriente [...] Oriente tal y como aparece en el orientalismo es, por tanto, un sistema de representaciones delimitado por toda una serie de fuerzas que sitúan a Oriente dentro de la ciencia y de la conciencia occidental y, más tarde, dentro del imperio occidental. (Said, 2003: 273)

Oriente ingresa como un objeto de dominio imperial gracias al orientalismo en cuanto discurso que produce su propio objeto.

2.- “Mis principales supuestos de trabajo han sido –y siguen siendo– que los campos de aprendizaje, así como las obras de incluso el artista más excéntrico están limitados y condicionados por la sociedad, por las tradiciones culturales, por las circunstancias mundiales y por influencias estabilizadoras como son las escuelas, las bibliotecas y los gobiernos; también que los escritos eruditos y los de ficción no son jamás libres, sino que están limitados en sus imágenes, supuestos e intenciones; y finalmente, que los avances realizados por una “ciencia” como el orientalismo en su forma académica son menos verdad de lo que a menudo nos gusta pensar.” (Said, 2003: 272) El “*a priori* histórico” remitiría a la trama de saber-poder en la que se inserta un determinado estudio o conocimiento. Para Said ningún intelectual está en plena libertad, sino siempre condicionado por la “sociedad” en la que habita porque solo ella contiene los marcos epistémicos que propiciarán o apuntalarán al pensamiento.

El orientalismo deviene el *checkpoint* que le permite ingresar a una racionalidad propiamente científica que la reflexión saideana intentará analizar. Si Marx preguntaba: ¿cómo una cosa deviene mercancía?, Said preguntará ¿cómo Oriente devendrá objeto de una ciencia? Justamente toda la temática de *Orientalismo* pretende ofrecer una respuesta a dicha pregunta; interrogando no tanto al enunciado orientalista como tal (si es verdadero o falso), sino el lugar de enunciación desde el cual es producido.

En cuanto “forma regularizada” que, entre el siglo XVIII y XIX, devino “ciencia” convirtiendo a Oriente en un objeto preciso del conocimiento, el orientalismo no lo hizo porque su conocimiento se haya orientado a conocer un objeto “exterior” a sí mismo, sino porque no hizo más que producirlo en el mismo instante en que lo conocía: no habrá que interrogar, entonces, la adecuación posible que ofrezca la representación respecto de lo representado, sino las condiciones (el *a priori* histórico) bajo las cuales toda representación es (re) producida.

3.- ANTI-SEMITISMO

3.1.- Hacia el final de la Introducción a *Orientalismo* Edward Said escribe:

Además, y por una lógica casi ineludible he acabado escribiendo una historia vinculada de manera secreta y misteriosa al antisemitismo occidental. Este antisemitismo y el orientalismo en su rama islámica se parecen mucho; esto es una verdad histórica, cultural y política con una ironía implícita que cualquier palestino captará inmediatamente. (Said, 2003: 53)

El trabajo arqueológico dedicado al “orientalismo” que se enfoca en una verdadera crítica del sistema moderno de representación, encuentra en Said una “ironía implícita” para cualquier palestino, dirá el intelectual, y es que la arqueología del orientalismo parece encontrarse con la del antisemitismo europeo a la luz de una “lógica casi ineludible”.

¿Cuál “lógica” sería esa? Ante todo, la que expone al orientalismo analizado por Said en una convergencia discursiva con la del antisemitismo europeo. Justamente Said nunca desarrolló la arqueología que, seguramente, habría sido fundamental para sus indagaciones: el modo en que el discurso orientalista habría inventado justamente al “semita” en cuanto vida excluida del orden racional. En este marco, podemos proponer que el modo en que dicha “convergencia” tiene lugar es la que hace identificables el orientalismo con el antisemitismo porque en ambos aparece esa vida (“Oriente” en un caso, el “semita” en otro caso) como el exceso del deseo, lo que desborda y desestabiliza las formas prevalentes de la metafísica de la representación.

“Oriente” y “semita” son dos términos que designan al “objeto a” por el cual irrumpe el deseo y en el que se juega la vida improductiva que permanece excluida del sistema representacional: la razón excluye la religión, la sutura del gobierno de sí cristalizado en el devenir sujeto del “hombre” excluye la *stásis* abierta entre vida y *lógos* caracterizado en la figura del “semita”. En esta perspectiva, no habrá antisemitismo sin orientalismo porque este último producirá al “semita” en virtud de articular una imagen del mundo de una Europa “racional” exenta de los elementos “religiosos” que, según dirá Renan, definirán a los pueblos “semitas”.

Hacia el final del mismo *Orientalismo* –como un paso preparatorio para el título que continúa las reflexiones de esta profunda saga, *La cuestión palestina* (1979)- Said analiza el discurso de Yehoshafat Harkabi, general israelí quien en su libro *Arab attitudes to Israel* (1974) representa a la “mente árabe” como “[...] depravada, antisemita hasta el fondo de su corazón, violenta, desequilibrada [...]” (Said, 2003: 404) donde se replica la idea inventada por el orientalismo decimonónico del: “[...] desarrollo interrumpido de los semitas” (Said, 2003: 405), dirá Said. Los europeos, supuestamente, descendientes de los griegos habrían completado su desarrollo, a diferencia de los semitas, quienes insertos exclusivamente en un marco religioso (y no científico), habrían quedado “interrumpidos”:

A partir de esta matriz –dirá Said- salen otros mitos cada uno de los cuales muestra a los semitas como lo opuesto a los occidentales y como la víctima irremediable de sus propias debilidades. Por toda una serie de concatenaciones, de sucesos y circunstancias, el mito semítico se bifurcó en el movimiento sionista; uno de los semitas siguió el mismo camino que el orientalismo y el otro, el árabe, se vio obligado a seguir el del oriental. (Said, 2003: 405)

Clave de todo el argumento es que, para Said, los “semitas” –así como “Oriente”- no solo no estarán dados de antemano pues estarán producidos políticamente gracias al dispositivo orientalista, sino que además, la clásica figura del “semita” habría experimentado una división interna: un “semita” devino “occidental” (el sionista) y otro llegó a ser “oriental” (palestino), con posiciones invertidas acerca de qué vida será identificada al semita y al anti-semita: el palestino y árabe en general será representado como el nuevo “antisemita” y el judío, ocupando una posición “occidental” será paradójicamente puesto en el lugar del “semita”. Un “semita” *ideológico*, diremos, en la medida que utilizará el nombre de la exclusión, de la víctima absoluta, para posicionarse en el lugar del silencioso victimario.

Solo así es posible comprender la “ironía” referida por Said que todo palestino podría identificar en su arqueología: la actual colonización sionista de Palestina no se articula sino como un despliegue del dispositivo orientalista en la medida que convierte

a los árabes musulmanes en los portadores de una “ideología antisemita” (Said, 2003: 417). Será precisamente este problema el que será profundizado en *La Cuestión Palestina*, segundo libro de la saga inaugurada por *Orientalismo* y publicado en 1979 donde la arqueología del orientalismo le permitirá a Said explicar el modo en que los palestinos son representados por la prensa israelí y estadounidense (Said, 2016).

Ahora bien, *Orientalismo* es preciso al identificar el momento histórico en el que el término “semita” experimenta un giro: la guerra de 1973 entre Egipto e Israel.

Aparecían constantemente dibujos que mostraban a un sheij árabe de pie al lado de un surtidor de gasolina. Estos árabes, no obstante, eran claramente “semitas”: sus agudas narices de gancho y su malvada sonrisa bajo el bigote recordaban a una población no semita que los “semitas” estaban detrás de nuestros problemas. En este caso, el problema era principalmente la escasez de petróleo. El ánimo popular antisemita se transfirió suavemente del judío al árabe, ya que la figura era más o menos la misma. (Said, 2003: 337)

Fundamental resulta este pasaje: en primer lugar, Said insiste en usar comillas para referirse a los semitas puesto que la arqueología al orientalismo desarrollada ha terminado por mostrar cómo el término “semita” designa una producción particular de dicho

dispositivo referido a judíos, árabes y musulmanes, más allá de los reveses e intercambios que experimenten (tres operadores significantes). De esta forma, los “semitas” devienen una producción cartográfica del dispositivo orientalista y no una “raza” natural o históricamente dada. Esto significa que el “semitismo” que produce el orientalismo es, a la vez, un “anti-semitismo” por cuanto el “semita” siempre aparece en una posición de exclusión respecto del modelo antropológico europeo prodigado por el discurso orientalista: el “semitismo” producido implicará, a la vez, un “anti-semitismo” y el dispositivo orientalista revelará así lo que el propio Said indicaba hacia el final de su Introducción: que la arqueología del orientalismo coincide punto por punto con la del antisemitismo europeo (Massad, 2015). En segundo lugar, la conclusión de Said resulta decisiva: el antisemitismo contra el judío se “transfirió” al árabe cuya expresión se cristaliza en las caricaturas que representa a estos últimos bajo las narices de gancho y una sonrisa malvada que vela por el petróleo. El operador significativo que destella aquí, yuxtapone a los “semitas” de la primera mitad del siglo XX (los judíos) a los “semitas” de la segunda mitad del siglo XX (los árabes): las caricaturas muestran una transferencia decisiva por la cual el antisemitismo europeo -que aquí coincide enteramente con el dispositivo orientalista- sigue funcionando bajo otras formas y otras circunstancias: “Los libros y artículos sobre el islam y los árabes que se publican regularmente no se diferencian

en absoluto de las virulentas polémicas antiislámicas de la Edad Media y del Renacimiento.” (Said, 2003: 379). Para ser más explícitos: no se diferencian en el “monto energético” asociado a la monstruosa forma representada.

Al respecto, habría que apuntar que, en su arqueología, los “árabes” aparecen problemáticos en 1973 a propósito de la guerra contextualizada en el auge del nacionalismo árabe. Pero si extendemos este análisis a las circunstancias que sobrevendrán con la Revolución iraní de 1979, Said mismo encontrará cómo es que el dispositivo orientalista circunscribirá su “antisemitismo” dejando atrás no solo a la figura del árabe, sino situando la representación del “islam” como amenaza. El “monto energético” circunscrito, alguna vez, en la figura del “judío” experimentaría un traslado hacia la figura del “árabe” y luego hacia la del “musulmán”. Será a propósito de este desplazamiento que Said publicará *Cubriendo el Islam*, en el cual, se desarrollará una indagación acerca del modo en que el islam será “cubierto” (visibilizado e invisibilizado a la vez) por la prensa y los grandes conglomerados mediáticos estadounidenses.

3.2.- Es decisivo el que la crítica a la maquinaria representacional desbrozada en *Orientalismo* termine en una problematización del espectáculo mediático, porque en él se juega la consumación del dispositivo representacional originalmente “científico” del orientalismo de los siglos XVIII y XIX en la forma espectacular del orientalismo contemporáneo:

Mi tesis en este libro –escribe Said- ha sido que existe una interrelación entre la cobertura canónica y ortodoxa del islam que encontramos en el mundo académico, en el gobierno y en los medios de comunicación, y que ha tenido más difusión, ha parecido más persuasiva e influyente [...] El resultado ha sido el triunfo no solo de un concreto conocimiento del islam, sino también de una concreta interpretación que, sin embargo, no se ha cuestionado [...] (Said, 2003: 68)

El triunfo de una representación del islam que porta consigo una determinada e incuestionable “interpretación” constituiría el nudo de la nueva escena orientalista. En otros términos, el “islam” deviene el cliché de la nueva época que ha trasladado el monto energético del “semita” desde la figura del judío, el árabe hasta la del musulmán. Sin embargo, porque se ha producido dicho traslado es que ese monto permanece irreductible como un verdadero “objeto a” cuyo exceso debe ser excluido en una operación que, al igual que ayer, funciona como una estrategia “anti-semita”.

En este sentido, la crítica saideana desarrollada en *Cubriendo el islam*, se diferenciará en dos puntos respecto de la arqueología trazada en *Orientalismo*: en primer lugar, su trabajo se arroja no a la producción “científica” orientalista de fines del siglo XX, sino al orientalismo propiamente mediático que se reproduce masivamente en los medios de comunicación estadounidenses; en segundo

lugar, el problema sobre el cual se enfocará Said no remitirá tanto a la figura del “árabe” —que había sido la figura clave de la guerra de 1973 bajo el contexto del nacionalismo árabe de Nasser- sino a la del “islam” que responderá al auge de la Revolución Islámica de Irán y que traerá consigo todas las signatures amenazantes del pasado en la nueva escena histórica:

Las reacciones a lo sucedido en Irán no se dieron en el vacío. Si se profundiza en la opinión pública subliminal, se encuentra una antigua actitud hacia el islam, los árabes y Oriente en general que he venido denominando “orientalismo.” (Said, 2003: 102)

La “cuestión iraní” desata el nuevo despliegue orientalista. Las signatures que habían sido producidas en el orientalismo del siglo XVIII y XIX son retomadas, rearticuladas y “orientalizadas” en la uniformización producida sobre el “islam” que ve cercenada su pluralidad y reducida a un discurso preciso de matriz orientalista ya no científico, en el sentido ilustrado, sino puramente mediático.

Articulando las signatures medievales y científicas del pasado, el “islam” deviene así, un cliché sobre el cual se centran todas las amenazas hacia el “Occidente”:

Desprovistas de cualquier contexto existencial o histórico, estas representaciones del islam como una religión violenta e

irracional que obliga a la gente a cometer agresiones contra Israel vician en efecto la información de lo que ocurre sobre el terreno e inhabilitan para acceder a un contexto más humano y comprensible. (Said, 2003: 72)

El orientalismo mediático viene a producir imágenes descontextualizadas, escindidas de su mundo, desprendidas de sus ritmos. El islam deviene así, una “religión violenta e irracional” tal como se la ha caracterizado por cientos de años por los que se ha ido formando el discurso orientalista.

En virtud de la producción en masa de las representaciones acerca del islam, Said juega con el título de su libro: el término “cubrir” que a lo largo de sus páginas designará el doble y paradójal movimiento del orientalismo por el cual se visibiliza al islam en el mismo instante en que se lo invisibiliza. La instalación del viejo régimen de visibilidad orientalista en la nueva escena mediática de los EE.UU. derrotados frente a la Revolución Iraní de 1978 renueva su ímpetu uniformizante, restituyendo así, a la imagen del mundo promovida por la matriz orientalista. El “islam” deviene amenaza, los musulmanes “fanáticos”, asiduos al “martirio”, opuestos en valores a los “occidentales” y prestos a destruirlos. La estrategia orientalista, tal como se despliega en los siglos XVIII y XIX, no consiste en “ocultar” o “censurar” un determinado fenómeno, sino en producir una determinada representación, en promover un determinado régimen de visibilidad que torna invisible

lo que justamente viene a evidenciar. Los “hechos” se prefiguran al interior de una matriz interpretativa de corte orientalista y el islam se convierte, nuevamente, en la temida amenaza al mundo civilizado y democrático. El discurso orientalista y su “efecto simulacro” ruedan en el espectáculo infinito de los medios que la crítica saideana prevé y a los contornos de lo que Hamid Dabashi denominará “post-orientalismo” (Dabashi, 2015).

3.3.- La ausencia de una arqueología del “semita” constituye el punto ciego del trabajo de Said: haber circunscrito su análisis al orientalismo del siglo XVIII y XIX posiblemente le haya restado posibilidades para indagar la conquista castellana de Al Andalus forjada en 1492 y el modo en que las crónicas, los tratados teológicos y jurídicos articularon una versión previa del dispositivo orientalista que forjó la primera forma antropológica del sujeto y agente del pensamiento en contraposición con la figura del “semita” que surgirá con fuerza desde la lingüística del siglo XVIII.

El tratamiento del judío y del musulmán, a partir de cuyos prototipos -la intelectualidad hispana pensará a los “indios” - constituirán los primeros esbozos del orientalismo moderno. A pesar de ello, la herencia que el trabajo del intelectual palestino llega a nuestro presente reside justamente en la posibilidad de seguir sus huellas, indagar los restos inacabados que dejó abiertos e impensados.

A esta luz, Said nos anuncia una arqueología del antisemitismo que permitiría ampliar su noción comprendiéndola no solo como

un mecanismo de exclusión de la vida puramente “judía” sino, a partir de su trama genealógica, como un dispositivo orientado a suturar el deseo abierto entre vida y *lógos* bajo el cual se representará al “semita” y que implicará a los tres operadores significantes aquí esbozados: el judío, el árabe y el musulmán. Justamente, se trata de problematizar la noción de “antisemitismo” y mostrar el modo en que éste ha sido uniformizado, reducido y convertido en un dispositivo de persecución gracias a las sendas campañas inquisitoriales promovidas globalmente por el Estado de Israel y sus agencias y *lobbys* diversos.

Quienes acusan de antisemitismo hoy –bajo definiciones siempre vacías y generales que, sin embargo, resultan eficaces para el dispositivo de control- clausuran las posibilidades de pensamiento; en particular, invisibilizan que el “antisemitismo” no solo nació conjuntamente al término “semita”, sino que además, este último fue desde su origen un término ampliado a la tríada fantasmática anudada en la figura del judío, el árabe y el musulmán. La invitación que nos lega Said –y, como veremos también la de Jesi- será justamente problematizar genealógicamente dicho término y plantearlo como un problema aún irresuelto.

Por eso, resulta clave la singular convergencia sobre la cual el propio Said repara en su Introducción a *Orientalismo* al señalar cómo la historia del discurso orientalista coincide pieza por pieza con la del antisemitismo europeo, afirma que: “[...] el antisemi-

tismo y el orientalismo en su rama islámica se parecen mucho [...]” (Said, 2003: 53).

Es decisivo el doble señalamiento de Said: por un lado la convergencia entre el antisemitismo y el orientalismo, dos términos que tendríamos que identificar en la medida que el dispositivo problematizado produce al “semitismo” como una vida excluida respecto de la forma antropológica sostenida por la razón imperial que abraza a un hombre en cuanto sujeto titular del pensamiento; por otro, la producción de un “islam” amenazante en cuyas formas de estetización orientalista parece replicar a las formas del antisemitismo (ya presente en la producción misma del “judío” en cuanto este último opera como un excluido) y, por tanto, requiere de una profundización que pueda analizar la bifurcación y el conjunto de operaciones entre dos vidas (la judía y la musulmana) presentes en una misma categoría (“semita”) constituida desde el siglo XVIII.

Desde los trabajos de Said que muestran que el antisemitismo y el orientalismo constituyen dos caras de la misma máquina mitológica, Joseph Massad ha subrayado el modo en que el “semitismo” fue producido, y cómo las mismas consideraciones de Said vendrán a sugerir que la cuestión palestina no es sino la otrora cuestión judía desplegada por otros medios gracias a la yuxtaposición de signos (Massad, 2015). Inclusive si la otrora teoría racial del siglo XVIII y XIX ha sido reemplazada por la nomenclatura culturalista de la segunda mitad del siglo XX que desplazará la noción de “semita”

por la de lo “abrahámico”, la nueva calificación racial bajo la noción cultura y religiosa de lo “abrahámico” vendrá a sustituir al otrora y decimonónico término “semita”, pero sin dejar de portar su monto energético, es decir, sin prescindir de la operación que produce a lo “abrahámico” (es decir, al antiguo “semita”) como un “otro”, una vida (oriental) que ha sido puesta en una relación de exclusión respecto a lo propiamente “griego” (occidental).

Siguiendo a Massad, diremos que esta es la razón por la cual la producción del “semita” implica inmediatamente la producción de lo “antisemita”: “La categoría de lo semita –escribe Massad– fue inventada por los filólogos europeos en el siglo XVIII y fue transformada en el siglo XIX desde una categoría lingüística a una racial. Ernest Renan fue quizás uno de los más ilustrados orientalistas que ayudó a llevar a cabo esta transformación.” (Massad, 2015: 316). Massad subraya el punto ciego de Said, esto es, el lugar en el que el dispositivo antropogénico del orientalismo produjo, ante todo, al “semita” primeramente como una categoría lingüística (Ludwig Von Schözl, quien dividió las lenguas entre “indoeuropeas” y “semitas” al inaugurar la lingüística moderna) para devenir posteriormente en una noción propiamente racial durante el siglo XIX y la primera del siglo XX y terminar por constituirse en una forma religiosa-cultural marcada por el actual término “abrahámico” que viene a reemplazar al de “semita”.

4.- RELIGIÓN DE LA MUERTE

4.1.- Pero, ¿cuál es la razón por la que el “semita” aparezca en la representación occidental como amenaza? Said nos señala cómo se forjó el orientalismo moderno y, a partir de dicha arqueología, nos invita a pensar cómo es que la figura del “semita” no es una raza que está dada naturalmente, sino una producción histórica y política de la misma máquina mitológica y su orientalismo. Sin embargo, su trabajo no nos dice por qué la invención del “semita” aparece, una y otra vez, como amenaza. Más precisamente: ¿qué es lo que en el judío, el árabe y el musulmán constituirá el peligro por lo cual se construye su respectiva representación? Nuestra hipótesis ha sido que el elemento decisivo en dicha representación es el hiato entre vida y *lógos* que deja entrever el exceso improductivo de un deseo, de una vida propiamente sensible. Pero dicho deseo, porta consigo el poder más excesivo de todos: la capacidad de matar y matarse. Es justamente esa capacidad la que será problematizada por Furio Jesi en su decisivo texto *Cultura de derechas* (1979) en, particular, en su capítulo *Religión de la muerte*. ¿Qué es lo que de esas vidas resulta amenazante y sobre lo cual se funda el antisemitismo que el trabajo de Said no atendió? Frente a la mirada de la máquina mitológica nazi –dirá Jesi– se trata de mostrar cómo es que el judío tendrá la capacidad de matar y matarse, de poner en juego el sacrificio que, justamente, el cristianismo habría rechazado.

El análisis de Jesi se arroja a pensar la “cultura mitológica” de la “derecha centroeuropea”. Al igual que Said, también Jesi enfoca su análisis en la dimensión cultural, analizando literatura alemana y “centroeuropeo”, en este caso y mostrando sus implicaciones en la trama del poder al trazar una reflexión acerca de la “cultura de derechas” a partir del material que, de manera específica, le provee las novelas de Thomas Mann y algunos ensayos del teórico Mircea Eliade.

Centrémonos en el comentario que Jesi elabora acerca de Eliade: analizando un artículo publicado el 17 de diciembre de 1937 en la revista *Buna Vestire*, Eliade refiere al lugar de la “redención de la estirpe” una vez que se pueda poner fin a la vida “invadida por los judíos [...]”. Jesi apunta que el comentario de Eliade resulta enteramente coherente con haber sido agregado cultural del gobierno rumano que, en 1942, firmaba: “[...] un acuerdo para la deportación de todos los judíos rumanos a los campos de exterminio.” (Jesi, 1985: 44). A esta luz, Eliade —destaca Jesi— considera que el “fenómeno capital” del siglo XX no será la “revolución proletaria” sino “el descubrimiento del hombre no europeo y de su universo espiritual” (Jesi, 1985: 44).

Advierte Jesi, que dicho descubrimiento pasa por el lugar que Eliade le asigna al sacrificio que vincula su planteamiento a la mitología esgrimida por la Guardia de Hierro, movimiento fascista rumano:

La temática del sacrificio humano –sostiene Jesi– “de fundación” [...] parece relacionarse directamente con la Mística o religión de la muerte de la Guardia de Hierro: los legionarios debían morir para establecer ritualmente la “emancipación de la estirpe” –con su perspectiva no de *vencer o morir*, sino de *vencer muriendo* [...] (Jesi, 1985: 46-47)

En este punto, Jesi advierte sobre el “mensaje secreto” que trae consigo Eliade en su *Tratado de historia de las religiones*: como resultado del retiro de Dios del mundo, éste ha sido “suplantado” por otras formas divinas de una verdadera religión. Jesi advierte el carácter “desconcertante” que puede tener esta tesis puesto que:

El antisemita Eliade ha construido todo su *Tratado* como una arquitectura que oculta y exhibe al mismo tiempo, en su propio centro, como mensaje, pero como “*mensaje secreto*”, una doctrina particularmente judía. Es la doctrina con la cual la Cábala, en especial a partir de Jizchaq Luria (1534-1572) da respuesta al problema de la creación de la nada. (Jesi, 1985: 49)

Como Jesi recuerda, la doctrina del “retiro” de Dios fue la respuesta de la cultura religiosa judía a la “[...] catástrofe de la expulsión de España que se veía como una acentuación o repetición del exilio de Palestina [...]” (Jesi, 1985: 50) en la que se ponía en tensión la polaridad entre exilio y redención que constituía el “preludio” hacia el mesianismo.

Como recuerda Jesi, ese paso hacia el mesianismo fue dado justamente por Shabbatai Zevi y Jakov Frank quienes justamente dieron dicho paso convirtiéndose, el primero en musulmán, y el segundo en cristiano. El punto decisivo, sin embargo, reside en la “conversión” que debe interpretarse no solo como una simple transgresión a la Ley, sino como una “deliberada infracción de la Ley”:

Si la antigua ley, la Torah, ley sagrada y totalizadora, tanto como para llegar a excluir como blasfemia la existencia de una ley profana, corresponde a un mundo o a un “reino” próximo a su fin, la misión del mesías (y, con su ejemplo, de sus seguidores), debe consistir en la infracción de la ley que, como acto ritual, acelerará el advenimiento de la ley y de su nuevo “reino”. (Jesi, 1985: 51)

Infringir la Ley significa acelerar el advenimiento del nuevo reino, pero llevarlo a cabo, implica su devenir culpable. Como tal, dirá Jesi, tanto en el antisemitismo de la Guardia de Hierro como en el de Eliade, pervive la convergencia en la que el judío aparece como la “víctima del ritual designada” que, como tal, debe cargar con la culpa de matar, en la medida que “[...] el homicidio es un ritual de aceleración del nuevo reino mediante la infracción de la ley [...]” (Jesi, 1985: 54) –justamente, la Ley que dice “no matarás”. La matanza del judío –señala Jesi leyendo a Eliade– constituye un acto religioso fundamental que no puede sino convertirse en

“acto culpable” donde la transgresión ritual de la Ley implica que quien mata “[...] también quiere ser matado [...]” (Jesi, 1985: 54), tal como ocurre no solo con el judío sacrificado, sino con los legionarios de la Guardia de Hierro. La singular convergencia entre la teoría cabalista y el fascismo de la Guardia de Hierro, prepara el marco general a partir del cual Jesi reflexiona sobre la “derecha europea” como una verdadera “religión de la muerte”, donde el “ritual del exterminio de los judíos” constituirá el reverso especular de la otrora teoría cabalista a partir de la realización de un sacrificio fundamental que operará como aceleración del monstruoso advenimiento del nuevo *Reich* (Jesi, 1985). Pero ¿cómo es que la “cultura de derechas” ha podido adoptar una lectura propiamente “judía” para estructurar su religión de la muerte? Justamente porque en ella parece encontrarse al judío culpable, al judío que debe ser sacrificado si se quiere acelerar el advenimiento del reino. El judío culpable: he aquí el problema decisivo, en cuanto, podríamos decir, solo en virtud de su exclusión (de su devenir culpable, en cuanto transgresor de la Ley), el advenimiento del nuevo reino puede tener lugar. En otros términos, solo gracias a la muerte sacrificial del judío la redención puede, eventualmente, ser posible.

A esta luz, Jesi insiste en una discontinuidad importante: durante el Segundo Reich existía, por cierto, un fuerte antisemitismo, pero éste carecía del dispositivo de “aceleración” que iba a potenciar el antisemitismo del Tercer Reich durante la primera mitad del siglo

XX. Esta diferencia traerá consigo la articulación de una mitología específica en que el antisemitismo insistirá en la figura del judío como una “criatura privilegiada” que porta consigo la capacidad más temible de todas: la capacidad de matar (es decir, de transgredir la Ley, sacrificar y ser sacrificado).

Jesi insiste en que, si bien, muchas veces se caracterizó al judío como una criatura “sub-humana”, la cuestión que se dejaría “leer entre líneas” de la vasta literatura nazi sería la de un: “[...] temor en relación con el judío que induce a sospechar, en el fondo, la existencia del judío [...] como depositario de cualidades y de conocimientos que pueden resultar mortíferos.” (Jesi, 1985: 57). En otros términos, Jesi advierte cómo el nazismo experimenta en el judío la amenaza porque él parece ser capaz de portar consigo el poder de muerte, la capacidad de sacrificio que puede transgredir la Ley para acelerar el advenimiento del reino. Por esta razón, Jesi concluye que, en el fondo del antisemitismo nazi, no se encuentra una pulsión de ataque por parte de los alemanes frente a los judíos, sino más bien, un “miedo” muy profundo a su oscura y misteriosa capacidad de matar.

Por esta razón, sostiene Jesi, el nacionalsocialismo se va a presentar como un dispositivo propiamente “defensivo” frente a ellos: Alemania estará bajo ataque producido por el “judaísmo internacional” (el bolchevismo y el liberalismo), Europa completa deberá inmunizarse así de aquellos “magos” que traen consigo “artilugios”

extraños completamente *unheimlich* que, supuestamente, tendrán un poder último y definitivo: el poder de matar, la capacidad de sacrificar:

Si esto es verdad –plantea Jesi– las palabras del testamento político de Hitler que hemos citado, las acusaciones dirigidas *in extremis* contra los judíos de haber querido y provocado la guerra, deben entenderse como una tardía acepción de la llamada “acusación de sangre”, es decir, de la antigua convicción de que los judíos practicaban sacrificios humanos: la Segunda Guerra Mundial sería el último y cuantitativamente sumo sacrificio humano organizado por los judíos en secreto, y el exterminio de los judíos sería la réplica defensiva y ritual, de un poder de hombres no magos [...] (Jesi, 1985: 64)

Dos cuestiones resultan decisivas: en primer lugar, que el dispositivo antisemita habría producido a los judíos como aquellos que no dejan de practicar “sacrificios humanos” y, por tanto, como aquellos que conspiran “en secreto” para empujar a Alemania hacia la guerra; en segundo lugar, Jesi remarca que el exterminio judío vendría a ser la “réplica” desde el lado no-judío para limpiar enteramente al mundo de judíos y acelerar, por tanto, el advenimiento del Tercer Reich. La inversión aplicada por los no-judíos (la Guardia de Hierro o Nazis como vanguardias de dicho proceso) permitiría

“acelerar” el advenimiento del nuevo Reich en el marco de una guerra propiamente “defensiva” contra los judíos que promoverá su exterminio.

Jesi no deja de trabajar la cuestión “tecnificada del mito” en el contexto de la elaboración de la singular “religión de la muerte” de las derechas centro europeas consumadas en la experiencia nazi. Los materiales mitológicos utilizados por los jerarcas nazis son todos “mal digeridos”, por cierto, pero tremendamente eficaces para desencadenar una política europea de exterminio masivo. La eficacia mitológica deviene un asunto fundamental para producir a los judíos como aquellos que están “sedientos de sangre” y empujan a Alemania a la guerra en cuanto pretenden acelerar la llegada del “reino”. Si se quiere, los judíos actúan bajo una ética de la sangre que reposaría en una Ley transgredida. Frente a eso, los alemanes responden simétricamente, en una inversión del mito cabalístico, pero que lo reproduce masivamente, con miles de soldados que no solo quieren exterminar judíos sino también morir con ellos por la “defensa” de Alemania y la totalidad del proyecto europeo. El último llamado de Hitler a que el pueblo alemán debe arrojar al suicidio masivo para evitar la contaminación igualmente masiva de la invasión aliada en Berlín tiene que leerse a partir del singular juego sacrificial que “acelera” la posibilidad del advenimiento del reino, cuya fuerza mítica excede totalmente los cálculos estratégicos de corte militar.

La apuesta sacrificial característica del *kamikaze* moderno constituye la inversión de la otrora teoría de la Cábala, que deja intacta la idea de la “aceleración” del tiempo desde el cual sobrevendrá el nuevo “reino”: “[...] la mitología del matar y del ser matado como procedimiento para acelerar el advenimiento y la fundación del nuevo reino, de la nueva ley, del nuevo hombre.” (Jesi, 1985: 69). Así, el exterminio de los judíos y de todos los judíos —subraya Jesi— sería la “respuesta” a la amenaza de la *unheimlich* judía que le da a sus “sacrificios humanos” dimensiones monumentales, tal como lo expresaría la crudeza de la guerra con la que los judíos —en la medida que estarían “sedientos de sangre”— astutamente habrían arrastrado a Alemania.

4.2.- El planteamiento de Jesi respecto del judío resulta análogo al que había hecho Said respecto del árabe y musulmán. En ambos, la fantasmática “semita” reproduce la misma “amenaza” sobre una Europa puesta a la “defensiva”: ¿no habría en todo orientalismo —máquina (anti) semita por excelencia— un modelo “defensivo” por el cual la tríada fantasmática que se yuxtapone en diversos grados e intensidades, a saber, el judío, el árabe o el musulmán, vendrían a compartir un mismo destino, esto es, el de ser pueblos religiosos y, por tanto, sacrificiales, remitidos a la ley de la sangre? A diferencia del cristianismo, cuyo evangelismo imperial asume haber desechado el sacrificio para suturar bajo la noción de *oikonomía* la relación entre vida y *lógos*, tanto el judaísmo que no habría aceptado al

mesías que nos libera de la Ley como el islam, que originalmente será visto como una “herejía” cristiana que restituye el dominio de la Ley, habrían terminado siendo vistas como religiones “semitas” ancladas aún al dispositivo sacrificial que haría de estos pueblos “sedientos de sangre”.

Incluso, cuando los nazis hunden al judío como parásito y estetizan a un Oriente auténtico y espiritual en el que, eventualmente, estaría cierto islam, la máquina mitológica no hace más que invertir los términos tal como el propio Said había consignado respecto de la “bifurcación” que se abría a propósito del sionismo judío, entre el semita occidental y el oriental, entre el civilizado y el bárbaro, la víctima y el victimario. Escisión interna a la propia escisión orientalista esgrimida. Ellos permitirán representar al islam a ojos cristianos como aquél que se entrega sacrificialmente a la muerte esgrimiendo la *yihad*.

La máquina antisemita deja entrever a los “semitas” no solo como pasivos y sumisos, sino como pueblos violentos que aún no han dejado atrás la “Ley de la sangre” o la “sangre en cuanto Ley” ni, menos aún, han pacificado sus corazones. Son “pueblos sacrificiales”, si se quiere, que traen consigo la muerte, la guerra, tal como el islam lo habría hecho contra la Europa cristiana o como el “judaísmo internacional” habría amenazado a Europa en general y a Alemania en particular durante la Segunda Guerra Mundial. Esta última siempre aparece en posición “defensiva”, en el lugar

de la paz frente a la guerra, del amor frente al odio, el lugar de David frente a Goliath.

Toda la articulación musulmana del islam representado bajo la forma de una “herejía” y, por tanto, como una religión autoritaria, violenta que dispone a los seres humanos a las formas extremas de guerra ¿no serían otra deriva del prototipo “sacrificial” inventado en la historia bajo la rúbrica del “semita”? Todo “semita” no piensa porque agrede y obedece a la Ley, no puede “representarse a sí mismo” –diría el Marx citado por Said– justamente porque está fuera de sus cabales (carece de gobierno) en la medida que obedece incondicionalmente y, por tanto, no puede constituirse como sujeto.

Siempre dispuesto a matar y ser matado, el “semita” deviene una amenaza evidente frente a la paz cristiano-europea. No abandona los sacrificios como Cristo, sino que los profundiza y empuja a un ataque generalizado para “acelerar” el advenimiento del mesías. La narrativa de la historia de la filosofía fue parte del mecanismo que produjo al “semita” como una vida desnuda en cuya propia simetría expone su máxima potencia sacrificial que puede despertar en cualquier momento. El sacrificio deviene así, el problema y puntal de toda la producción del *checkpoint* (anti) semita.

Por supuesto que la actual figura del “terrorista” como aquel sub-humano capaz de matar y matarse absolutamente resulta la verdadera heredera de la signatura “semita” abierta por la Europa

moderna. Toda la diferencia entre civilización y la barbarie reside justamente en que esta última habría terminado por identificarse con la celebración de sacrificios a diferencia del humanismo europeo que los habría terminado por “humanizar”. No puede sorprender, por tanto, que un pensador tan conservador como René Girard decida abrazar al cristianismo precisamente al basarse en la tesis, según la cual, el cristianismo –no el judaísmo ni el islam– constituiría la superación del mito sacrificial (Girard, 2005).

Humanización de las pasiones, y conducción por parte de la razón, definen la fórmula propiamente civilizatoria de la máquina mitológica europea. La indagación saideana sobre el dispositivo orientalista, puesta en diálogo con el breve tratamiento desarrollado por Jesi acerca de la “cultura de derechas”, nos ha mostrado que el antisemitismo europeo ha de ser visto como una forma precisa de orientalismo cuyo terror último se funda en la fantasmática sacrificial con la que el “semita” siempre portará el exceso improductivo que puede tramitarse en la capacidad de matar sacrificialmente, de destruir “nuestros valores”. Y en cuanto tal, siempre devendrá al interior del mismo espacio que ocupa la razón y, por tanto, será permanentemente objeto de sus purgas internas, tal como ocurrió con el exterminio judío.

Que frente al triunfo de la Revolución Islámica de Irán los EE.UU. conviertan su periodismo en una maquinaria orientalista trae consigo siempre el fantasma de la amenaza: el “islam” –esa cifra

unívoca y homogénea— parece dispuesto a atentar contra EE.UU., siempre presto a lanzar algún ataque frente al cual los EE.UU. tendrán que defenderse. Interesante superposición de la escena nazi ofrecida por Jesi para pensar la problemática abierta por Said: el “islam” constituiría la representación antisemita de la actualidad, en el momento en que se ha consolidado la colonización sionista en Palestina que, conjuntamente con la ultraderecha europea (si acaso dicha colonización no es sino parte de la utopía de dicha ultraderecha), parece haber terminado por “transferir” la otrora imagen amenazante del “judío”, prevalente durante la Segunda Guerra Mundial, por la del “musulmán” que gira incandescente en la nueva escena abierta por la irrupción iraní de 1978 y la actual “guerra contra el terrorismo” desatada desde 2001.

Nuevamente el “semita” enfocado exclusivamente al “islam” adviene como aquel que tiene la capacidad de sacrificarse, regirse por la ley de la sangre y amenazar no solo con matar, sino también con la glorificación de ser matado; de manera simétrica a que lo hace la religión de la muerte propugnada por la ultraderecha. En otros términos, esta última ejerce una estrategia “defensiva” frente a la irrupción del “semita” y la incandescencia de su deseo. Cuando Said muestra el modo en que el islam es representado bajo la cartografía orientalista está subrayando la forma en que éste ha terminado por ser visto como una “religión” que tiene capacidad de sacrificio, una “religión de la muerte”, según sostendrá Jesi. Y

es respecto de esa potencia, como en otro tiempo ocurrió con la figura del judío, que el islam adviene temible y amenazante para la conciencia “civilizada”. Otra vez, el semita viene a definirse a partir de la dimensión religiosa y no científica, a costumbres apegadas al sacrificio en contra del progreso y sus avances humanistas, finalmente, al cristianismo que habría abandonado todo sacrificio gracias a la figura de Cristo. ¿Quién es capaz de sacrificio? ¿Quién querría sacrificarse perdiendo así la propia vida? No un “cristiano” que vive bajo la sutura *oikonomica* entre vida y Ley, sino un semita cuya fuerza excede los marcos representacionales. El semita no piensa, por eso puede matar. El cristiano no mata, sino piensa.

La amenaza de aquél dispuesto a matar y ser matado pasa desde el musulmán hacia el judío durante la Segunda Guerra Mundial para volver, una vez instalado el Estado de Israel en 1948, a la figura del árabe (el palestino) que se intercambiará sin fin, con la del musulmán. Cuando se declare la “guerra contra el terrorismo” -acontecimiento que ni Said ni Jesi alcanzaron a ver- los EE.UU. reactivarán la signatura sacrificial del imaginario semita intensificada en la figura del *yihadista* musulmán que será calificado bajo la rúbrica del “terrorismo”. ¿No se escucha decir –a través de la prensa– que el *yihadista* mantiene a “Occidente bajo ataque”? ¿No fue esa la consigna que proliferó mediáticamente por las cadenas estadounidenses durante el atentado del 11 de septiembre de 2001 al World Trade Center?

4.3.- “El judaísmo es el punto en que se verifica la ruptura entre Oriente y Occidente” (Hegel, 2020: 353). Esto lo escribe Hegel en sus *Lecciones de filosofía de la historia universal*. Fundamental afirmación si la situamos en el marco general del antisemita que hemos problematizado hasta aquí: la fantasmática semita experimenta una histórica modulación diversa en los operadores significantes del judío, el árabe y el musulmán. Si bien, los tres se imbrican, confunden y yuxtaponen entre sí, el “monto energético”, cuyo extremo aparece representado en el *ethos* “sacrificial” indicado por Jesi, funcionará con diferentes intensidades.

En Hegel el judío aparece como una figura liminar cuya posición carece de lugar y deviene exílica al estar en el no-lugar que define la “ruptura” entre Oriente y Occidente. Habitando un lugar sin lugar, el judío aparece frente a la conciencia occidental como la incoincidencia del *cogito* consigo mismo, su desestabilización. El judío deviene fuerza centrífuga de un Occidente habitado internamente -incluso clandestinamente- por un Oriente que lo abre fuera de sí e impide su clausura. El árabe y el musulmán (las otras dos signaturas asociadas a la tríada antisemita) constituyen intensificaciones del mismo “semitismo” producido por la máquina, pero que cargan directamente con un peso sacrificial que, a diferencia del judío, está de suyo territorializada espacio-temporalmente en la cartografía provista por la exterioridad del término “Oriente”. Si, por su condición límite, el judío será visto como el Oriente en

Occidente, el árabe y el musulmán serán el Oriente de Occidente: el primero remitirá a la exterioridad interna, el segundo a la exterioridad externa del mismo clivaje. De esta forma, se trata de un *continuum* por el que transitan el judío, el árabe y el musulmán intercambiando el monto energético de la misma signatura sacrificial, como una de las formas del exceso improductivo (tanático o erótico) en las que se juega la representación del “semita”.

En este registro, analicemos la figura del musulmán que, como expone abiertamente Hegel, será inmediatamente asociado al “fanatismo”: producto de una “revolución en Oriente” –dice Hegel- el islam (que el filósofo alemán denomina “mahometismo”) se afirmó en base a la adoración del “Uno” desde lo cual se deduce: “[...] la destrucción de todas las diferencias; y esto constituye el *fanatismo*.” (Hegel, 2020: 591). El islam sería intrínsecamente “fanático” porque constituiría una abstracción de las diferencias. A diferencia del judío que eleva la universalidad de Dios desde su particularismo del “pueblo elegido” -dice Hegel- el islam habría emancipado dicho particularismo al precio de caer en la abstracción de lo “Uno” y su consecuente “fanatismo”. Si bien el islam podrá empaparse del cultivo de las “artes y las ciencias”, su fanatismo estructural le habría impedido acometer las determinaciones tal y como se desplegarán en “Occidente”.

La distinción hegeliana entre el judío y el musulmán se repetirá una y otra vez en la narrativa orientalista: el islam sería “abstracto”

frente a lo “concreto”, el Oriente estaría falto de las determinaciones que caracterizarán a Occidente, las referencias hegelianas a Spinoza justamente se inscriben a esta luz. Por lo pronto, el islam no puede sino devenir una religión del “terror”, una verdadera “religión de la muerte”. Por eso, Hegel hará una analogía entre el islam y la Revolución Francesa: el “terror” sería el denominador común entre ambos productos de la “abstracción” que comparten: lo “Uno” en el islam; el “imperativo categórico” kantiano heredado del jacobinismo de Robespierre terminaría en el despliegue del “terror” revolucionario (no por nada, Hegel trata al islam como una “revolución en Oriente”). Una deriva de la analogía hegeliana la podremos encontrar desarrollada actualmente en *Celo de Dios. La lucha de los tres monoteísmos* de Peter Sloterdijk donde el pensador alemán sugiere una analogía entre el islam político —en particular, el pensamiento de Seyyed Qutub— y el pensamiento de Jean Jaques Rousseau (Sloterdijk, 2007).

En este marco, el judío será para Hegel, el punto límite entre Oriente y Occidente, el islam, en cambio, constituirá el Oriente como tal, pletórico de la violencia fanática y sacrificial que le caracteriza. A esta luz, ¿tendríamos que seguir la sugerencia hegeliana hasta pensar que la Revolución Francesa constituiría el momento “musulmán” de la modernidad? ¿La escena en que el “terror” musulmán impregna al acontecimiento moderno por antonomasia, donde el término “moderno” sería fallido en la medida que estaría aún impregnado de la atávica sacrificialidad “semita”?

Ahora bien, a partir de estas consideraciones hegelianas, volvamos a Jesi leído en la perspectiva saideana: si en Hegel el judío aparece como el “oriental” más cercano al “Occidente”, en los nazis, éste aparecerá como el “parásito” que habita problemáticamente en su interior. Si los nazis no se han propuesto exterminar a los musulmanes es simplemente porque estos no se hallaban en el continente europeo, porque el judío irrumpe como el irreductible momento de separación respecto de la sutura supuestamente proveída por el cristianismo. Por eso, la “cultura de derechas” identifica al “judío” con la signatura que otrora se desplazará hacia el “musulmán” en el orientalismo decimonónico.

La potencia sacrificial que experimenta aquél que puede llegar a matar y querer matarse -el sacrificado- aparece en los legionarios fascistas de la Guardia de Hierro, en los soldados nazis, pero también, de manera simétrica, en los judíos cabalistas que se sacrifican para “infringir la Ley” y acelerar la venida del nuevo “reino”. Sin embargo, la potencia sacrificial, Hegel la ubica en el islam cuando sostiene que dentro de los pilares de la fe musulmana está el: “[...] supremo mérito es morir por la fe y el que perece en la batalla por la fe está seguro de obtener el paraíso.” (Hegel, 2020: 593). Lo que en Hegel aparece en el islam, en los nazis se desplazará hacia la figura del judío. La signatura sacrificial se desplaza rápida y fácilmente entre uno y otro porque ambos (el judío y el musulmán) pertenecen a la categoría de los “semitas” que habrán sido definidos

por su “abstracción” en cuanto pueblos puramente religiosos y sacrificiales que, al ser extremadamente obedientes (en la medida que se someten a la ley y carecen de conciencia interna y subjetiva), no piensan sino en formas proféticas y alegóricas.

5.- ULTRADERECHA

Una genealogía de la ultraderecha necesariamente habrá de pasar por una genealogía de la noción de “semita” en la medida que la primera expresa la verdad banalizada, simplificada y reducida de todo el proyecto imperial europeo, al situarse como una verdadera “defensa” de los llamados “nuestros valores”. Defensa que, según hemos podido constatar, no solo remite a la ultraderecha como al discurso liberal global (secularización del evangelismo paulino) en el instante de la “guerra contra el terror” que apuntala la época que sustituye al “*nómos* de la tierra” por la “cultura de la tierra”, la lucha por los grandes espacios (Schmitt) en las que aún había disputa del derecho, por el “choque de civilizaciones” donde lo que se juega es precisamente la deriva biopolítica de la vida (Huntington, 2009).

La máquina mitológica moderna porta consigo la idea de que el “semita” -que podrá ser el “judío” en plena Segunda Guerra Mundial o el “musulmán” en la “guerra contra el terror”- es un peligro porque en él se cristaliza una obediencia ciega, puramente sacrificial en la

medida que dichos pueblos estarían representados como anudados exclusivamente a la Ley y no al gobierno (*oikonomía*). En otros términos, los “semitas” serían pueblos sacrificiales cuya última forma residiría en su capacidad de matar y matarse. De ahí la construcción del “semita” como un gran mago cuyos misterios conspiran contra “nuestros valores”. Pero, en esta capacidad de sacrificio representada en el “semita” se juega el exceso de deseo y, en este sentido, la no sutura entre vida y *lógos*, la total incoincidencia entre naturaleza y cultura. No habrá “encarnación” en el sentido de la constitución de una “persona” unitaria sostenida en base a dos sustancias heterogéneas (sustancia espiritual y material), sino un ser humano que, en virtud del hiato que le atraviesa constitutivamente, no puede gobernarse a sí mismo, al punto de tener la capacidad de matarse, de glorificar el sacrificio y la muerte frente a cualquier otra cosa.

La representación que la ultraderecha hace del “semita” es, por supuesto, su propia forma que justifica siempre en modo de “defensa” frente a él: todo “enemigo” construido por la ultraderecha será siempre un derivado del “semita” y, en este sentido, su máquina pondrá en juego siempre una forma de “antisemitismo”. Un ejemplo reciente es el del “comunismo”: este último es visto por los nazis como expresión “judía”. Curiosamente, en la refundación neoliberal de la ultraderecha en la actualidad, la acusación que lanza contra el “comunismo” es que no sería “productivo”, que carecería de “libertad”: en el fondo, que el comunista dejaría entrever el exceso

improductivo entre vida y *lógos* que lo haría estar sometido a la Ley que, desde el punto de vista liberal, asumirá la forma Estado y que será criticado fuertemente.

Volvamos atrás, a propósito de una escena que nos ofrece Juan Donoso Cortés en su célebre *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851):

Ego veni in nomine Patris mei, non accipitis me: si alius venerit in nomine suo, illum accipietis (Io, 5, 43). En estas palabras está anunciando el triunfo natural del error sobre la verdad, del mal sobre el bien. En ellas está el secreto del olvido en que tenían puesto a Dios todas las gentes, de la propagación asombrosa de las supersticiones paganas, de las hondas tinieblas tendidas por el mundo, así como el anuncio de las futuras crecientes de los errores humanos, de la futura disminución de la verdad entre los hombres, de las tribulaciones de la Iglesia, de las persecuciones de los justos, de las victorias de los sofistas, de la popularidad de los blasfemos. En aquellas palabras está como encerrada la historia, con todos los escándalos, con todas las herejías, con todas las revoluciones. En ellas se nos declara por qué, puesto entre Barrabás y Jesús, el pueblo judío condena a Jesús y escoge a Barrabás; porqué, puesto hoy el mundo entre la teología católica y la socialista, escoge la socialista y deja la católica; porqué las discusiones humanas van a parar a la negación de lo evidente y a la proclamación de lo absurdo. (Cortes, 2007: 87)

La escena es elocuente: el pueblo judío opta por el mal escogiendo a Barrabás en desmedro de Jesús. En ella, Donoso identifica al pueblo judío con el socialismo y su falsedad y al catolicismo con la monarquía y su verdad. La contraposición es clave porque en ella se expone la transferencia del “monto energético” asociado al “judío” que pasa al “socialismo” sin más.

Si desplazamos la cita precedente hacia el discurso de la ultraderecha actual es cosa de reemplazar “catolicismo” por “neoliberalismo” (o “nacionalismo” dependiendo de qué ultraderecha sea) y “pueblo judío” puede sustituirse por “musulmán” o “comunista” y la operación mitológica permanece igual: escoger a Barrabás, al ladrón en desmedro del justo, al mal en contra del bien, a la mentira contra la verdad, al socialismo a contrapelo de la monarquía. El antisemitismo es la clave hermenéutica de la ultraderecha, tal como nos expone el propio Donoso. Pero por “antisemitismo” no entendemos solo la violencia sistemática contra el “judío”, sino contra el “árabe” y “musulmán” desde cuya tríada fantasmática se deriva el anti-comunismo. En todos los casos, se trata de un mismo problema: el exceso del deseo de una vida ingobernable que será representada como una verdadera amenaza para el orden.

La ultraderecha sería una máquina cuya estructura anti-semita no deja de proliferar en nuevas representaciones del “otro”. Podrá ser el musulmán, el migrante, el gay, el feminismo, el comunista

u otras vidas que exponen la incoincidencia entre vida y *lógos*, el exceso improductivo del deseo en el que se erige una supuesta Ley que propicia un orden justo, antes que el gobierno que solo gestiona poblaciones. Una comprensión cabal de la ultraderecha significa, entonces: en primer lugar, atender que la ultraderecha no es una anomalía al orden burgués sino su verdad más prístina, su momento mitológico y, en segundo lugar, que solo si atendemos al carácter amplio del término antisemitismo (constituido por la tríada fantasmática) podremos trazar su genealogía, que es precisamente lo que hemos intentado esbozar aquí, de manera preliminar, a través de los trabajos de Said y Jesi.

La ultraderecha defiende “nuestros valores” contra el exceso improductivo, potencia de toda forma democrática. Pero la utopía de la sutura total, aquella que no deja resto alguno, la que, por tanto, se orienta a eliminar todo lo que no sea producción, no es otra cosa que la “religión de la muerte” en cuyo extremo, la máquina siempre termina matándose a sí misma (Hitler *dixit*, en sus últimos momentos, arrinconado en el Búnker, llamando al pueblo alemán a suicidarse en masa).

Que el Estado de Israel haya confiscado la dimensión crítica del término antisemitismo en sus políticas de borramiento colonial no obsta para que hayamos podido esbozar una lectura que nos permita trazar la genealogía del antisemitismo como operación estructural de la razón imperial europea en cuanto evangelismo

paulino secularizado cuya crisis, instigada por el conjunto de resistencias globales, ha irrumpido en la forma de la ultraderecha que ha expuesto de manera prístina el antisemitismo constitutivo del proyecto originalmente europeo, al cual pertenece también, como una extensión colonial, estructuralmente el sionismo israelí.

Pero, según hemos planteado, el término “antisemitismo” no designará la violencia estructural contra el “judíos” exclusivamente, sino contra el “semita” cuya invención se fraguó en la misma máquina mitológica que lo combate y persigue. Que cierta ultraderecha se vuelva amiga de Israel no constituye una renuncia al antisemitismo, sino solo un desplazamiento del monto energético hacia la figura del musulmán (en general, el migrante musulmán). Así, lejos de abandonar el antisemitismo, en realidad, dicha ultraderecha lo pone en juego bajo otros medios y miedos.

A esta luz, la ultraderecha expresa la vanguardia del antisemitismo europeo y, con ello, la territorialización de su máquina de sutura en momentos en que esta ha sido impugnada desde diversos campos. Si el antisemitismo es una producción biopolítica inventada por la máquina mitológica moderna es porque en ella se juega el “semita” como una vida excluida del orden de la razón que puede llegar a secularizarse —y volverse intercambiable— con una signatura decisiva que marcó al siglo XX: el anti-comunismo. Este último solo es posible de inteligir en la medida que resulta ser otra expresión de la *stásis* entre vida y *lógos* que tuvo su primera

versión moderna en la invención del término “semita” y que hoy prolifera, incandescente, en la escena de la guerra civil global.

Los pueblos luchan por el deseo del que han sido privados, las máquinas mitológicas yuxtapuestas unas sobre otras, trabajan para impedirlo. La sutura se presenta como un conjunto de violencias profundas que solo puede ser acometida por la ultraderecha en el instante en que el funcionamiento de la máquina ha quedado expuesto por el conjunto de sublevaciones globales. A esta luz, la ultraderecha es la ilusión de la plena sutura o, si se quiere, su antisemitismo constitutivo no es más que el nihilismo totalmente reactivo de la religión de la muerte cuyo único final no es otro que la aniquilación total y permanente del otro.

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, Giorgio (2007). *El reino y la gloria. Una genealogía de la economía y del gobierno*. Buenos Aires: Ed. Adriana Hidalgo.

Agamben, Giorgio (2020). *El reino y el jardín*. Madrid: Ed. Sexto Piso.

Donoso Cortés, Juan (2007). *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Girard, Rene (2005). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.

Hegel, G.W.F. (2020). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Ed. Alianza.

Horkheimer, Max; Adorno, Theodor (2016). *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos Filosóficos*. Madrid: Ed. Trotta.

Huntington, Samuel (2009). *El choque de civilizaciones*. Barcelona: Paidós

Jesi, Furio (1985). *Cultura de derechas*. Buenos Aires: Ed. Muchnik

Jesi, Furio (2011). *Cultura di destra. Con tre inediti e un'intervista*. Milano: Ed. Nottetempo.

Massad, Joseph (2015). *Islam and liberalism*. Chicago: Chicago University Press.

Said, Edward (2003). *Orientalism*. London: Penguin.

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

Said, Edward (2016). *La cuestión palestina*. Barcelona: Penguin Random House

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

Sloterdijk, Peter (2013). *Celo de Dios. La lucha de los tres monoteísmos*. Madrid: Sieruela.

Renan, Ernst (2017). *Averroes y el averroismo. Un ensayo histórico*. Madrid: Ed. Almuzara.

JULIUS EVOLA Y SU NEOFASCISMO SAGRADO: UNA LECTURA DESDE FURIO JESI

GONZALO JARA TOWNSEND¹

“Decimos conocimiento y no teoría. Cualquiera que sea la dificultad que experimentan los modernos para concebirla, es preciso partir de la idea que el hombre de la tradición conocía la realidad de un orden del ser mucho más vasto que el que corresponde generalmente, hoy, a la palabra ‘real’”.

Julius Evola, *Revuelta contra el mundo moderno*

“El lenguaje superior carece de palabras”

Miguel Serrano, *La resurrección del Héroe*

INTRODUCCIÓN

Julius Evola (1898-1974) es un influyente filósofo italiano de inicios del siglo XX, que afirma ser parte del pensamiento tradicionalista y antimoderno, el cual ha logrado trascender a nivel internacional gracias a su ocultismo. Este autor ha tenido

1.- Profesor de Filosofía, Licenciado en Filosofía, Magíster en Filosofía por la Universidad de Valparaíso. Doctor(c) en Filosofía con mención en Filosofía por la Universidad de Chile. Becario ANID. Miembro del CEPIB-UV y de la Asociación Gramsci Chile (AGCh).

seguidores destacados como el intelectual nazi chileno Miguel Serrano (1917-2009). Para entender una de las tendencias más importantes de Evola, es necesario introducirse en la corriente historiográfica del “Esoterismo occidental”. Autores como Wouter Hanegraaff (1961) afirman que el filósofo italiano fue influenciado por René Guénon (1886-1951), quien es considerado el padre del pensamiento “tradicionalista” o “filosofía perenne”, también conocido como “Perennialismo”. Esta tendencia podría entrar en lo que el historiador holandés llama “ocultismo de derecha”, que reclama una idea “revolucionaria”, pero, al mismo tiempo, defiende la preservación de los valores tradicionales representados por el “altar y trono” (Hanegraaff, 2021).

Para comprender mejor las ideas de Evola, es necesario conocer las ideas de René Guénon. Según el autor de *La metafísica oriental* (1925), existe una “tradición universal” que nace de un principio metafísico irrefutable, que trasciende a todas las religiones por igual. Este principio debe ser comprendido por iniciados que reconocen verdades primordiales de características simbólicas que traspasan a todas las culturas. Esta base tradicional es la “normal”; por el contrario, lo “anormal” es no tenerla en cuenta. Por esta razón, el mundo moderno está enfermo, ya que niega esta tradición universal, que es sinónimo de “verdad”. Guénon afirma que “si Occidente ha perdido su recuerdo de un modo total, es porque ha roto con sus propias tradiciones y porque

la civilización moderna es una civilización anormal y desviada” (Guénon, 1995: 22). Para este intelectual tradicionalista, el ser humano puede encontrar la metafísica de la tradición por sí mismo, hallando su “estado primordial”. Esto último le dará un “sentido de eternidad”, de retorno al “origen”, a la manifestación del “lugar sin tiempo” de la tradición universal y verdadera, que le permitirá eliminar de manera categórica la decadencia del mundo occidental (Guénon, 1995). Este ocultismo de derecha influyó directamente en Evola, quien radicalizó esta filosofía “perenne”, uniéndola con lo que él entendía como fascismo y con el odio desmesurado a la democracia moderna.

Para introducirnos en una crítica consistente a este autor italiano, nos apoyaremos en la lectura que hizo Furio Jesi (1941-1980), específicamente en su libro *Cultura di destra* (1979). En él, se analiza a Evola enfatizando su manipulación de “materiales mitológicos” orientales, que construyen una “religión de la muerte” representada en el *Kali-yuga* hindú. Además, se profundiza en cómo este orientalismo distorsionado lleva a la creación de edificaciones míticas que promueven la violencia, que buscan perpetuar una visión suprahumana del pasado.

Jesi fue un ferviente antifascista que escribió en distintos medios provenientes de una tradición partisana, como *Resistenza*,

*Giustizia e Libertà*², la revista *Comunità*³, para finalmente acabar en la revista *Nuova Sinistra, Apuntti torinesi*⁴. Esta última, rela-

2.- Este periódico fue fundado por los partisanos que lucharon contra el fascismo en Italia y que llevaban por nombre *Brigate Giustizia e libertà*. En este medio coincidían liberales, socialistas, comunistas, pero predominaban las ideas del *Partito d'azione*. Escribieron de manera activa dentro de este periódico intelectuales de gran talla como Norberto Bobbio, Alessandro Galante Garrone y Giorgio Agosti. Su editorial se centraba en el antifascismo dentro de Italia, pero en los años 60 comenzó a preocuparse por los avances del fascismo a nivel internacional. Furio Jesi escribió en este medio durante los años 1967-1970. Sus artículos no solo trataban de antropología, sino también de debates sindicales y acción política. Gradualmente, comienza a alejarse de este grupo, debido a que ya no compartía la idea de un antifascismo no anticapitalista, esto debido a su acercamiento a ideas mucho más libertarias y, al mismo tiempo, su constante crítica al *azionismo* del grupo. Angelo d'Orsi comentó sobre esta ruptura en una entrevista que tuvo con el intelectual italiano Enrico Manera: "Sí, cierto, una fractura neta, que era en parte de tipo sociológico, si queremos: los demás estaban estructurados, eran académicos, profesores, y nosotros no lo éramos; recuerdo un intercambio muy duro entre Perlini y Transfaglio sobre Bobbio: Bobbio nos había enviado un artículo, Perlini había escrito una respuesta durísima, Transfaglio había tratado de mediar... Había frecuentes conflictos como estos, y Furio y yo siempre seguíamos una línea extremista. Ellos también eran los intérpretes o los herederos del "accionismo", una tradición a la que yo era completamente ajeno, también por razones generacionales; en aquel entonces, no estaba en absoluto implicado en los asuntos de la cultura y la historia de Turín, solo más tarde comencé a interesarme, estudiarlas e intentar entenderlas. Había esta distancia y ciertamente mi posición y la de Furio, -nunca nos inscribimos al Partido Comunista, no pertenecíamos a partidos o movimientos-, por lo tanto éramos como jugadores libres, intransigentes, muy sensibles a la cuestión de la libertad, a la libertad individual, a la libertad de no estar condicionados por una dirección... Coincidíamos en estas exigencias, la crítica del estalinismo y, al mismo tiempo, del reformismo oportunista de los partidos de la izquierda tradicional de esa época [...] (Belpoliti y Manera, 2010: 71)

3.- La revista fue fundada por el destacado intelectual italiano Adriano Olivetti, y su primer número apareció en el año 1949. Esta revista se autodenominaba desde sus inicios como de "información cultural". Sin embargo, en su primera época era parte de un movimiento político llamado *Comunità*, el cual fue fundado por el mismo editor, mostrando un fuerte compromiso antifascista. Jesi comenzó a escribir en esta revista el año 1969, en el momento en que el medio era dirigido por Renzo Zorzi. Este último, en sus editoriales, dedicaba varias líneas a comentar los artículos del autor, mostrando gran admiración por él. Es en esta revista en donde aparecen los artículos que luego formarán *Cultura di destra*. Por ejemplo, en el número 179 de la revista, se abre con el artículo *Cultura di destra e religione della morte* (1978).

4.- Después de romper con *Resistenza*, *Giustizia e Libertà*, Jesi fundó en el año 1970, junto

cionaba el antifascismo con un fuerte anticapitalismo y con una posición libertaria. Desde finales de los años 60, Jesi se dio a la tarea de desenmascarar las formas políticas en los mitos técnicos que se presentaban en el movimiento reaccionario, así como en el revolucionario. A diferencia de Lukács en su obra *El asalto a la razón* (1953), Jesi no trató de eliminar el fenómeno del mito desde una fórmula racionalista, ya que concebía el dispositivo gnoseológico "máquina mitológica", que permitía indagar el funcionamiento del mito, cómo se activa y manifiesta, sin llegar a afirmar su existencia o inexistencia (Jesi, 1976), ya que hacer esto último nos haría caer en un entramado ideológico. Más que simplemente negar o afirmar el mito, Jesi se dedicó a brindar herramientas al movimiento marxista que le permitan liberarse de la cosmología burguesa y de los mitos del poder. Es por esta razón que, en las primeras páginas de *Cultura di destra*, Jesi escribió lo siguiente: "no se puede dedicar un número de años al estudio de los mitos o de los materiales mitológicos sin enfrentarse una vez con la cultura de derecha" (2011: 23). Con esto dejó en claro que lo que se llamaba "ciencia del mito" y las ideologías de derecha están unidas, ya que comparten características comunes

a otros intelectuales de izquierda libertaria, la revista *Nuova Sinistra. Apunti torinesi*. En esta revista, Jesi solo escribió en el número 6/7 de junio y julio de 1971, que llevaba por título "*Le prediche della 'Busiarda'*. *Camicia nera, no; pugno di ferro, sí*". Este texto abordaba la lucha que vivían los sindicatos de la FIAT en aquellos agitados años 70. El autor de *Mito*, estaba a cargo de la redacción, y su jefe en esta tarea era el mencionado intelectual italiano Angelo d'Orsi, con quien habían fundado la revista.

como "brutalidad", "tareas sin obras", "heroísmo", "sacrificio", "tradicionalismo" y "amor a los símbolos" (Jesi, 2011).

Es gracias a su historia personal dentro del antifascismo y su trabajo con el mito, que Jesi logra percatarse de que el neofascismo estaba siendo representado por Evola. Con agudeza, logra ver que éste estaba cargado de una manipulación de los "materiales mitológicos" orientales, los cuales le daban una fuerza significativa a sus ideas, provocando una forma distorsionada de los mismos y creando una monstruosidad de imágenes que solo podían llevar a la violencia. Al mismo tiempo, el turinés abre un espacio para el estudio del neofascismo italiano, el cual es fuertemente influenciado por Evola. Por ejemplo, en grupos como el *Centro di Studio Ordine Nuovo* (1956), que se dejaban arrastrar por "una actitud que no teme a la muerte, que exalta el sacrificio y el gesto heroico [...]" (Bernardini, 2020: 58), la cual podríamos afirmar sin problemas que venía directamente del autor de *Gli uomini e le rovine* (1953).

EL FASCISMO DE EVOLA

Antes de entrar de lleno en la crítica de Jesi a Evola, es necesario formular la siguiente pregunta ¿Qué clase de fascismo es al que adscribe el autor de *Revuelta contra el mundo moderno* (1934)?⁵.

5.- El fascismo *sui generis* de Evola está relacionado también con las teorías conspirativas.

Sobre esto escribe en su famosa autodefensa *Un hombre en medio de las ruinas* (1951) publicada en la revista *La ciudad de los Cesares* en el año 1998:

Yo he defendido y defiende “ideas fascistas”, no en cuanto son “fascistas”, sino en la medida que retoman una tradición superior y anterior al fascismo, en cuanto pertenecen a la herencia de la concepción jerárquica, aristocrática y tradicional del Estado, concepción que tiene un carácter universal y se ha mantenido en Europa hasta la Revolución Francesa [...] mis posiciones, no deben decirse fascistas sino tradicionales y contrarrevolucionarias. (Evola, 1998: 19)

Para Evola lo que se debe rescatar del llamado “fascismo histórico” es solo su apego al concepto de “tradición” en relación con lo

Una prueba de ello es su famoso prólogo a *Los protocolos de los sabios de Sion* (1903), en donde se abandera políticamente en favor de estas teorías, aceptando la existencia de una “tercera dimensión” en la historia que funciona “subterráneamente”, donde convive todo lo oculto y perverso del mundo moderno. El prologuista de *Los protocolos...* propone la creación de una “internacional tradicionalista”, que será una fuerza “radical espiritual”, cuya misión será develar estas fuerzas ocultas, pero que se sienten en el pesar de la vida moderna. Esto último es una forma de internacionalismo que se manifiesta en la actualidad, quizás ya no se refiere a los judíos, sí no a figuras como Georges Soros, la ONU, Gretha Thunberg, las vacunas, el pizzagate y las conspiraciones comunistas-liberales. Evola acepta que la verdad de los hechos no es más importante que la duda que estos provocan, por lo tanto, *Los protocolos* pueden ser falsos, pero tienen un mecanismo útil para la movilidad política. Para Evola, el primero que reconoció esto fue Adolf Hitler, quien utilizó *Los protocolos...* para darle fuerza al pueblo alemán y mostrar al enemigo oculto: Masones y hebreos capitalistas. Por lo tanto, la conspiración siempre debe ser aceptada, sin pestañar, como *Sigillum veri* para iniciar el conflicto internacional. Evola postula a un régimen maniqueísta, es decir, la lucha entre bien y mal, entre las fuerzas de la verdad y los seres ocultos entre las sombras (Evola, 1978).

simbólico, ya que su aparataje organizacional y económico es poco convincente, dado que dentro de su estructura política todavía quedan rasgos burgueses y modernos. Por lo tanto, para el italiano, el “fascismo histórico” ya no existe, pues acabó con Mussolini, quedando solamente sus simbologías y mitos. Para Evola, después de la caída del régimen del *Duce* lo que se llama “fascista” debe entenderse como “tradicionalista” y “contrarrevolucionario” (Evola, 1998). Es por este motivo que niega lo “revolucionario” del *Facio di combattimento* y, al mismo tiempo, el Estado fascista, que estaba cerca de la perversión de las vanguardias como el futurismo, así como también a una herencia burguesa revolucionaria y, por último, al nacionalismo. De este modo, “tradición” y “contrarrevolución” serán santo y seña en toda la obra de Evola, incluso en uno de sus últimos textos, *Cabalgar el tigre* (1971).

Para resumir sus ideas sobre el fascismo, se podría decir que Evola está en contra del totalitarismo de este último, pero a favor de “jerarquías espirituales” que ve cercanas al arquetipo celeste de la república de Platón y su división del alma (tema recurrente de las derechas, que utilizan para no hablar de clases sociales). El autor de *Revuelta contra el mundo moderno* (1934) estaba a favor de la idea del “Estado ético” de Gentile y no, por el contrario, de la Estadolatría centralista que se desarrolló en el fascismo de Mussolini. Proponía a “las culturas”, antes que “una sola cultura” imperialista, es decir, postulaba a una gran división del mundo en varios polos o civilizaciones, autónomas

unas de otras, que resguardarán la pureza y tradición ancestral de las mismas, las cuales, se cobijarán en sus propias tradiciones, ritos y mitos. A pesar de esto, consideraba que el gobierno fascista de Mussolini no era tiránico con sus ciudadanos, ya que permitió a individuos como él publicar sus libelos antimaterialistas. Para Evola la verdadera tiranía es la “democracia” y el “progreso” burgués, ya que sus ideas de “igualdad”, “fraternidad” y “libertad” son completamente autoritarias y oprimen la pluralidad de “seres” que existen en el mundo, ya que los modos de vida tradicionales no tienen por qué responder a estos principios universales, los cuales son creados por la modernidad burguesa.

Al observar la defensa de Evola y su distanciamiento con el “fascismo histórico”, nos podemos percatar de que está tratando de articular una nueva fase para la reacción, distinta a la que existía en la época de Mussolini, ya que en ella los mitos eran fabricados por medio del vitalismo bergsonian, el pesimismo Nietzscheano, el pragmatismo de W. James, el antiparlamentarismo de Sorel y las vanguardias artísticas como el futurismo. Para Evola eso terminó, y se debe comenzar a retomar de manera directa los mitos que apunten a la repetición de las culturas espirituales y ancestrales, y a proponer su reactualización inmediata en el decadente presente de la modernidad.

Evola tenía conciencia de que el “conocimiento” de la tradición era mucho más importante que cualquier “teoría” materialista (Evola,

2019). Para el italiano, el hombre de la “tradición” conocía la realidad de un orden del “ser”; por el contrario, el moderno no podía entender este orden espiritual, ya que su mundo estaba reducido a la razón. Evola busca lo que está más allá de lo sensible y de la experiencia del hombre. Según Evola, el ser tradicional consideraba que “lo invisible figuraba como un elemento tan real, o incluso más real, que los datos facilitados por los sentidos físicos” (Evola 2019: 28). Para el italiano el mundo tradicionalista abría el camino para una nueva reacción y creaba la apertura a un verdadero “ser” en un mundo desgastado y en colapso.

Evola va más allá de Mussolini y afirma sin miedo que el mundo en el que viven los hombres debía volver a estar cerca de las divinidades, empezar a ser habitado por iniciados y héroes, y construido por medio de símbolos que movilicen hacia el pasado y que apunten a su reactualización en el presente, y escribe sobre esto lo siguiente:

El mundo tradicional conocía la realeza divina. Conocía el acto de pasaje: la iniciación- las dos grandes vías de la aproximación- La acción heroica y la Contemplación- la mediación: el rito y la fidelidad- el gran apoyo: la Ley tradicional, la Casta – y el símbolo terreno: el imperio. (Evola, 2019: 30)

Todo se resume en un imperio anclado en la metafísica de la tradición, que busca establecer jerarquías espirituales inspiradas en Platón y con una fuerte influencia del pensamiento oriental.

Para Evola, estos imperios son de “tierra”, es decir, arraigados en prácticas ancestrales, en contraposición a los imperios de mar, que son móviles y cambiantes. Estas jerarquías espirituales, leyes universales y su conexión divina, hacen que la idea de un “imperio” tenga características “suprahistóricas”, ya que se convierte en una cualidad sobrenatural y universal (Evola, 2019). Posteriormente, los “imperios” se convierten en “imperialismos”, lo cual lleva a que la “nación” y el “Estado” sean considerados como algo temporal y particular. Por lo tanto, el fascismo de Evola supone una evolución radical del “fascismo histórico” desde un punto de vista simbólico y espiritual. Propone la construcción de un mundo en conflicto total, que parte desde la catástrofe misma y busca establecer la tradición como una verdad sobrenatural, que supone que los hombres y las sociedades vivan en paz.

EVOLA Y SU CULTURA

Para Jesi, Evola es el fundador del mecanismo místico del neofascismo (2011) y, por lo tanto, por medio de él pretende afirmar que ciertos sectores de derecha se articulan sobre una construcción de imágenes míticas, que solo quieren controlar y obtener poder a través del pasado reactualizado en el presente, el cual niega la idea de un proceso “histórico”, ya que conviven en símbolos perennes.

Podríamos decir que, para Jesi, Evola tiene una armadura teórica fundida en el fuego del tradicionalismo y la mística espiritualista, las cuales, como vimos anteriormente, está forjada con la ayuda de Rene Guénon, al cual reformula, para sacarlo de la “contemplación” y posicionarlo en la “acción”. Toda la espiritualidad que le arrebató a este último ha llevado a que Evola sea leído por algunos intelectuales deseosos de algunos simbolismos como, por ejemplo, los de la alquimia, la muerte heroica, la idea de un bien y un mal en pugna, etc.

Por otro lado, Jesi resalta que el autor de *Revuelta contra el mundo moderno*, pese a tener un cargado desprecio al mundo progresista, ha tenido buena propaganda dentro de la academia, especialmente la italiana de los años 70 (la misma suerte que Miguel Serrano en Chile⁶), ya que ha sido defendido por intelectuales y promotores

6.- Miguel Serrano (1907-2009), es un intelectual abiertamente nazi y ocultista, negacionista de los detenidos desaparecidos en la dictadura de Pinochet y, al mismo tiempo, del holocausto en la Alemania de Hitler. Pero todo esto no es suficiente como para que promotores culturales como Cristián Warnken no lo invitasen a sus programas de televisión abierta y que poetas como Armando Uribe lo propusieran para el Premio Nacional de Literatura. No es de extrañar que Uribe como Warnken tengan una estrecha relación con la revista filo-fascista la *Ciudad de los Cesares*, ya que es ahí donde se reivindica a Serrano como el poeta constructor de los mitos nacionales. A este escritor, hay que leerlo como un creador de mitos técnicos, como un amante del eterno retorno, de un mito reactualizado hasta el infinito. En su literatura llama a los muertos, para que vuelvan a manifestarse en la tierra de los vivos. Al mismo tiempo, es un antijudío confeso, actitud que lo lleva a convertirse en un antimarxista y anticapitalista, escribe Serrano: “Resumiendo: el sistema marxista y el capitalista, el libre cambio, son igualmente destructores de la nacionalidad. En aparente contradicción, se apuntalan mutuamente, ya que uno no puede existir sin el otro. Porque arriba, en la cúspide, se encuentra aquel que nadie se atreve a nombrar, porque se tiembla ante la sola presencia de su sombra, el dueño de los rayos y de los truenos, que se reverencia hasta la genuflexión, por terror

de la cultura, quienes han tratado de convertirlo en una entidad neutral, haciendo creer que dentro de sus libros se esconden verdades metafísicas importantes, por ejemplo: “magia práctica”, desarrollo de la cultura del mito, conocimiento simbólico, juicios relevantes sobre la decadencia materialista de la sociedad occidental, valores ancestrales reactualizados, conocimiento de la arquitectura arquetípica y el orientalismo. Este fenómeno, para Jesi, es nuevo para Italia, ya que según él “la burguesía italiana moderna, en particular la pequeña y mediana burguesía, nunca tuvo propensión muy destacada por el esoterismo y los Caballeros del Grial” (Jesi, 2011: 137). Para Jesi, por medio de Evola se formularon las bases de una nueva cultura de derecha que, gradualmente, empezó a manifestarse de forma activa en Italia, logrando su presencia en el escenario contemporáneo, tanto en autores que se denominan revolucionarios como también reaccionarios.

LA CRÍTICA DE JESI A EVOLA

En su crítica a Evola, en ningún momento Jesi le da el favor de considerarlo un intelectual respetable. Para el mitólogo, él es parte fundamental en la cultura de derecha del siglo XX, la cual define de la siguiente manera: “es en la cual el pasado es una suerte

a que lo destruya junto con el universo: el judío internacional” (Serrano, 2014: 456).

de papilla homogenizada que se puede modelar y mantener de la forma que parezca más útil” (Jesi, 2011: 285). Por lo tanto, Evola y su tradicionalismo se ajustan a esta sencilla definición, puesto que sus principios, se hacen pasar por ideas inmutables y eternas, hace creer que en ellos no se nota el cambio, persisten por siempre en el tiempo, conviven en una metafísica que no versa en el “ser”, es decir, no tienen dinamismo alguno, todo lo contrario a las formas históricas, las cuales para Evola son expresiones particulares que dependen de periodos determinados, siendo contingentes y pasajeras.

El autor de *Spartakus* (1968) logra entender que, por medio de este amor a las “ruinas” enfocado en una espectacularidad de lo “eterno”, no se desarrolla una cultura mística e inocente sobre las tradiciones; por el contrario, lo que verdaderamente existe es una actitud política que juega con el magnetismo espiritual y ocultista de los símbolos del pasado, haciendo prevalecer el “lenguaje sin palabras”, el que es propio de los excesos de simbolismo heredados del iluminismo. Jesi entiende que Evola adora una “religión de la muerte”, que se manifiesta en el firme heroísmo de los caballeros que buscan el Santo Grial, entregando su vida, muriendo sin pensar por la causa de la verdad, como diría Jesi, entregados a una “tarea inútil” o una “brutalidad gratuita”. Entiende que, para Evola, el sacrificio es sinónimo de lo “verdadero”, ya que cumple las características de un ritual que apunta a la “trascendencia”. Podríamos afirmar entonces que, para el turinés, Evola es pura adoración

mística de los símbolos de la muerte y de abstracciones cadavéricas; se puede aclarar esto parafraseando a D'Annunzio: “los antiguos le enseñaron solo la conmemoración de la muerte” (2011: 210).

EL ORIGEN DE LA VERTIENTE SAGRADA DEL NEOFASCISMO SEGÚN JESI

Para darle sentido concreto a la crítica de Jesi a Evola, se debe entender que el fascismo es una ideología simbólica que parte del iluminismo y, de la cual, también se pueden ver sus rasgos en el “Esoterismo moderno”, por lo tanto, ella toma sus características desde inicios de la cultura burguesa en el siglo XVII. Los hombres ilustrados del iluminismo tenían una manera de relacionarse por medio de “secretos”, “rituales herméticos” y, al mismo tiempo, de la “admiración por la muerte”, es decir: lo abstracto sin vida, la imagen simbólica como algo sagrado e inamovible, que se relaciona con los vestigios de una mística sobre la muerte. Todo lo anterior se puede resumir en la frase que cita Jesi del general fundador de la “Legión”, Millán Estray (1879-1954): “Viva la muerte” “abajo la inteligencia” (Jesi, 2011: 38), ya que para ser un elegido solo debes ser guiado, irreflexivamente, por las fuerzas superiores hacia la pérdida de la vida, para encontrar, místicamente, a los héroes que viven ahí. En resumidas cuentas, para Jesi, los símbolos que evoca Evola se caracterizan por “reposar en sí mismos”, produciendo una

infinidad de “lecturas interpretativas” (2011: 32) y tautológicas que manifiestan la repetición. Un presente quieto solo nos lleva a la negación de un futuro; vivir en una constante reactualización del pasado es vivir eternamente en un calabozo, donde penetra siempre la misma luz y sombra. Todo este papel simbólico, según Jesi, se puede ejemplificar en la creencia que tienen algunos ocultistas modernos sobre su reencarnación, el autor de *Cultura di destra* da el ejemplo de Alister Crowley (1875-1947), cuando este último afirma que Helena Blavatsky (1831-1891) y Jack el destripador son la misma persona (Jesi, 2011), demostrando que toda mística es la búsqueda de un eterno retorno, una repetición que descansa en sí misma. Para Jesi, la cultura que fomenta Evola pretende encontrar mensajes secretos en todo lo que observa, mediante visiones místicas a través de símbolos herméticos y arquetípicos que implican jerarquías de conocimientos a los cuales solo algunos iniciados pueden acceder. La mayoría compartía una “sangre” aristócrata similar a la que buscaba John Dee, ya que solo aquellos que poseían un linaje aristocrático podían comprender el lenguaje enoquiano (Jesi, 1990). Esta “sangre” es un símbolo que “reposa en sí mismo”, que no cambia, el cual se explica sin palabras: “Lo único que asegura la solidez del porvenir es la herencia de nuestros padres que llevamos en la sangre; ideas sin palabras” (Jesi, 2011: 12). Todo esto implica que el porvenir solo depende de una metafísica que se aleje del materialismo y se base en un pasado primordial,

el cual solo es un símbolo que se puede descifrar por sí mismo.

Para el egiptólogo “La ideología del Neofascismo sagrado proviene de la pequeña y media burguesía de los primeros decenios del siglo” (Jesi, 2011: 138), nunca de la gran burguesía, que era minoría en el país. Esta clase tenía una cultura provinciana, y al encontrarse con símbolos que venían del extranjero (Francia) quedaba maravillada, ya que así (creían ellos) ganaban cierto prestigio cultural. Es por esta razón que la pequeña burguesía y la mediocre aristocracia italiana se unieron al fascismo sagrado de Evola.

LA DERIVA DEL FASCISMO SAGRADO

Jesi comienza a hablar del neofascismo en sus dos acepciones; la sagrada y la profana. Al profano, Jesi lo define como “de aspecto feroz”, refiriéndose así a su activismo violento y, al segundo, como “disimulado”. Para Jesi, ambos se encuentran, puesto que no quieren o no pueden acomodarse al mundo actual, viven del anhelo de la tradición y se hallan acelerando la desintegración del mundo moderno. Por lo tanto, el neofascismo se alterna entre estas dos variables, aunque para definir las de mejor manera tendríamos que llamarlas el “sacro” y el “profano”. Estas distinciones son problemáticas para Jesi, por lo tanto, intenta dar cuenta de su condición. Jesi destaca que el filósofo de la *Revuelta contra el mundo moderno*

es un crítico del nazismo, porque no lo considera verdaderamente “esotérico”, solo de forma aficionada. Esta afirmación lo llevo a concebir a los nazis como unos “brutos” biologicistas. Evola quiere resaltar su estilo “sacro”, que se diferencia de la beligerancia del “profano”. El autor de *La metafísica del sexo* (1958), ni siquiera pretende introducirse en un combate cuerpo a cuerpo como lo hacen los primeros, que actúan con una “brutalidad gratuita” (Jesi, 2011). Los fascistas de aires sacros y amantes de la filosofía perenne, como bien indica el título del texto de Evola, “cabalgan el tigre”, optan por domarlo, amansar a la modernidad para luego atacar, creando de esta manera una hegemonía cultural, dando rienda suelta al existencialismo radical para, a fin de cuentas, construir una “metapolítica” que funcione como herramienta hegemónica. Se debe aceptar que, para Evola y sus seguidores, existe la creencia en que deben retrotraerse del mundo en esta operación, sin dejar de lado el momento para la acción. He aquí donde nace el sentimiento de los neofascistas sagrados, al considerarse personas “disidentes”, “distintas”, “soberbias”, “suicidas” e “introvertidas” frente a un mundo que no les pertenece, ya que los valores de este último son los de la decadencia. Jesi entiende que esta ideología mística pretende, de manera falsa, estar alejada de la violencia, pero verdaderamente está muy cercana al fascismo de “acción” y eso se manifiesta en su acérrimo anticomunismo y antimaterialismo. Ahora, el otro punto que los une es su racismo. Para Evola existe

una “raza del espíritu”, de los “hombres de la tradición”, la cual se mantiene activa por medio del crecimiento espiritual y que, de manera absurda, posteriormente se manifestará en lo físico. Esta creencia significa llegar por otra vía a un racismo biológico, que está camuflado en un supuesto espiritualismo. En el *Prólogo a los protocolos de los sabios de Sion*, escrito por Evola, este último llama a “descubrir el significado unitario más profundo de cada insurrección importante de los últimos tiempos” (Jesi, 2011: 132). Una de estas insurrecciones es la de Hitler. Es por este motivo que Jesi, a continuación de esta afirmación, señala:

Delirio (desvarío), se dirá. Ciertamente. Y delirio tan poco explícito como para únicamente poder ser analizado en su estructura con los instrumentos de la antropología cultural y de la historia de las religiones. Sin embargo, nuestra impresión es que estos delirios tienen un papel nada desechable en la actividad terrorista de los últimos años. Evidentemente, las bombas y los estragos han tenido otra función bien distinta en la vida política del país. De ninguna manera se puede excluir que gente inclinada a participar en el mundo actual *hasta en la forma más paroxista*, teniendo delante de los ojos el modelo de la SS y el espejismo de una raza de la Tradición a obtener mediante la imposición de tareas inútiles, haya sido armada y utilizada para otros fines mucho menos metafísicos [...]. (Jesi, 2011: 133)

Las supuestas “tareas inútiles” de los fascistas místicos y su “apoliticismo” se convierten en un instrumento didáctico para mejorarse espiritualmente, convertirse en héroes con el fin de transformarse en conocedores de verdades ocultas. Al mismo tiempo, estos individuos comienzan a ver códigos que solo ellos logran descifrar, los que después de ser resueltos, los hacen derivar en la violencia fascista. En consecuencia, ellos provocarán cambios para las nuevas generaciones que conciben la “tradición”. Estos místicos viven fuera de lo real, y conciben que sus actos, aunque ocultos, trascienden la realidad. Por este motivo Jesi ve esta actitud mística del fascismo como el inicio de una “brutalidad del gesto inútil”, un esoterismo que no lleva a nada más que a un acto vacío, solo a la observación del *Kali-yuga*. Cuando el “aprendiz” ya se cree listo para actuar, se une a la idea del fascista profano, llevándolo a la vía del perfeccionamiento revolucionario conservador. El punto que se puede desmembrar de todo esto, es que la intención del neofascismo esotérico fue siempre la creación de cuadros metapolíticos de características místicas y aparentemente apolíticas, para que, posteriormente, se lancen al ataque contra el mundo occidental y su decadencia. Jesi se percata de que el fascista en verdad no es tan distinto, sino que sus fines son lo mismo: brutalidad y violencia. A fin de cuentas, el neofascista sagrado pretende perfeccionar a sus seguidores con hechos que verdaderamente son inútiles y brutales, lo cual no se diferenciaría verdaderamente del imperialismo y del

heroísmo fascista que apunta hacia la muerte. Los dos buscan la papilla del pasado indiferenciado, que les permitirá, en un momento indicado, observar la revelación más extraordinaria que ha visto la humanidad.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Para concluir, podemos afirmar que Jesi observa en el autor de *Revuelta contra el mundo moderno* un “fascismo sacro”, que en la actualidad cuenta con una importante aceptación, tanto en el activismo político de derecha, como entre los intelectuales asiduos a lo nuevo y lo fantástico. Lo que es preciso recordar en la crítica de Jesi a Evola, es la forma que tiene este último para construir el presente con materiales del pasado, y traer los valores de la tradición con el fin de destruir y combatir con ellos el mundo moderno, propiciando una aceleración de su decadencia. En otras palabras, para Evola, la modernidad se resume en liberalismo, capitalismo, marxismo y posmodernismo, ya que, por un lado, postulan al “progreso” técnico de las sociedades y, por otro lado, a derribar los fundamentos materiales y espirituales de la misma. Jesi tiene en cuenta que este autor es solo parte del fenómeno de la cultura burguesa, pero le presta importancia, porque luego de la tecnificación mítica y cultural que manifestó el fascismo y el nazismo,

él se convierte en la fuerza teórica que tiene más expectativas de vida, puesto que se retrotrae de ellos, para extenderse en una nueva cruzada contra los enemigos de los valores de la tradición; no por medio de la “Religión de la sangre” de los nazis o de los símbolos romanos como se hacía en el fascismo histórico, sino que, por la pluralidad de las tradiciones. Jesi se percata de que el nacionalismo se comienza a fusionar con el tradicionalismo, dando pie al surgimiento del “neofascismo”, el cual ya estaba dentro del campo cultural de masas.

Para finalizar, podemos afirmar que Jesi no estaba equivocado: Evola es la influencia base de la mayoría de los nacionalismos conservadores, tradicionalistas y antiliberales contemporáneos, tanto de nacionales bolcheviques confucionistas, como Fusaro y Alan de Benoist, los partidarios del pensamiento euroasiático como Dugin, de neonazis e intelectuales que viven de una supuesta ciencia del mito, los cuales se sienten parte de un grupo de disidentes y rechazados por un mundo moderno. O también, dentro de esta lista podemos hablar de aceleracionistas como Nik Land y los típicos “magos” elegidos que se sienten distintos a los profanos por tener conocimientos herméticos. Al mismo tiempo, todos estos autores terminan igual que Evola, en una violencia brutal, estructurada por un racismo y una actitud mística, elitista, que separa a los hombres de la comunidad y los abandona en un pasado y en un eterno presente, en el cual no todos consiguen formar parte.

BIBLIOGRAFÍA

Bernardini, David (2022). *Nazionalbolscevismo. Piccola storia del ressobrunismo in Europa*, Milano: Shake Edizioni.

Belpolito, M, Manera. E. (2010). *Furio Jesi*. Milano: Marcos y Marcos.

Evola, Julius (1919). *Revuelta contra el mundo moderno*, sin referencia: Omnia Veritas.

Evola, Julius (2014). *Cabargar el tigre (orientaciones existenciales para una época de disolución)*, Buenos Aires: El hilo de Ariadna.

Evola, Julius (1978). *Introducción a los protocolos de Sion*, León: CADADE-LEÓN

Evola, Julius (1998). “Un hombre en medio de las ruinas” en: *Ciudad de los cézares* n°5, año X.

Guénon, René (2022). *La crisis del mundo moderno*, Barcelona: Ediciones Obelisco.

Hanegraaff, Wonter (2021). *Esoterismo occidental*, Vitoria-Gasteiz: Sans Soleil Ediciones.

Jesi, Furio (1981). *Intruduzione. Il tramonto dell' occidente*, Milano: Longanesi.

Jesi, Furio (1990). *Mitologie intorno all' iluminismo*, Bergamo: Pierlugi Lubrinjha Editore.

Jesi, Furio (2011). *Cultura di destra*, Milano: Nottetempo.

Serrano, Miguel (2014). *Adolf Hitler, el ultimo Avatar*, Bogotá: Solar.

Sessa, Giovanni (2019). *Julius Evola e l'utopia della tradizione*, Milano: Oaks Editrice.

EL FETICHE DE LA IDEOLOGÍA CERÚLEA: EL LUGAR DONDE LA CONDICIÓN POLÍTICA DE EXISTENCIA SE VUELVE VIOLENCIA CULTURAL

Bianey Gallegos Aguilar¹

I.- INTRODUCCIÓN

La ideología es el reflejo de las ideas que se desarrollan en la práctica para formalizar un sentido objetivo, puesto que, aunque la ideología no accede a la realidad, puede transformarla. Hay que remontar la consistencia imaginaria de la ideología a las condiciones reales de existencia del ser humano, y de esta forma comprender los efectos que produce. Es decir, la ideología como problema no corresponde

1.- Estudiante de la licenciatura de filosofía de la Universidad Autónoma de Chihuahua, México. Actual participante en los proyectos editoriales: “O nó da política e da psicanálise” a cargo de los editores Nicol Barria-Asenjo y Slavoj Žižek, y “Encuentro Interinstitucional sobre Luis Villoro en su centenario” a cargo del Instituto de investigaciones filosóficas de la UNAM.

únicamente a un estudio epistemológico cuando se habla de irracionalismo, sino que es principalmente de orden político. Proponemos que “no hay sujeto sin ideología”, no obstante, nos centraremos en “el arreglo” o fetiche de anclaje simbólico que tienen las ideologías para enfocarnos en las de derechas.

La ideología no sólo da luz a ideas, sino también a formas de pensar, percibir, sentir y hacer, que se concretan como costumbre e historia. El problema es que la costumbre o *habitus* es “la interiorización de lo exterior, es «la historia hecha cuerpo»” (Corcuff, 2008: 97), la forma en la que se interiorizan las estructuras sociales y por ello, las formas de dominación. El hábito es una herramienta metafísica de la dominación cuando provoca que el estado de cosas se naturalice; cuando llega este último, hay un olvido de que la servidumbre es voluntaria. El ser humano prefiere sufrirlo todo antes que arrebatarse el poder que él mismo ha dado al tirano (Corcuff, 2008).

Se sigue que la ideología tiene una función cohesiva donde el consentimiento es asegurado por parte del Estado y la sociedad civil: la creencia que se subordina a la conciencia es mediada por la “organización del consentimiento”, a saber, la “hegemonía” (Barret, 2003: 266). La realidad social no está solamente atravesada por relaciones de fuerza, sino también por “relaciones de sentido”, pues:

A menos de que se recurra exclusivamente y de continuo a la fuerza armada, las diversas formas de dominación deben ser legitimadas [...] es decir, deben adoptar un sentido

positivo o en todo caso parecer «naturales», de suerte que los mismos dominados se adhieran a la orden dominante, desconociendo sus mecanismos y su carácter arbitrario («arbitrario» en el sentido de no natural, no necesario, y por tanto histórico y transformable). Este doble proceso de reconocimiento y desconocimiento caracteriza la violencia simbólica; reconocimiento de su carácter legítimo y desconocimiento de su carácter de dominación arbitraria. (Corcuff, 2008: 97)

Es pues a través de las nociones de naturalización, reconocimiento y desconocimiento que se ha de indagar en la incidencia ideológica y legitimación de la “derecha” y el irracionalismo a partir del cual operan los dominados o “la masa”.

Las problemáticas derivadas de la falta de juicio ante la hegemonía actual del neoliberalismo son las siguientes: la discontinuidad entre la promesa de libertad e igualdad, “el fin de la historia”, la violencia cultural, y la marginalización. Son estas las temáticas a abordarse en el presente trabajo.

II.- SOBRE EL CONCEPTO DE HEGEMONÍA

Según esta empresa, el "hábito ideológico" es principalmente práctico porque las masas consideran de antemano sus creencias

como objetivas, a grado tal que la creencia cree por nos-Otros². En las masas, la verdad o falsedad de sus propias posturas carece de importancia, aunado a que el proceso conlleva una sustitución simbólica de la psicología individual para basarse en la obediencia y aceptación (Freud, 1992). Es decir, el tema de la ideología antes que ser epistemológico, es político: si se acepta que las masas son los sujetos de la cotidianidad, el ente en el que descansa el aparato ideológico, se observa que “el saber popular y la cultura se desarrollan de manera tal de asegurar la participación de las masas en el proyecto del bloque dominante” (Barret, 2003: 266). Es pues en el nivel de la masa donde opera la ideología.

Si se presta atención a los niveles de conciencia y aprehensión de los mundos más “bajos”, se observa que la realidad social dota de significado a una "relación imaginaria" con la realidad; sin embargo, esta determina a las ideas y al mundo real, siempre que no se opongan las formas de existencia a las ideas mismas, que no choquen, sino que normalicen las formas de existencia. Se sigue que la hegemonía mantiene a la masa "totalmente conservadora en el fondo, [pues esta] siente profunda aversión hacia las novedades y progresos, y una veneración sin límites por la tradición” (Freud, 1992: 75). A esto se añade que “bajo el influjo de la sugestión, las

2.- Semejante a lo que Jacques Lacan llama el gran Otro, la impersonalidad es quien cree. La masa no actúa desde una epistemología, sino desde un ámbito práctico y político porque son autómatas. Por estos motivos, la masa es el sujeto o el quién de la práctica política cotidiana.

masas son capaces también de elevadas muestras de abnegación, desinterés, consagración a un ideal” (Freud, 1992: 75). Por este motivo, los simulacros imaginarios constituyen el poder político (Bartra, 274), y las identificaciones proponen un “sujeto” y el cómo debiera actuar para generar prácticas a partir de las cuales las ideas se exteriorizan.

La correspondencia entre sujeto e ideología es intrínseca dado a la relación simbólica que el ser humano establece con las esferas sociales y la masa desde su nacimiento; no hay sujeto sin ideología. Estas relaciones dilucidan la manera en la que las hegemonías pueden dominar sin coerción desde sus instituciones. A esto se debe el interés de analizar la relación entre Estado y sociedad civil, las cuales se deben pensar como una combinación de espacios tanto imaginarios como reales, materiales o reflejados (Bartra, 1996). Se sigue que los espacios imaginarios entran en una batalla por la hegemonía política a la cual Gramsci llama “guerra de posición”. Esta mantiene “la conservación del consentimiento, la lucha por los ‘corazones y mentes’ del pueblo y no sólo su obediencia transitoria o apoyo electoral” (Barret, 2003: 267). Se entiende entonces que el Estado dispone del consentimiento de la masa sin necesidad siquiera de convencer.

Así como se mencionó anteriormente que la masa no tiene una necesaria relación con la veracidad, tampoco el Poder tiene compromiso alguno con el Valor: para organizar el consenti-

miento, “es el poder hegemónico dominante el que le asigna un valor” (Bartra, 1996: 81). Es decir, el Poder no es neutro porque expresa tendencias políticas reales; es considerado “partidario de” al supeditarse a la ideología que reproduce, por ello se espera de las guerras de posición una decisión política. El valor es impuesto en esta guerra, y el posicionamiento del poder o su falta de neutralidad facilita la administración del consentimiento o la naturalización de prácticas. La legitimidad de las prácticas queda aprobada por la mayoría silenciosa de la masa que se supone a sí misma en una neutralidad política.

La hegemonía cuenta con mecanismos de reproducción de sus valoraciones y su poder. Dentro de estos mecanismos se encuentran las “estructuras de mediación” determinadas por factores externos de carácter cultural e ideológico (Bartra, 1996), según las cuales la imaginaria político-ideológica genera ilusiones de inmanencia. La mediación ideológica se genera a partir de la articulación de dos polos antagónicos, motivo por el cual eliminan aparentemente la diferencia. El aparato mediador es: “un espacio sociopolítico en el que se logra una interiorización de los conflictos antagónicos, que después son proyectados de tal manera que se expanden [...] como mecanismos anuladores de los conflictos profundos” (Bartra, 1996: 59). Es decir, los conflictos auténticos o las contradicciones de la hegemonía se interiorizan, lo que provoca que no se discutan dado a que se *nivelan* al contenido de la cotidianidad.

Cuando emergen las estructuras de mediación, inicia “la transmutación de los enemigos antagónicos por enemigos ‘débiles’ y ‘falsos’ pero dotados de una temible máscara” (Bartra, 1996: 92) que cumple los propósitos del criminal, el marginalizado y el antinatural que resume a los enemigos. “*¿Cuál enemigo? En última instancia, evidentemente el enemigo político*”³; pero éste encarna en ‘criminales’, ‘fuerzas subversivas’, cualquier elemento que sirva de chivo expiatorio” (Bartra, 1996: 108). La estrategia política de la creación de un falso enemigo se reproduce en el logro de marginar a las luchas de liberación⁴.

Acto seguido de la creación del falso enemigo, las estructuras de mediación de las hegemonías evocan a una suerte de inmunidad que anticipa a los actos, a saber, la “censura”. Es así que, “para ‘inmunizar’ un modo de vida contra otro que pueda revolucionarlo, se gestan ‘guerras limitadas’, batallas con ‘enemigos’ artificiales especialmente fabricados como proyecciones distorsionadas de los enemigos reales” (Bartra, 1996: 91). Por lo anterior se entiende la frase coloquial mencionada entre historiadores: “la lucha no

3.- Las itálicas son nuestras.

4.- Aquí Bartra, el filósofo del cual estamos rescatando el análisis, sentencia así: “los ‘falsos enemigos’ se reproducen sobre las vías de liberación que se encuentran ilusoriamente prolongadas a extremos ‘marginales’; es decir, que se abren paso, en realidad, en los intersticios del campo opuesto” (Bartra, 1996: 92). La lectura que hacemos es la siguiente: cuando la izquierda deja de ser crítica, no se acerca al “centro” sino que se dirige al polo opuesto, a la derecha para luego comenzar a cortarse en “izquierdas verdaderas”. No obstante mantenemos nuestras reservas, dado a que su pensamiento para el año 1981 era de corte más conservador.

comienza, sigue”⁵, y es que “las luchas ya no logran establecer una comunicación entre ellas, y que si lo logran es sobre un terreno ideológico más que político” (Negri, 2001: 90). Las luchas se comunican por una mediación que provoca la naturalidad de la violencia simbólica.

Ahora, saltaremos a los modos binarios a través de los cuales las tendencias políticas suelen dividirse a saber, entre derecha e izquierda.

III.- LA DIFERENCIACIÓN IDEOLÓGICA DE DERECHA E IZQUIERDA

La derecha desde sus orígenes en la Asamblea Nacional del parlamento de Francia, ha significado la conservación de la estructura y la tradición económica-social-cultural al restringir conductas en contra de la religión, la naturaleza, la libertad de comercio y su moral, además de ser movilizadora a propósito de la propiedad privada, la inspiración del pasado y el nacionalismo. En una revisión del ámbito económico de la derecha y su “libre mercado”, donde el Estado o las autoridades intervienen en un mínimo posible, el filósofo Adolfo Sánchez Vázquez llega a la siguiente conclusión: “la derecha ha tendido históricamente a limitar el área de las libertades reales para la mayoría de la pobla-

5.- Sacada del muro de *facebook* de la historiadora chihuahuense Alicia de los Ríos.

ción y a frenar los avances en la igualdad social reclamados por las clases más desprotegidas” (Sánchez Vázquez, 2003: 369). Es decir, las consecuencias de la falta de regulación del mercado es que la distribución de la riqueza pertenezca a cierta población de iniciativa privada.

Por lo anterior, queda claro que esta política está más centrada en el individuo, a lo que se sigue que no extrañe el hecho de que la radicalidad de derechas se vierta en las “fobias” a las cuales entendemos como dispositivos de violencia cotidiana, o en anuncios de “la destrucción de la cultura”; es así que la ideología de derechas encuentra la manera de encubrir el racismo, la misoginia, la homofobia, la transfobia, etc. Este tipo de violencias tachan con término peyorativo de “corrección política” a aquellos que defienden los movimientos de los oprimidos, pues:

La actual tolerancia liberal hacia los demás, el respeto a la alteridad y la apertura hacia ella, se complementa con el miedo al acoso [...] Lo que emerge en la sociedad tardocapitalista como el derecho humano central es *el derecho a no ser acosado*, que es el derecho a permanecer a una distancia segura de los demás. (Zizek, 2009: 55)

A consecuencia, la derecha provoca generalizaciones o verdades a medias que intentan deslegitimar las iniciativas de los marginados y sus luchas sociales desde la izquierda.

La ideología de izquierda por otra parte ha desarrollado sus políticas pensando en la comunidad social en lugar de favorecer al individualismo, pues amplía la esfera de las libertades reales y la igualdad social. Su objetivo es el de generar un estado de bienestar a partir de la defensa de derechos civiles, junto con la redistribución de la riqueza para la igualdad económica y social, lo que trae a consecuencia los procesos de inclusión social y la participación ciudadana. El fin del movimiento de izquierda es superar las desigualdades de las “minorías” creadas por el angostamiento o proclamación retórica de la “igualdad” y “libertad” de la ideología de derechas.

Lo anterior es el motivo por el cual los adeptos a las políticas de derecha llaman a los de izquierda “progres” o populistas de forma despectiva dado al manejo de la justicia social a favor de las minorías y los drásticos cambios que significan. Los de derecha acusan de alimentar una “hipersensibilidad” que provoca el aumento de ofensas, de tal forma que el auténtico progreso al que aspira la derecha es suprimido con el aumento de lo “políticamente correcto”, en lugar de atender a las nuevas exigencias.

Ahora, por más a favor que la presente empresa se encuentre con las teorías y prácticas políticas de la izquierda, hemos de aclarar que es también una ideología, pero no por ello de consistencia negativa al igual a como comprendía el término Karl Marx; al contrastar la ideología de los burgueses con la ciencia del materialismo histórico

y la “verdad” que emergería una vez se llegara a la etapa histórica del socialismo, concluye que el proletariado no tiene ideología. Para nosotros, la ideología de la burguesía al ser conservadora es dogmática, mientras que la proletaria al ser crítica puede no ser dogmática.

La Ideología tiene una consistencia imaginaria, pero con condiciones reales y materiales de existencia; las ideas brotan de la materia, por ello se pueden comprender los efectos que produce la ideología en las prácticas políticas. El término de ideología entonces no es peyorativo porque todos y todas estamos atravesados por esta, no hay sujeto sin ideología, por ello aquí no recae la “irracionalidad”, sino en lo dogmática que puede volverse una ideología.

Desde hace décadas, la hegemonía predominante es el neoliberalismo, la cual descansa en una estructura económica capitalista y en un entramado político de talante conservador sin necesidad de contradecirse pues organiza el consentimiento dado a que: “en las masas, las ideas opuestas pueden coexistir y tolerarse sin que su contradicción lógica dé por resultado un conflicto” (Freud, 1992: 75). La ideología del neoliberalismo es un ingrediente clave para que los partidos de extrema derecha y sus movimientos logren sus objetivos. Del mismo modo, el capitalismo actual es conservador en lo moral y neoliberal en lo económico: el sistema económico basado en la propiedad privada de los medios de producción y, por ello, en la acumulación de riquezas de “algunos”, se vincula

con la doctrina política que garantiza la defensa de la tradición y el rechazo en los cambios del proceder económico, político, moral, etc. Es así que el Estado en el cual encauzan ambas estructuras, formula métodos para seguir reproduciendo su ideología.

IV.- IRRACIONALISMO DE DERECHAS

A lo que se busca llegar con la diferenciación de las ideologías de la derecha e izquierda, es a postular a la de derechas como dogmáticas. Se reitera que en este punto no se cae en el fallo de no considerar ideología a la izquierda⁶, sino que se defiende que, porque la ideología de derechas es hegemónica y detenta el poder, al olvidar su condición histórica, acaece en un irracionalismo. Una vez que la hegemonía ha sido asegurada en el imaginario, en los hábitos y por ello, en la relación con el mundo, significa la “última toma del poder del Estado” (Barret, 2003: 267), en la mediación o a lo que Gramsci llama una “guerra de maniobra”.

La libertad negativa o “libertad de” que implica la ideología de derechas, restringe a determinadas posibilidades, por ello también es llamada “conservadora”. Tiene ideas salvíficas que acarcean siempre consigo una autoridad moral autodesignada, por ello su

6.- Se busca alejarse del sesgo parecido al marxista de no considerar ideológicos a los mismos proletarios.

discurso ético está barrado por rasgos fanáticos e intolerantes que causan censura de quien discrepa mientras llaman "ofendidos" al resto. La "verdad" de una ideología es sectariamente correcta, una verdad para sí. Sin embargo, la defensa de la verdad que se vive de antemano como una decisión bajo "libertad" podría no ser libre, sino que podría formar parte de la reproducción de esa estructura; la masa asume y no cuestiona. Las políticas de derechas son "formas extremas de lucha [que] constituyen la base objetiva sobre la cual el poder dominante logra apoyar la configuración ideológica del Enemigo" (Bartra, 1996: 56) que inicia con la diferenciación entre un Yo y un Otro.

La exaltación del valor del Yo y un degradado valor del Otro se da de forma retroactiva: "las personas se degradan por la explotación, y son explotadas porque se las ve como degradadas, deshumanizadas" (Galtung, 2003: 17). La derecha no se divide porque sus participantes son autómatas y son considerados afines, sin embargo, el poder necesita personificar un enemigo del pueblo a quien imponerse, pues las derechas necesitan unir la violencia con el odio para que el "bien" se haga presente (Villoro, 2012)⁷. Es decir, la estructura de mediación que emplea la hegemonía del neoliberalismo actúa como un "estrujador e imaginario aparato

7.- Incluso no nos extraña que, desde su concepto, el fascismo como ideología y movimiento político totalitario se conforme únicamente en gobiernos de extrema derecha y sea enemigo acérrimo de cualquier tipo de marxismo.

dialéctico que recrea casi permanentemente al Mal para revitalizar la fe del futuro reino del Bien” (Bartra, 1996: 229). Es así que la libertad negativa provoca que la estructura de las derechas quede a merced de la violencia y oculte en su núcleo este mecanismo de reproducción.

El anudamiento de la ideología de derechas al mismo sistema a donde pertenecen las hegemonías se satisface cuando no se atribuyen a los propios pensamientos de derechas los sesgos de sus verdades. Es decir, la ideología consiste en un dogma o doctrina si se nubla su juicio crítico y repercute en las formas de existencia reales. Estas ortodoxias generan como mecanismo de defensa violencias que puede manifestarse de forma directa como lo han hecho en guerras, conquistas, evangelizaciones, racismo y fobias, o pueden quedarse implantadas en la cultura y reproducidas en cualquier opinión sobre la política que hace el ciudadano común. Este es el “desconocimiento” del cual se hacía mención en la introducción, pero aplicado al discurso de la derecha.

V.- LA POSPOLÍTICA DEL “FIN DE LAS IDEOLOGÍAS”

La inmediata problemática de la hegemonía y el dogma es a nivel de la temporalidad. El neoliberalismo, al materializar su ideología en prácticas en contra de los cambios, se torna estacio-

nario dado a su estatuto de “fin de la historia”. Con la caída del Muro de Berlín en 1989, al capitalismo se le adjudicó el poder económico global, y con ello el comunismo como sistema “superado” significó para el ala económica de derecha el “fin de las ideologías”. Francis Fukuyama basado en la filosofía de la historia de Hegel, en su obra *El fin de la historia y el último hombre* (1992) declara que la democracia liberal y el capitalismo motivado tecnológicamente “podía constituir «el punto final de la evolución ideológica de la humanidad», la «forma final de gobierno», y que como tal marcaría «el fin de la historia»” (Fukuyama, 1992: 11). Según estos dos autores, las sociedades humanas no tienen un desarrollo infinito, sino que éste se detendría cuando la experiencia de todos los pueblos de todos los tiempos, se encontrara satisfecha en un proceso único y coherente.

Dado a que el neoliberalismo y el capitalismo son las ideologías idealistas del “fin de la historia”, anquilosan los juicios críticos hacia las mismas. Ambas descansan en un conformismo de la clase que detenta los intereses, y en el pesimismo hacia el cambio que tienen las clases menos privilegiadas. O peor: las clases proletarias caen en el error de comprar el discurso de estos sistemas económicos que prometen movilidad social en base al esfuerzo en el trabajo, del cual sólo el patrón consigue ser remunerado en la plusvalía. El riesgo de la romantización de la pobreza es que quienes caen en sus efectos, no vislumbran a un sistema que garantiza privilegios

y desigualdades trascendentes por generaciones; ni a un sistema que absorbe en forma de dialéctica todas sus contradicciones.

El mismo Fukuyama al advertir las contradicciones, para defender a los sistemas dice que el “fin de la historia”:

no quería decir que las democracias estables de hoy [...] no contuvieran injusticias o serios problemas sociales. Pero esos problemas se debían a una aplicación incompleta de los principios gemelos de libertad e igualdad. (Fukuyama, 1992: 11)

Esto significa que las contradicciones de la ideología terminan también justificándose irracionalmente. Se sigue que son la inacción, el “olvido” y la costumbre las herramientas del Estado que, al permitir no prestarle su importancia, generan la reproducción latente de la estructura social y política.

Nosotros sostenemos lo siguiente: la burguesía como sociedad capitalista acomodada justifica la explotación y deshumanización en base a “ideología y falsas creencias” que pasan inadvertidas a la manera de legitimación. La función cohesiva que realiza el Estado y la sociedad civil a través de la ideología y sus prácticas, que se articula en las concepciones de mundo y el consentimiento de masas que representan a la política cotidiana. El consentimiento es asegurado por las instituciones cuando la creencia que se subordina a la conciencia es intervenida por la hegemonía (Barret, 2003). De

lo anterior se desprende una problemática que puede plantearse de la siguiente manera: a nivel consciente no es el “pueblo” quien se apropia de la política cotidiana, sino la masa y por ello, el Estado hegemónico a través de la ideología; es decir, el irracionalismo parte de que hay intereses particulares que movilizan los actos políticos llevados a cabo por la masa, pero pueden no representar al pueblo, sino a la composición del Estado.

El conservadurismo de derecha al tener más trayectoria histórica, se ha reproducido de forma sistémica y cultural para estar lo suficientemente madura y manifestarse políticamente cada vez que un ciudadano común se expone conservador porque se esfuerza en su “algo que conservar”. “Soy conservador porque tengo algo que conservar”, llegan a decir. Es en la opinión política común donde también se perciben las erratas: el conservadurismo, esta ideología cerúlea por su tesitura de cielo y elementos metafísicos, no presenta formas de solución a las problemáticas o necesidades emergentes porque ¡hay población que *aún* conserva! En la frase “soy conservador porque tengo algo que conservar”, lo que se quiere decir es: “yo estoy bien, que se jodan los demás”. Y es esto en realidad lo que oculta esta ideología y su individualismo. Esconde los privilegios.

Regresando a Fukuyama, en el liberalismo capitalista “no habría nuevos progresos en el desarrollo de los principios e instituciones subyacentes, porque todos los problemas realmente cruciales habrían sido resueltos” (Fukuyama, 1992: 13). Nuestra lectura es esta: la

historia del capitalismo es la desatención a las necesidades históricas genuinas en devenir, de la marginalización que produce y, por ello, su poder tiende a la violencia tanto sistémica como directa. Dado al hecho de que la ideología política sigue intereses particulares que no son precisamente los del pueblo, el Estado genera exclusión de “los nadie”, del pueblo después del pueblo. La ideología de derechas provoca la marginalidad por su derecho a no ser acosado a pesar de que esos en la marginalidad en realidad son la mayoría. En todo conservadurismo existen quienes conservan; en todo capitalismo hay quienes pueden seguir acumulando riquezas. En todo conservadurismo existen quienes no tienen qué conservar; en todo capitalismo existen quienes empobrecen.

El irracionalismo de esta ideología se hace evidente en su radicalismo anquilosado porque no responde a las problemáticas que emergen en la historia y en cambio como hegemonía “acusa” de ofendidos, corruptores de la cultura y progresistas a sus contrarios. Las ideologías de derechas viven un eterno presente que coquetea con el pasado, pero no para recordar que existe historia, pues:

en una época en la que no se estiman demasiado las grandes ideologías que predicán el advenimiento de un hombre y de un mundo nuevos, los valores de esta extrema derecha tradicional se muestran inadaptados. El culto al jefe y al partido único no convienen del todo a las expectativas de sociedades nacientes (Camus, 2017: 24)

Lo estacionado de esta ideología olvida que existen condiciones históricas para pensar cómo se piensa, porque las ideas a su parecer sobrepasan a su persona, su acontecer. Por ello, las situaciones económicas, políticas, sociales no tienen necesidad de movilizarse, pues así siempre ha sido y seguirá siendo.

Los partidarios de la ideología de derechas se enajenan de sus propias condiciones y de la posibilidad del cambio. Se dicen a sí mismos que a unos les toca y a otros no, por eso no hay nada que hacer. Este es el motivo por el cual a la ideología de derechas asume la “representación” antes que la toma de decisiones: es más sencillo sentenciar que no han sido bien aplicados los gemelos de libertad e igualdad en lugar de empuñarlos. Esta concepción fatalista al creer que una fuerza de destino ineludible es la que controla las acciones “involuntarias” o “fortuitas”, dejan la hechura política a la suerte, frente a la cual no se compite y solo queda la contingencia. No se sabe qué es lo que sigue, pero se pone todo en manos de un superior, sea dios, sea presidente, para después tener la astucia de victimizarse.

VI.- LA DERECHA Y EL PUEBLO ELEGIDO

Se esclarece que la ideología cerúlea se queda en las condiciones imaginarias de existencia por su idea histórico-universal o del eterno

presente que inicia por una concepción religiosa, si recordamos el surgimiento del capitalismo. Weber realiza en su obra *Ética Protestante y el espíritu del capitalismo* (1905) un análisis sobre los calvinistas que nos es útil para analizar la compatibilidad de caracteres de dichos creyentes que tienen ideas y hábitos o prácticas para esta “permanencia” y conformidad de la ideología de derechas.

El protestante Juan Calvino asume la predestinación de las almas donde antes de la fundación del mundo, ya estaba decidido quienes habrían de salvarse y quienes no, por lo que la salvación no es a propósito de fe u obras. La única forma de saber si se es uno de los predestinados es de forma indirecta, por lo que la calidad de vida, el estatus social, y la acumulación de capital, son valores supremos porque son signos de salvación. A nuestro parecer, el intento del calvinismo es pegarle un susto al Otro⁸, hacerle creer que sabe de qué va el juego al glorificar el fruto del trabajo como don divino; no obstante, el “arreglo” del sistema económico es hacer creer que hay salvación. Sus prácticas responden a las acciones que entre ellos creen que agradan a Dios. El producto es un cuerpo dócil y adaptado a las necesidades del capitalismo. Es un cuerpo despolitizado y enajenado.

Entre el protestantismo no existe una escisión entre la manera de vivir la fe y la vida misma, y podríamos opinar que ocurre lo mismo en toda religión porque la creencia cree por nosotros. Este

8.- Analogía al dicho coloquial: “pegarle un susto a la pobreza”.

es el fetiche por la práctica y el hábito ideológico. La derecha no tiene que hacer algo práctico para demostrar su credo asimilado en la política, les parece tan fácil como ser representados. Toda religión es ascética porque rechaza al mundo material, o se lo apropian de una manera distinguida, o mejor dicho, nos enteramos de algo: en el fondo, las ideologías dogmatizadas tienen la creencia de seguir siendo el pueblo elegido de Dios (Galtung, 2003). Para Johan Galtung “la modernidad rechazaría a Dios y a Satanás, pero podría exigir una distinción entre elegidos y no elegidos; llamémosles el Yo y el Otro” (Galtung, 2003: 17). Aquí se repite las cuestiones del odio requeridas por el poder para sostenerse como hegemonía: la religión ha transmutado en ideología de derechas para quedarse en los sujetos de forma consciente o inconsciente. La religión ha trastocado a la política dentro de la ideología, y aún malea las condiciones reales de existencia.

Occidente se ha distinguido por la idea en la providencia, en el empuñamiento de la voluntad y no de una estructura para salir de “jodidos” (pobres) y en la meritocracia o en aquella insondable salvación. A la ideología irracional de la derecha le desinteresa la condición material de existencia que podría contrastar un pasado y un futuro para evaluar cambios y percibir las necesidades emergentes que nacen en los contextos actuales. Al no conmoverse por las condiciones materiales, las necesidades emergentes son ignoradas, “y el mundo se torna inhumano, inhóspito a las necesidades humanas

[...] se le empuja con violencia hacia un movimiento en el cual ya no existe ninguna forma de permanencia" (Arendt, 2017: 21). Aquí ocurre el fenómeno en el cual los menos favorecidos y los proletarios enajenan su condición y llegan a apoyar las causas de su opresión. A esto, el filósofo Roger Bartra complementaría con lo siguiente:

este desprecio por el mundo terrenal es una forma peculiar del desprecio que la élite siente por aquellos parias explotados obligados a mancharse en el ejercicio de las tareas útiles. Estos son ejemplos en donde el conflicto social crea una ideología evidentemente irracional y autodestructiva (por lo tanto, no funcional). (Bartra, 1996: 240)

A pesar de lo dicho, la religión no es el meollo de la ideología, sino que es "una forma de subjetivación, no el contenido real de la cosa" (Alain Badiou, 2017: 20). La consecuencia última de guardar dicotomías, 'valores' y la diferenciación de los Otros es el imperialismo, y de forma más inmediata "el nacionalismo, con el Estado como heredero de Dios" (Galtung, 2003: 17), y es que la secularización del heredero de Dios no sólo tiene como consecuencia el que las ideologías políticas sean las sucesoras de la religión y de Dios, sino también se proyecta en forma de Estado moderno. Ahora las políticas conservadoras no tienen ni que apelar a la esencia religiosa o sacra de sus ideas, puesto que el Estado respalda la transmutación de Dios, del Valor.

La secularización trae a cuentas a “los sucesores de la religión, en forma de ideologías políticas, y de Dios, en forma del Estado moderno” (Galtung, 2003: 17), los cuales se caracterizan por guardar sus dicotomías y valores. La consecuencia última de la diferenciación de los Otros, del derecho a no ser acosados es el imperialismo, y de forma más inmediata “el nacionalismo, con el Estado como heredero de Dios” (Galtung, 2003: 17). Los Otros provocan la hechura del nacionalismo enraizada en la figura del Pueblo Elegido y justificada mediante la religión o la ideología, pero se anuda en el Estado.

El Estado hereda de Dios el derecho de destruir la vida mediante ejecuciones y valoraciones. Es una noción necropolítica, una política basada en la idea de que para el Poder unas vidas tienen valor y otras no, al hacer la diferencia entre elegidos y no-elegidos o en su caso, de marginales y no marginales. Esto no se muestra únicamente en la concepción de Estado moderno, sino que, para el capitalismo neoliberal, las vidas tienen valores diferentes en lugar de la igualdad que presuponen (Valverde, 2015: 89) pues:

aunque estadísticamente el número de excluidos crece, el discurso neoliberal repite una y otra vez que son una minoría que «no encaja», una minoría cuyas vidas no son importantes. ¿[Pero] cuándo fue la última vez que vimos una esquila por la muerte de una persona sintecho? (Valverde, 2015: 26)

El Estado capitalista ha fagocitado las disidencias, también en las marginalidades que no le son útiles para la explotación como “el loco”, el lumpenproletariado, el enfermo, el criminal, y otros.

Este derecho del Estado a la beligerancia a partir de un “Ello” deshumanizado proviene de orígenes feudales y del imperialismo donde ambas eran la “translación directa de la prerrogativa de la que disfrutaba el *rex gratia dei* para tener la *última ratio regis*” (Galtung, 2003: 17). Es decir, en la política de derechas articuladas por un mesianismo, el rey o gobernante por la mera gracia divina resulta justificado y defendido el proceder del representante actual, y también de las decisiones posteriores en la historia, motivo por el cual se conserva el lugar del Estado como continuador de Dios; en este caso, el neoliberal.

De esta manera, la ideología de derechas al detentar la temporalidad de la realidad práctica, provoca que la liberación de las desigualdades se visualice como lejana, casi imposible, y de ser posible, habría de ser escatológica, posterior a la muerte porque obedece a un fin extra terrenal que los individuos no vislumbran. Este “dejo” tiene el presupuesto salvífico de un mundo maltrecho por Otros (monstruosidades sacrificables) que no piensan acorde a ellos y que deben salvar solo para ellos. Es paralelo a lo que ocurre con la ideología del supremacismo: no hablan de “liberación” del ajeno cuando buscan rescatar a ese “mundo corrompido”, sino de purgarlo para mantenerlo como hasta ahora pues para ellos es psicológicamente posible.

Finalmente, se profundizará a la tesis que se ha ido entrelazando en la empresa a saber, que a esta altura histórica, habría que considerarse a la ideología irracional de derechas una violencia cultural.

VII.- VIOLENCIA CULTURAL Y LA DERECHA

La tesis del texto *Violencia Cultural*, Johan Galtung sostiene que después de la secularización, el sucesor de la religión es la ideología porque el concepto más básico es Yo y el Otro, es decir, el Enemigo que se mencionó con anterioridad. Como se ha estado analizando, cuando la ideología de derecha toma raíces en la cultura y se vuelve hegemónica, "en este punto puede comenzar a operar la violencia estructural. Tenderá a convertirse en una profecía autocumplida" (Galtung, 2003: 17) así como los contraargumentos que terminan justificándola. En la cultura hay aspectos simbólicos que legitiman la violencia y el uso del poder mediante la interiorización, lo que lo vuelven aceptable a nivel social, "normal". El anclaje simbólico es un almacén de suposiciones pre reflexivas que realizan una lectura sobre el mundo que tiende a normalizarse y de la que sólo somos conscientes, nos desenajamos, incluso de su irracionalidad, cuando se experimentan como algo chocante.

Sin embargo, con la violencia estructural no se suele chocar. Las ideologías son profundas en la cultura porque no se cuestionan,

porque se vuelven valores moralizantes, por ello es tan difícil deshacerse de ellas y peor aún, no solo se reproducen, sino que producen nuevos tipos de violencia. La violencia cultural, todo aquello que "en el ámbito de la cultura legitime y/o promueva tanto la violencia directa como estructural" (Jiménez, 2009: 156) e impide el desarrollo humano, se legaliza a través del silencio, la apatía social, y la inacción. El que estos sistemas económicos-políticos estén provistos de la voluntad de "algunos", que sigan intereses particulares, provoca la expulsión de los intereses generales y víctimas de la marginación.

Se sostiene que la ideología de derechas es una violencia estructural de fondo y para el consecuente contexto histórico, pero también puede volverse más incisiva, pues una vez ese Otro está deshumanizado y se convierte en Ello, "está dispuesto el escenario para cualquier tipo de violencia directa, cuya responsabilidad seguidamente se carga sobre la víctima" (Galtung, 2003: 17). Los elegidos pueden seguir siéndolo sin necesidad de que haya un Dios pues "en la sociedad moderna de *igualdad de oportunidades*, los mejores están arriba, y por tanto tienen derecho al poder y a los privilegios" (Galtung, 2003: 17). Por consiguiente, el discurso de derechas sugiere que los hombres son más fuertes y lógicos que las mujeres, solo existen dos géneros y las demás sexualidades son antinaturales, los blancos son más inteligentes frente a quienes no los son, hay civilizaciones que favorecen más a la historia que

otras, etc; y es no solo lícito, sino obligado creerlo porque "no creer en ellos revierte negativamente en el no creyente, no en la creencia" (Galtung, 2003: 17). Estos han sido los planteamientos derivados por la derecha para engatusar a las masas que esperan una expiación, representar el "Bien".

A partir de la investigación, ha llegado el momento de generar una invitación consciente a eliminar el silencio de las masas y operar de forma distinta a los mecanismos de reproducción del Estado hegemónico.

VIII.- CONCLUSIÓN

La derecha se ha visto fuertemente sacudida por las luchas de liberación porque la configuración de lo real está en devenir, así como la respuesta ante las inclemencias del tiempo en el que habitan. Y por ello, no hay que sólo cerrarnos al discurso ajeno, sino atender lo que la derecha no ha podido y superarla según una noción de momento histórico mediante condiciones de realidad. Feuerbach añadiría que la ética escatológica es la peor porque las problemáticas éticas deben ser superadas antes de la muerte, pues "[la] moralidad es la moralidad más inmoral [...] si proviene de la fe en la inmortalidad, si no supera a la naturaleza" (Feuerbach, 1993: 208). De esta manera hay que recordar las ilusiones éticas

cotidianas hechas a la luz de la violencia cultural y de la ideología de derechas para reconstruirlas y volvernos a la racionalidad. Si la dogmática aumenta la metafísica para sostenerse a contracorriente del correr histórico, la izquierda ha de aumentar la práctica política para hacerla caer más hondo.

La historia de la humanidad se ha visto inmersa en conflictos binarios principalmente en defensa de una verdad que se vive de antemano como una decisión bajo supuesta "libertad". Proponemos que el no cuestionar esa "verdad ideológica" se anuda al mismo sistema al que pertenece la violencia cultural, que vuelve hegemónicas a las tendencias de ámbito conservador. El peligro es cuando la ideología se vuelve dogmática y se clausura el juicio crítico; el dogma tiene cauce en la ideología de derechas porque la religión ha transmutado, pero sigue la creencia consciente o inconsciente del "pueblo elegido por Dios". El planteamiento es que la ideología no obnuble el juicio, sino que sea una comprensión de mundo que se ajuste a los criterios.

En la legitimación de la ideología, no existen completos inocentes o nadie está siempre completamente engañado (Eagleton, 2021), motivo por el cual a pesar de que todas y todos tenemos ideologías, podemos salvarnos del dogma, de marginalizar, y de luchar por la igualdad y libertad que han sido tomadas por la hegemonía.

BIBLIOGRAFÍA

Arendt, Hannah (2017). *Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing*. Barcelona: Ediciones Gedisa.

Barrett, Michèle (2003). "Ideología, política, hegemonía: de Gramsci a Laclau y Mouffe", en Žižek, Slavoj y otros. *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Bartra, Roger (1996). *Las redes imaginarias del poder político*. México: Océano.

Badiou, Alain (2017). "Una perversión capitalista", en Chomsky, Noam y otros. *Neofascismo. De Trump a la extrema derecha europea*. Argentina: Le Monde diplomatique.

Camus, Jean-Yves (2017). "Las derechas y su ideología", en Chomsky, Noam y otros. *Neofascismo. De Trump a la extrema derecha europea*. Argentina: Le Monde diplomatique.

Corcuff, Philippe (2008). *Los grandes pensadores de la política*. Madrid: Alianza Editorial.

Eagleton, Terry (2021). *Ideología*. Barcelona: Editorial Paidós.

Feuerbach, Ludwig (1993). *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*. Madrid: Editorial Alianza.

Freud, Sigmund (1992). "Psicología de las masas y análisis del yo", en *Obras Completas*. Vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu.

Fukuyama, Francis (1992). *El fin de la Historia y el último hombre*. Barcelona: Editorial Planeta.

Galtung, Johan (2003). *Violencia cultural*. España: Gernika Gogoratuz y Centro de Investigación por la Paz.

Jiménez Bautista, Francisco (2009). “Hacia un paradigma pacífico: la paz neutra”, en *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, no. 16.

Negri, Toni (2001). *Contrapoder. Una introducción*, Argentina: Ediciones mano a mano.

Sánchez Vázquez, Adolfo (2003). *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Valverde Gefaell, Clara (2015). *De la necropolítica neoliberal a la empatía radical. Violencia discreta, cuerpos excluidos y repolitización*. Barcelona: Icaria Editorial.

Villoro, Luis (2012). *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México: Fondo de Cultura Económica.

Weber, Max (2012). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Žižek, Slavoj (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Barcelona: Ediciones Paidós.

LA RECEPCIÓN DEL PENSAMIENTO GRAMSCIANO EN LA DERECHA CHILENA¹

CLAUDIO BERRÍOS CAVIERES²

“¡Soy enemigo de los comunistas! Y de los marxistas y de los
gramscistas, también.”

Augusto Pinochet, *Ego sum Pinochet*, 1989

Para Antonio Gramsci, el maquiavelismo -entendido como la doctrina teórica que Maquiavelo deposita en *El Príncipe*- constituye un manifiesto que puede ser utilizado con diversos intereses político, de igual manera que “[...] el arte de la esgrima sirve a los señores y a los bandidos, para defenderse como para asesinar” (Gramsci, 2014: 32). Una suerte de armadura teórica que se acopla de diversas formas, en razón también, a diversos fines. Esta máxima

1.- Versión extendida del texto publicado en el boletín *El ejercicio de pensar* n°35 (2022): “Gramsci: crítica histórica y coyuntura”, CLACSO, Buenos Aires, pp. 26-34.

2.- Profesor de Historia, Magister en Filosofía, Doctorante de Estudios Interdisciplinarios sobre Pensamiento, Cultura y Sociedad por la Universidad de Valparaíso (DEI-UV). Miembro del Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano de la Universidad de Valparaíso (CEPIB-UV).

no solo queda para la obra del pensador florentino, sino también para autores como Marx y el propio Gramsci. El pensamiento del intelectual sardo ha interpelado, no solo a los sectores de izquierda en el mundo sino, sobre todo, a los de derecha. Siendo reconocido en su calidad de teórico, el autor de *Cartas de la cárcel*, “ante todo y por sobre todo -en palabras de José Aricó- fue un político práctico” (Aricó, 2018: 53). En tal sentido, sus *Cuadernos...* responden, no a un manual sistemático y cerrado de conceptos eternos e inmutables, sino a una inexorable lectura histórica de los mismos. Es por ello por lo que la utilidad de Gramsci puede ser atendida siempre desde los márgenes de la acción política situada.

Para los sectores de derecha, la visión acerca de Gramsci ha circulado en dos extremos: por un lado, ha sido el argumento de aquella imagen del demonio comunista que pretende, con sus ideas, romper la tradición occidental; y por otro, la del intelectual marxista, que si bien es necesario combatir, es indispensable también comprender e imitar.

A partir de lo anterior, quisiéramos exponer acerca de la recepción que el pensamiento de Antonio Gramsci tuvo en la derecha chilena, en particular, en el partido conservador Unión Demócrata Independiente (UDI), durante la década de los ochenta. Creemos que la figura del intelectual sardo es crucial para entender cómo ciertos sectores conservadores articularon un proyecto político capaz de insertar en la población nacional nuevos valores acordes a la

hegemonía económica predominante. La presencia de Gramsci en las filas de la UDI responde a un clima de época, en cuyo centro estuvieron presentes las diversas manifestaciones de reestructuración del marxismo oficial, siendo una problemática que llamó la atención, tanto de izquierdas como de derechas.

Al momento de referirnos al concepto de “recepción”, hacemos alusión a diversos momentos de la circulación de ideas en algún territorio o grupo humano determinado. Siguiendo a Horacio Tarcus, entendemos como momento de recepción un cuerpo de ideas en un campo de producción diverso del original desde el punto de vista del sujeto receptor (2013). Las ideas no viajan por el aire de un lugar y tiempo a otro, sino que se mueven en razón a sujetos individuales y sociales que portan dichas ideas, siendo capaces estos de recibirlas, portarlas y apropiarlas. En tal sentido, deseamos abordar algunos hitos que nos permitan orientar un camino hacia la recepción de Gramsci en la derecha chilena.

GRAMSCI Y LA DERECHA INTERNACIONAL

La presencia del pensamiento de Gramsci en los sectores conservadores fue latente en la llamada “nueva derecha” europea de finales de los setenta. “El núcleo central de esta nueva derecha – dirá José Aricó- pasa por la conquista del poder político a través

de la conquista del poder cultural.” (Aricó 2014: 176). Figuras como la del intelectual Alain de Benoist dieron vida a esta “derecha gramsciana” que tomó el pensamiento de Gramsci como herramienta necesaria para confrontar al enemigo desde la vereda de las ideas y del “sentido común”. Igual fuerza tuvo esta visión en sectores intelectuales conservadores de la iglesia católica, donde Gramsci fue visto como el destructor de la cultura cristiana, pero del cual, era necesario estudiar para enfrentarlo. Se forja así, aquella doble imagen del pensador italiano: la de un demonio que se debe combatir, y la de una herramienta para fortalecer sus posiciones de poder y legitimidad en la sociedad.

En el contexto de América Latina, cabe destacar -como bien señala Raúl Burgos (2019)- la preocupación que las fuerzas militares latinoamericanas y el gobierno de los Estados Unidos tenían por la irrupción del ideario gramsciano en los países de Sudamérica. En 1987 se efectuó la XVII° Conferencia de Ejércitos Americanos (CEA) en Mar del Plata, donde Gramsci fue presentado “como el nuevo peligro ideológico de la época” (Burgos, 2019: 150), aludiendo a la conformación de un “amerocomunismo” que intentaba corromper las diversas instituciones de la sociedad. En el mismo tenor, el documento de *Santa Fe II* (1989), elaborado por una comitiva³ norteamericana destinada a presentar al gobierno

3.- Dicha comitiva estuvo integrada por Francis Bouche, David C. Jordan, Roger Fontaine, Lt. General Gordon Summer, Jr.

norteamericano la situación de América Latina, posiciona a Gramsci como la “ofensiva cultural marxista”. Este documento señala:

Antonio Gramsci [...] estudió las relaciones entre los valores que tienen los pueblos para la creación de un régimen estatista. Gramsci argumentaba que la cultura o la red de valores en la sociedad mantiene su primacía sobre la economía. De acuerdo con Gramsci, no serían los trabajadores los que conquistarían un régimen democrático sino los intelectuales. [...] Para los teóricos marxistas, el método más prometedor para crear un régimen estatista dentro de un ambiente democrático es la conquista de la cultura de esa nación. [...] El ataque no está dirigido sólo a uno o dos aspectos de la cultural. Actúa en un amplio frente, que busca cómo redefinir toda la cultura en una nueva terminología. (Burgos, 2019: 149)

En tal sentido, frente al peligro en que se encontraba la cultura occidental, el documento manifestaba la necesidad de combatir “el esfuerzo gramsciano por socavar y destruir o corromper las instituciones que forman o mantienen esa tradición”. Mas allá de todo análisis superficial sobre el ideario gramsciano en este documento, era evidente la preocupación por un pensamiento capaz de sobrepasar la “crisis del marxismo”, mostrando una nueva práctica alejada de la acción directa que constituía la toma del poder por las armas. Sin bien los regímenes dictatoriales se encontraban en

retirada, y las fuerzas políticas de izquierda latinoamericana en camino a diversas formas de “renovación”, el documento deseaba alertar de una fuerza marxista capaz de resistir todo proyecto “neoliberal y posmoderno”. El documento *Santa Fe II* advierte que esta “ofensiva cultural marxista” se manifiesta en múltiples planos, destacando la religión, la educación y las comunicaciones:

Es en este contexto en el que se debe entender la teología de la liberación: como una doctrina política disfrazada de creencia religiosa con un significado anti-papal y anti-libre empresas destinada a debilitar la independencia de la sociedad frente al control estatista. [...] Y así como el catolicismo es redefinido por los teólogos de la liberación, así también el arte es transformado, los libros reinterpretados, y los programas de estudio revisados. La penetración marxista en América Latina es seguida por los distintos teóricos marxistas en escuelas y universidades. El control estatal se incrementa sobre la educación a través de libros de texto y manuales exigidos por la burocracia educativa. [...] El predominio de la izquierda en los medios de comunicación en América Latina debe entenderse también en este contexto. (Bouchey, et al., 1989)

En razón a este escenario, el documento proponía al gobierno de Estados Unidos la responsabilidad de combatir la “ofensiva gramsciana” por medio del fortalecimiento de instituciones norteamericanas de carácter militar (International Military Education

and Training (IMET)), comunicacional (United States Information Agency (USIA)), y la Oficina de Diplomacia Pública. Todas ellas en contacto directo con América Latina. De igual manera, se proponía el fortalecimiento de los derechos humanos, entendidos estos únicamente como “el derecho del hombre a contar con sistemas de justicia estatal responsables” y no bajo la perspectiva de justicia social, “tendencia gramsciana que apoyan el estatismo” (Bouchey, et al., 1989).

CHILE Y UN FANTASMA LLAMADO GRAMSCI

La figura de Gramsci en Chile comenzó a ser preponderante en el contexto sociopolítico de los ochenta. Producto de la crisis económica del periodo 1981-1982, la clase política comienza a percibir el agotamiento de la dictadura, y la necesidad de proyectar un gobierno civil que fuera capaz de mantener y potenciar el “sentido común” que estaba siendo perfilado por la política económica neoliberal impuesta en Chile. “Gramsci atrae ahora la atención e interpela a la derecha política, preocupada por la necesidad de asegurar la permanencia de un *sentido común* que le asegurara la continuidad de su propia *hegemonía*.” (Massardo, 2012: 64). Así, ciertos sectores de la derecha verán en Gramsci, no solo al nuevo rostro del marxismo internacional, sino también, un nuevo horizonte

de acción, enfocado en la búsqueda de reafirmación y prolongación de la cosmovisión neoliberal.

En tal sentido, la presencia del pensamiento de Gramsci será relevante durante el año 1987, puesto que se realizaron diversas actividades sobre el intelectual sardo, tanto desde el ala progresista como conservadora.

Entre el 25 al 31 de mayo se dio lugar en Santiago el simposio titulado “Vigencia y legado de Antonio Gramsci”, organizado por el Instituto Gramsci de Italia y el Instituto de Ciencias Alejandro Lipschütz (ICAL), el cual reunió a una serie de intelectuales, tanto nacionales como internacionales, con el fin de problematizar la importancia que este pensador tenía para la actualidad política. Será un encuentro importante, tanto en su convocatoria, como en el hecho de ser realizada en medio de la dictadura pinochetista⁴. Osvaldo Fernández, uno de los asistentes al encuentro, señaló en el n° 39 de la revista *Araucaria*:

A cincuenta años de la muerte de Antonio Gramsci, Chile era el momento y lugar simbólico, ¿dónde si no allí la ocasión para entablar un debate sobre esta víctima del fascismo?

4.- Cabe señalar que a menos de un mes de realizado el simposio, específicamente entre 15 y 16 de junio de 1987, la dictadura llevó a cabo la Operación Albania, también conocida como “matanza del Corpus Christi”, donde doce integrantes del Frente Patriótico Manuel Rodríguez (FPMR) fueron asesinados por agentes de la Central Nacional de Inteligencia (CNI), entre ellos se encontraba Ignacio Valenzuela, joven economista y miembro del Instituto de Ciencias Alejandro Lipschütz.

[...] el pueblo estuvo presente y fue, de cierta manera, uno de los principales protagonistas del evento, a través de dirigentes sindicales, dirigentes de pobladores, estudiantiles y de los movimientos femeninos, dirigentes mapuches, etc.; [...] En este sentido, gracias a la modalidad del coloquio, no sólo se vino al Instituto Lipschütz, desde los sindicatos, universidades y poblaciones, sino que también, de una manera programada, el Instituto desplazó su coloquio a esos lugares. Se visitaron las poblaciones, estableciendo un diálogo con los pobladores, se visitaron los sindicatos, y parte del coloquio se extendió a algunas universidades como la Católica de Santiago y Valparaíso, y la Universidad de Temuco. (Fernández, 1987: 53-54)

En razón a lo citado, se desprenden dos cosas: en primer lugar, la masiva convocatoria a este encuentro -sumada a la publicidad que tuvo, incluso, en medios escritos- evidenció un fuerte interés sobre el pensamiento de Gramsci en movimientos políticos y sociales, en periodo donde el desgaste de la dictadura era evidente y la posibilidad de configurar nuevas prácticas políticas-sociales viables; y segundo, esa misma publicidad y participación puso en alerta a los sectores de derecha acerca de esta nueva figura teórica en el armazón marxista de aquel momento.

Durante el mes de noviembre del mismo año se realizó en la Universidad Gabriela Mistral de Santiago, un seminario titulado “Desafíos actuales de la cultura occidental”, el cual fue replicado

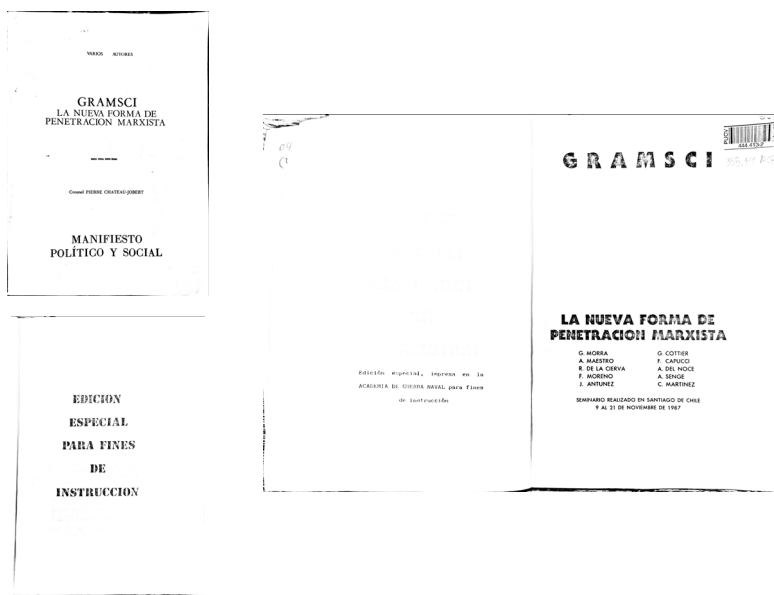
en la Universidad Católica de Valparaíso y en la Serena. Dicho encuentro tuvo como eje articulador de debate el pensamiento del intelectual sardo. Algunas de las intervenciones fueron publicadas en el libro titulado *Gramsci. La nueva forma de penetración marxista* (1987), editado por la revista católica conservadora *COMMUNIO*. Este texto contiene las intervenciones de figuras como Ricardo de la Cierva, historiador y ex ministro de cultura durante el gobierno del partido franquista Alianza Popular, Fernando Romero Valencia, director de la ya nombrada revista *COMMUNIO*, entre otros.

Resulta interesante la introducción al libro realizada por Jaime Antúnez Aldunate, redactor editorial del diario *El Mercurio*. Destacando algunos puntos importantes en la vida de Gramsci, termina señalando lo siguiente:

Si los países de cultura occidental, al margen de enfrentar los desafíos policiales que la subversión comunista supone, desean verdaderamente poner freno al marxismo, no tienen otro camino que afrontarlo en su versión gramsciana, combatiéndolo sobre todo en la perspectiva cultural, filosófica e ideológica. (Antúnez, 1987: 10)

El libro finaliza con algunos anexos entre los que se destaca la transcripción de un programa especial realizado por Televisión Nacional de Chile (TVN) bajo el título “Gramsci: Neomarxismo y democracia”.

Con respecto al libro anteriormente señalado, existe una edición del mismo año, publicada por la Academia de Guerra Naval de Chile, en cuya primera página figura la siguiente aclaración: “EDICION ESPECIAL PARA FINES DE INSTRUCCION”. Esto nos lleva a pensar que el debate gramsciano de derecha que se articuló en nuestro país durante los ochenta, comprometió a vastos sectores reaccionarios: a movimientos políticos conservadores, a la iglesia católica, y al Departamento de Instrucción Militar Naval.



Imágenes de las primeras páginas del libro *Gramsci. La nueva forma de penetración marxista* publicado por la academia de guerra naval de Chile.

Archivo: Biblioteca PUCV.

UDI O LA PRAXIS GRAMSCIANA DE DERECHA

En su declaración de principios de 1991, la UDI estableció dos puntos centrales en razón a su lucha con las “ideas marxistas”. En el punto 11 se rechazó todo totalitarismo, que para el grupo gremialista constituía la existencia de gobiernos marxistas-leninistas “satélites” de la Unión Soviética, como podía ser el caso de Cuba y Nicaragua en América Latina. Crítica directa a todo proceso revolucionario que había logrado su victoria por medio de la lucha armada. Sin embargo, será el punto 12 de esta declaración de principios el que nos interesa. Con el título de *El nuevo rostro del marxismo*, se declaró:

El avance contemporáneo conduce a que progresivamente desaparezca el proletariado como la fuerza con el perfil y la influencia que se le adjudicó en la sociedad industrial. El mundo se sitúa hoy en la era post-industrial, con una desarrollada economía de servicios y una ampliación del ámbito de las decisiones individuales, propio del progreso tecnológico actual. Ello torna cada día más obsoleta la estrategia leninista para establecer la dictadura del proletariado. El Marxismo modifica así su fisonomía hacia enfoques más sutiles como el de Gramsci, que preconizan apoderarse de las sociedades libres a través de la erosión de sus instituciones fundamentales y del dominio de la cultura. Para ello se fomenta la destrucción sistemática de

los valores cristianos, especialmente los referidos a la familia y las costumbres públicas y privadas. El debilitamiento del matrimonio, la legalización del aborto y la permisividad frente a la pornografía y las drogas son síntomas que -aunque de variados orígenes- se fomentan o aprovechan por esta nueva expresión gramsciana del marxismo, que hoy amenaza incluso a los países más desarrollados del Occidente. Enfrentar los peligros que entraña dicha agresión contra el espíritu y los valores de la cultura occidental y cristiana, es una obligación de especial actualidad que Unión Demócrata Independiente asume y respecto de la cual alerta a los chilenos.⁵

De esta manera, la figura de Gramsci era entendida como el último y gran eslabón del “marxismo internacional”. Frente al agotamiento de las sociedades industriales, el pensamiento gramsciano permitía una introducción “más sutil”, y por lo tanto más “peligrosa” de las ideas que deseaban corromper las tradiciones del mundo occidental.

El partido chileno de derecha Unión Demócrata Independiente (UDI), ha sido uno de los movimientos conservadores más exitosos de la derecha criolla en las últimas décadas. Desde el término de la dictadura hasta los primeros años del siglo XXI, tuvo el control de un electorado expansivo que no solo se intensificaba en los sectores

5.- <https://reformaspoliticas.org/wp-content/uploads/2015/03/chileestatutoudi2006.pdf>

acomodados del país, sino también, en los más populares. Verónica Valdivia lo señala como el único partido moderno de Chile, pues, ha logrado confeccionar “una estrategia de poder”, practicando “la competencia política de forma profesional”, identificando “quiénes son sus adversarios”, y atacándolos “de una forma implacable”. (Valdivia, 2014: 139).

De origen gremialista y universitario, el partido aparece en 1983 con la intención de formar a las futuras figuras políticas que debían tomar el liderazgo tras la vuelta de la democracia. Sin embargo, su objetivo de lucha era aún mayor: lograr la continuidad del proyecto económico-social nacido en dictadura. Su líder y fundador, Jaime Guzmán, entendía que no bastaba con la imposición a sangre y fuego de la constitución del 80. En medio de la crisis económica de comienzos de década -como señalamos anteriormente- era necesario para Guzmán hacerse cargo de un movimiento que lograra proyectar el imaginario que el modelo neoliberal intentaba dar forma. Tarea que se hacía cada vez más urgente para este grupo, pues se requería un espacio de acción abierto en diversos estratos de la sociedad, condición que solo la dictadura podía otorgar.

La creación de diversos organismos de carácter social, como lo fueron La Secretaria Nacional de Juventud, El Frente Juvenil de Unidad Nacional y El Departamento Poblacional, correspondieron a espacios donde la UDI se encargó de propagar las ideas neoliberales. Es por esta razón, como señala Víctor Muñoz Tamayo, que la

agrupación articuló un doble juego político: por un lado, constituirse como partido para disputar los espacios de poder propios del Estado tras el término de la dictadura; y por otro, su condición como articuladora y direccionadora de organizaciones sociales, manteniendo así su papel gremialista (Muñoz Tamayo, 2016). De esta manera, el movimiento de Guzmán disputaba de manera conjunta los espacios de la sociedad civil y la sociedad política.

A modo de ejemplo, el autor señala cómo la UDI direccionó formas de organización popular propias de sectores de izquierda y centro social con el fin de remarcar el nuevo “sentido común”:

En lo organizativo, se adoptan prácticas del movimiento poblacional identificado con el centro y la izquierda, como eran las actividades de solidaridad y apoyo mutuo (talleres artesanales, organización de rifas, etc.) y la organización de comités de “allegados” o “sin casa” [...] Sin embargo, tales iniciativas se reformulan y nombran de acuerdo a las ideas fuerza que interesa potenciar, poniendo acento ya no en la crítica a la desigualdad si no en la aspiración de movilidad social del individuo y su familia. Como lo recuerda Alfredo Galdames: “[...] me tocó organizar en La Pincoya el comité que llamamos De Futuros Propietarios, en contraposición a los Comités sin Casa”. (Muñoz Tamayo, 2016: 221)

Las sutilezas del lenguaje cobran acá instancias medulares para el gremialismo. No bastaba disputar los espacios populares a la

izquierda, sino también, rearticularlos en función al paradigma económico social de la época. Solo así se tendría una victoria que sobrepasara el mero panorama de los organizativo-circunstancial, proyectando en la población una forma particular y determinada de razonar y actuar.

Si bien no existen documentos directos de Jaime Guzmán acerca del pensamiento de Gramsci, los puntos programáticos de su partido dan cuenta de una discusión profunda que, por lo menos en su cúpula, se tuvo que dar. Pese a lo anterior, el testimonio de su hermana, Rosario Guzmán Errazuriz, en su libro titulado *Mi hermano Jaime* (2008), manifiesta una comprensión del pensamiento gramsciano por parte del líder gremialista, similar a la propuesta por el documento de Santa Fe II:

[...] no es que Jaime creyera que con el derrumbamiento de la Cortina de Hierro dicho peligro se desvanecía del todo [...] Él pensaba que el marxismo “aggiornado” de Gramsci estaba demostrando una indesmentible eficacia en el mundo contemporáneo. “El marxismo entendió –decía– que no era posible seguir invadiendo con tanques los territorios que deseaba conquistar y optó entonces por invadir las mentes, permeando con sus anti valores las manifestaciones culturales de las cuales se nutren los hombres. [...] En la actualidad, la discusión no se dará más en torno a la economía estatal o social de mercado. Hasta la Unión Soviética entendió que esta última era el único camino para alcanzar el desarrollo.

La lucha se librar  ahora en el campo de los valores morales y no económicos. (Guzmán, 2008: 141-142)

A MODO DE CONCLUSIÓN

Como se puede observar, la figura de Antonio Gramsci fue relevante en América Latina y Chile en particular, durante la década de los ochenta. Diversas lecturas atravesaron al pensador italiano, haciendo de este un instrumento necesario para la política práctica. La recepción por sectores de derecha demuestra el interés de estos grupos por actuar en contra del “nuevo rostro del marxismo”, pero asumiendo a su vez, la tarea de enfrentarlo en sus mismos parámetros de lucha. La UDI es un claro ejemplo de estas prácticas, pues su trabajo político en poblaciones durante los últimos años de la dictadura estuvo enfocado en reforzar el “sentido común” neoliberal dentro de los sectores populares, buscando la forma de convertirse, no solo en un partido dominante sino, sobre todo, dirigente.

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV. (1987). *Gramsci: la nueva penetración del marxismo*. Chile: Academia de Guerra Naval/COMUNNIO.

Antúñez, Jaime (1987). “Presentación” en AA.VV. *Gramsci: la nueva penetración del marxismo*. Chile: Academia de Guerra Naval.

Aricó, José (2014). *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

Bouchev, et al. (1989). Documento de Santa Fe II. Extraído de: <https://www.envio.org.ni/articulo/580>

Burgos, Raúl (2019). “La derecha y Gramsci: demonización y disputa de la teoría de la hegemonía” en AA.VV. *Gramsci. La teoría de la hegemonía y las transformaciones políticas recientes en América Latina. Actas del Simposio Internacional de Asunción*. Asunción: Centro de Estudios Germinal.

Fernández, Osvaldo (1987). “Gramsci: de un fascismo a otro”, en revista *Araucaria de Chile*, n° 39, Madrid: Michay. pp. 53-56.

Gramsci, Antonio (2014). *Maquiavelo y Lenin. Notas para una Teoría Política Marxista*. Santiago de Chile: La Pajarilla.

Guzmán, Rosario (2008). *Mi hermano Jaime*. Santiago de Chile: Editorial JGE.

Massardo, Jaime (2012). *Gramsci en Chile. Apuntes para el estudio crítico de una experiencia de difusión cultural*. Santiago de Chile: LOM.

Muñoz, Víctor (2016). *Historia de la UDI. Generaciones y cultura política (1973-2013)*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado.

Tarcus, Horacio (2013). *Marx en la Argentina. Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Valdivia, Álvarez, Pinto, Donoso, Leiva (2014). *Su revolución contra nuestra revolución. Vol II. La pugna marxista-gremialista en los ochenta*. Santiago de Chile: LOM

1922-2022: ¿EL RETORNO DE LO REPRIMIDO?

JULIO CORTÉS MORALES¹

A cien años de la “Marcha sobre Roma”, una admiradora de Mussolini encabeza el nuevo gobierno italiano. Contra todos los pronósticos Bolsonaro llega a disputar con Lula la segunda vuelta presidencial en Brasil y pierde, pero por menos del 2% de los votos y quedando su sector muy bien representado en el Congreso y las Gobernaciones. El fantasma de la extrema derecha y los nuevos fascismos recorre el mundo, mientras en Chile la revancha “facho

1.- Abogado. Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales (Universidad de Chile). Magister en Derecho Penal (Universidad Central). Coordinador de Litigio en la Unidad de Protección de Derechos del Instituto Nacional de Derechos Humanos. Investigador independiente. Correo electrónico: juliocortesmorales@gmail.com

pobre” en el plebiscito de salida de la Nueva Constitución frustró los planes del progresismo y una santa jauría de intelectuales se dedica a diagnosticar y perseguir al “octubrismo” como único vestigio del espíritu de la revuelta chilena del 2019.

Este texto pretende dar luces sobre estos fenómenos, claramente interconectados, respetando en principio el temario de la ponencia presentada en el Coloquio del 28 y 29 de abril de 2022².

1.- A pesar del uso generalizado del adjetivo “fascista”, un siglo después de la aparición del “fascismo histórico” aún no existe mucha claridad sobre sus principales rasgos definitorios. A pesar de la abundante producción literaria en torno al tema y a los mínimos consensos a los que han llegado los estudiosos del fascismo, en el lenguaje usual “fascista” designa cualquier forma de adhesión a un vagamente definido autoritarismo, totalitarismo o nacionalismo. Incluso es posible detectar que se califica de fascista a cualquiera que sostenga posiciones radicales en alguna materia, tal como cuando se tilda de “feminazis” a las feministas radicales, o cuando se equipara a la ultraizquierda con una forma de fascismo. Peor aún, la guerra en Ucrania nos muestra un curioso ejemplo: mientras los opositores a la operación especial rusa tratan a Putin de

2.- En esa ocasión la ponencia se tituló: “1922-2022: ¿Al fascismo sabremos vencer?”. Decidí modificar el subtítulo pues en esta ocasión, a diferencia de en la ponencia, no me referiré a la cuestión del antifascismo.

fascista, el líder ruso justifica su acción como una cruzada para la “desnazificación” de Ucrania.

2.- En mi trabajo asumo, por un lado, que el fascismo no es eterno (como deducen muchos en base a un conocido discurso de Umberto Eco en 1995 sobre el “ur-fascismus”); como todo fenómeno social y político, el fascismo debe ser entendido como un producto específico de su tiempo, que fue el de la derrota de las revoluciones proletarias y la crisis del Estado liberal³.

De ahí la importancia de seguir estudiando el surgimiento de la ideología y los movimientos fascistas, que desde el Círculo Proudhon en Francia (1911), la *Konservative Revolution* alemana y la recepción nacionalista radical de las ideas de Georges Sorel, hasta el triunfo de Mussolini y Hitler, la conformación del Movimiento Nacional-Socialista de Chile y el surgimiento del peronismo argentino, nos revela la existencia de un verdadero campo político e ideológico al que se bautizó con el nombre de su versión italiana, pero que mientras más examinamos ese momento más aparece como una heterogénea y muy diversa cantidad de formas y expresiones. Por eso algunos expertos como Roger Griffin han

3.- Cuando al decir de Trotsky “las condiciones ya maduras para la revolución proletaria se comienzan a pudrir” (Trotsky, 1938). En ese momento la suerte ya estaba echada en España, el estalinismo había ahogado las perspectivas revolucionarias en varios momentos decisivos y se venía encima una nueva guerra mundial: la “medianoche del siglo” a que se refirió Víctor Serge.

acuñado el concepto de “fascismo genérico”, donde se incluyen distintas formas de “ultranacionalismo populista y palingenésico”.

3.- Por otra parte, si bien me parece erróneo e inexacto atribuir características de eternidad al fascismo o entenderlo como “encarnación del Mal absoluto” o “brotación de lo siniestro” (Oporto, 2015), creo que es posible apreciar un error simétrico en las versiones “excepcionalistas” que intentan acotar la existencia de movimientos y regímenes fascistas al período de entreguerras, declarando su muerte definitiva en 1945.

El fascismo no ha abandonado la escena como muchos creían. Después de 1945 nuevas formas de movimientos y regímenes, desde los explícitamente neofascistas (como el Movimiento Social Italiano en que militaba la adolescente Giorgia Meloni o el tremendamente exitoso Frente Nacional de los Le Pen en Francia) hasta las dictaduras latinoamericanas de los sesenta a los ochenta, han seguido expresando un “espíritu fascista” que no siempre logra aplicar un nuevo régimen fascista, pero cuya importancia en la conservación, reproducción y transformación de la dominación capitalista no podría ser ignorada.

Además de los movimientos y regímenes fascistas de ayer y de hoy, también es posible constatar que ciertas características del fascismo histórico, después de 1945 y luego de 1968, se han incorporado al funcionamiento habitual de las democracias capitalistas

occidentales, donde ya no existe una distinción clara entre biopolítica y tanatopolítica, estado de derecho y estados de excepción.

Ya en 1967 Debord decía que algo del fascismo habría sobrevivido en el espectáculo triunfante por haber sido una de las fuerzas contrarrevolucionarias que liquidaron al viejo movimiento obrero⁴. El mismo año Adorno había dicho en una Conferencia que “en todo momento siguen vivas las condiciones sociales que determinan el fascismo” (2020: 9).

En un texto reciente, Lazzarato destaca la profunda vinculación entre el neoliberalismo y nuevas formas de fascismo que se instalan como una respuesta contrarrevolucionaria al movimiento de 1968, cumpliendo la función de “violencia fundadora” del neoliberalismo.

A partir de la crisis del 2008 los nuevos movimientos fascistas emergen haciendo ocupación del terreno abandonado por la izquierda (la lucha de clases), dándole un giro nacionalista y reaccionario. Esa es la base real del actual crecimiento espectacular y hasta ahora imparable de la nueva ultraderecha.

4.- Con todo, la definición a efectos taxonómicos de un “fascismo genérico”, si bien nos permite identificar las diferentes ramas de la gran familia fascista, no debería hacernos pasar por alto sus enormes diferencias y contradicciones internas, como tampoco la posibilidad de que, a partir de una matriz en los fascismos del siglo

4.- Ver la tesis 109 de *La sociedad del espectáculo*.

XX, hoy en día varios movimientos estén derivando o mutando en direcciones múltiples e impredecibles que aún no podemos ponderar muy bien. Basta con considerar las derivas cuasi-izquierdistas del sector histórico de la *Nouvelle Droite* de Alain de Benoist, el atractivo que ejercen las teorías del fascista eurasiático Dugin sobre ciertos sectores de la izquierda nacional-popular, que más que anticapitalista es anti-EE.UU., o el surgimiento del “etnocacerismo” peruano con su programa de racismo cobrizo que bajo el liderazgo de Antauro Humala bien podría calificar de “fascismo andino decolonial”.

En Chile, a una hasta hace poco reducida familia de pinochetistas despistados (puesto que la dictadura fue neoliberal y no nacional-corporativista), más algunos residuos nacional-sindicalistas, pandillas de *skinheads* y hitleristas esotéricos publicando revistas como *Ciudad de los Césares*, se han agregado nuevas camadas como los social-patriotas de Pedro Kunstmann, Sebastián Izquierdo y Capitalismo Revolucionario, el “Team Patriota” de Pancho Malo, el Partido Republicano, sectores “tercerposicionistas” como el diputado Rivas o provenientes del “fascismo agrario” del APRA como la diputada Naveillán, ambos integrados al Partido de la Gente, e incluso duginistas como el Círculo Patriótico Chile (Praxis Patria)⁵,

5.- Este grupo llamó a votar por el estalinista Eduardo Artés en las elecciones del 2021, se trata de diferenciar de lo que llaman “rancionalismo” (el nacionalismo rancio de grupos nacionalistas reaccionarios) y de los “patriotas” de la derecha pinochetista, y reivindican en cambio a Raúl Pellegrin y al Frente Patriótico Manuel Rodríguez en su

abarcando así un amplio espectro de posiciones neo y postfascistas, de derecha, izquierda y “ni-ni” (ni de derecha ni de izquierda).

Como lo expresó Diego Luis Sanromán en su Tesis doctoral sobre la Nueva Derecha, “el gen fascista ha mutado y en ocasiones no es fácil identificarlo [...]” (Sanromán, 2008). Y si de entrada este objeto de estudio ha resultado siempre confuso por lo flexible y contradictorio de su discurso, hoy en día la complejidad se agudiza adicionalmente por efecto de 50 años de “contrarrevolución neo-liberal”, que ha logrado prácticamente borrar la memoria histórica de las revoluciones y luchas proletarias contra las cuales el fascismo histórico surgió, y sin consideración a las cuales no se comprende ni el tipo ni la magnitud de la tarea que cumplen el fascismo y el “populismo de derechas” en la salvación del orden social del capital.

5.- Una dificultad recurrente para identificar las formas actuales en que se expresa y ha mutado este gen, es que tal como dijo Mark Fisher “el fascismo posmoderno es un fascismo negado [...]” (Fisher, 2006: 266), que sigue una estrategia de “rechazar la identificación prosiguiendo con el programa político” (Fisher, 2006: 266), adaptándolo a las condiciones del siglo XXI.

intento fallido de ajusticiar a Pinochet en septiembre de 1986, pues “con máxima entrega por la liberación de la patria, toman en sus manos las armas con las que iban a dar fin a quienes traicionaron sus juramentos, y que saquearon, torturaron al Chile auténtico; obrero y campesino”. El 4 de octubre del 2022 realizaron una entrevista virtual con el “marxista hegeliano” Carlos Pérez Soto.

La negación de la identidad o del origen fascista es una consecuencia inevitable del estrés postraumático de masas e intergeneracional que se produjo después de 1945 (Griffin, 2022). Pero el procesamiento de dicha experiencia traumática corre a cuenta de la democracia liberal. Así, resulta funcional a una visión deshistorizada del fascismo la tendencia a entenderlo como parte de la más amplia familia del totalitarismo, como una malévola aberración histórica, expresión de una lucha eterna entre el bien y el mal, que es la visión que acompaña el mega-relato de los vencedores de la II Guerra Mundial.

En este discurso que podríamos denominar como “el antifascismo de los liberales”, no se problematiza la violencia fundadora del capitalismo mismo ni las numerosas masacres cometidas por cada Estado de su propio bando en tiempos de paz, ni los crímenes de guerra de los “Aliados”, como las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki. No: el fascismo sólo sería imputable a lo que Popper llamó los “enemigos de la sociedad abierta”.

Inevitablemente esta mirada excepcionalista, liberal y moralista del fascismo alimenta el mito y la identificación profunda de sucesivas camadas de neofascistas con aquello que “el sistema” presenta como el Mal absoluto. Mientras ninguna corriente política (liberalismo, anarquismo, socialismo) se entiende a sí misma como “eterna”, los integrantes de Casa Pound Italia, una red de “okupas” en versión contracultural de ultraderecha, se autoproclaman orgullosamente “fascistas del tercer milenio”.

Como recalca Emilio Gentile:

la tesis del eterno retorno del fascismo puede favorecer la fascinación por el fascismo de los jóvenes que poco o nada saben del fascismo histórico pero se dejan sugestionar por su visión mítica, que se vería agigantada ulteriormente por la presunta eternidad del fascismo, “sintiéndose orgullosos de formar parte de” un movimiento al que un gran intelectual antifascista le ha atribuido eternidad, aunque lo haya hecho metafóricamente y para condenarlo (Gentile, 2019: 12)

Deshistorizar el fascismo ayuda a mitificarlo: en tanto máquina de producción mitológica, es precisamente en ese nivel donde el fascismo se siente más a gusto y extrae toda su fuerza.

6.- Historizar el fascismo consiste en desmitificarlo para tratar de comprender las razones objetivas y materiales de su surgimiento y las funciones objetivas y subjetivas que cumple en la guerra de clases. En esa tarea también es necesario estudiar la ideología fascista y sus distintas metamorfosis y modulaciones. Que el fascismo histórico siempre haya sido más un movimiento práctico que una elaboración teórica (existieron los *fascios* como forma organizativa desde mucho antes que se empezara a hablar de “fascismo”) no impide reconocer la importancia que tuvo y sigue teniendo en su existencia la dimensión propagandística e ideológica, medida y clave

de su éxito, antes que la forma característica de “partido-milicia” con que hizo su espectacular aparición hace un siglo.

Una gran debilidad de la mirada izquierdista en relación al fascismo, probablemente fruto de la contaminación con la perspectiva demoliberal, es que tiende a verlo como una expresión monolítica: un solo gran “nazi-fascismo” que produce y practica una forma estática de pensamiento único. Nada más alejado de la realidad. Desde sus inicios el fascismo es una “ideología fuzzy” (Eco, 1995), capaz de digerir y amalgamar todo tipo de influencias, desde Sorel y el sindicalismo revolucionario, al anarco-individualismo de Stirner y Nietzsche, al futurismo y el nihilismo. Pero como dijo Adorno en la ya aludida Conferencia de 1967, no debemos subestimar estos movimientos por su “ínfimo nivel intelectual” y “falta de teorización”. Muy por el contrario, su éxito depende precisamente de la extrema flexibilidad y capacidad parasitaria de su ideología.

7.- Tal como ocurre con el concepto de anarquía, que significa algo bien diferente para los anarquistas que para el resto del mundo, captar la complejidad y especificidad del fascismo requiere estudiar la manera en que es entendido por los propios fascistas.

Así, la obra de Julius Evola resulta bastante interesante en tanto conceptualiza y observa al fascismo desde la Derecha tradicionalista. Una de las diferencias principales de Evola con el régimen fascista italiano era que el denominado “mago negro del fascismo” rechazaba

la religión judeocristiana y reivindicaba un “imperialismo pagano” ario y nórdico, incompatible con el catolicismo. Estas posiciones, publicadas en títulos como *Imperialismo pagano* (1938) y *Rebelión contra el mundo moderno* (1934), mientras era consejero de Mussolini en materia de “romanidad”, le causaron serios problemas al régimen con una indignada Iglesia Católica, que no vaciló en denunciar a Evola -que en los años veinte en tanto poeta había pululado por el dadaísmo y las vanguardias para luego fundar el grupo esotérico UR- como un instrumento de Satanás. Cuando el régimen se orientó hacia el catolicismo, Evola fundó la revista *La Torre*, en cuyo N° 1 de febrero de 1930, afirmó que “Nosotros no hacemos política [...] defendemos ideas y principios [...] En la medida en que el fascismo siga y defienda tales principios, en esa misma medida nosotros podemos considerarnos fascistas. Y nada más” (Grinchpun. s/f: 8).

En *Biología del fascismo*, un detallado y certero análisis realizado tres años después de la Marcha sobre Roma, Mariátegui distingue un “ultrafascismo” -que va “del fascismo *rasista* o *escuadrista* de Farinacci al fascismo integralista de Michele Bianchi y Curzio Suckert”, y una tendencia moderada, conservadora, “que no reniega el liberalismo ni el Renacimiento, que trabaja por la normalización del fascismo y que pugna por encarrilar el gobierno de Mussolini dentro de una legalidad burocrática” (Mariátegui, 1925). Más aún, el marxista peruano señala que el fascismo no se debe a Mussolini,

sino que todo lo contrario, y que si bien D'Annunzio no puede ser considerado un fascista, el fascismo en cambio sí que se basa en la experiencia de Fiume y es íntegramente d'annunziano⁶.

Lo anterior nos lleva a entender, como hace el fascista italiano Giorgio Locchi en un homenaje a su correligionario Adriano Romualdi, muerto en 1973, que:

el fascismo pertenece a un campo, opuesto a otro campo, el igualitarista, al cual pertenecen democracia, liberalismo, socialismo, comunismo. Es este concepto de campo lo que permite captar la esencia del Fascismo, del mismo modo que permite captar la esencia de todas las expresiones del igualitarismo (Locchi, s/f: 6)

Para este jurista italiano, que por un tiempo fue compañero de ruta del grupo Grece y la *Nouvelle Droite* francesa, un rasgo definitorio de todo movimiento fascista es la concepción tridimensional del tiempo, que le permite afirmarse “como conservador (o reaccionario) y simultáneamente revolucionario (o progresista)”. (Locchi, s/f: 8).

6.- El 12 de septiembre de 1919 el poeta D'Annunzio invadió con una pequeña columna rebelde la ciudad adriática de Fiume (perteneciente a la actual Croacia, en ese entonces Yugoslavia). Esta experiencia fue mirada con simpatía por Gramsci, y Lenin estuvo a punto de responder el telegrama enviado por el poeta, evitando finalmente hacerlo para no incomodar a los socialistas italianos. Bordiga en un informe a la Internacional Comunista señala que en el momento más difícil el movimiento fascista “halló un apoyo en la expedición de D'Annunzio a Fiume, de la que sacó una cierta fuerza moral”, pues “en esa época se inicia su organización y su fuerza armada, aunque el movimiento de D'Annunzio y el fascismo sean cosas distintas” (Bordiga, 1922).

Pero dentro de este campo existe espacio para una diversidad de posturas: “en el seno de un mismo movimiento fascista, personalidades de primer nivel expresan y defienden filosofías y teorías bastante diferentes, a menudo poco conciliables entre ellas e incluso opuestas”. (Locchi, s/f: 5). A modo de ejemplo:

la filosofía de un Gentile no tiene nada en común con la de Evola; Baumler y Krieck, filósofos y catedráticos, eran nacionalsocialistas y nietzscheanos, pero el nacionalsocialista Rosenberg, en cambio, criticaba duramente aspectos destacados del pensamiento de Nietzsche (Locchi, s/f: 6)

Los movimientos fascistas de la primera mitad del siglo serían para Locchi “la expresión política, inmediata e instintiva, de un nuevo sentimiento del mundo que circula por Europa a partir ya de la segunda mitad del siglo XIX”. Este sentimiento era el de

vivir un momento de trágica emergencia” y por eso los fascistas “se precipitan a la acción obedeciendo a este sentimiento; se movilizan políticamente, pero al contrario que otros partidos y movimientos, no hacen referencia a alguna concreta filosofía o teoría política y asumen más bien casi siempre un comportamiento antiintelectualista (Locchi, s/f: 5)

8.- La identificación de los viejos y nuevos fascismos con la “extrema derecha” es en nuestro tiempo casi automática.

Y si bien es cierto que -siguiendo el esquema de Bobbio- al ser al mismo tiempo radicalmente anti-igualitario y autoritario, el fascismo debería ser ubicado en ese extremo de la díada derecha/izquierda, no podemos pasar por alto que: a) el fascismo histórico no se presenta inmediatamente como conservador/reaccionario, sino que como revolucionario e incluso anticapitalista; b) el fascismo histórico y varios neo y postfascismos hasta el día de hoy declaran obsoleta la distinción derecha/izquierda, cuando no asumen abiertamente estar “más allá de izquierdas y derechas” (como Alain de Benoist, que en otros momentos ha declarado sentirse “de derechas y también de izquierdas”, o Diego Fusaro que reivindica “ideas de izquierda y valores de derecha”) o defienden un “pensamiento transversal” que integra diversos elementos procedentes de las distintas corrientes “antisistémicas”; c) desde hace al menos cien años han existido corrientes nacional-revolucionarias que miraron con simpatía a la Unión Soviética, o que propusieron híbridos como el “nacional-bolchevismo” de Niekisch (retomado en los noventa en Rusia por Limonov y Dugin), y diversas formas de “fascismos de izquierda”.

Esto, que es una realidad histórica irrefutable, no hace ningún sentido en las mentes de los izquierdistas promedio, que no pueden imaginar un fascismo que no sea “de derechas”, cuando en rigor la

asociación más fuerte entre derecha y fascismo se produjo después de 1945, cuando las escasas formaciones neofascistas existentes se situaron contra la URSS y el comunismo en el escenario de la Guerra Fría. Hoy en día no resulta nada casual que la extrema derecha aparezca geopolíticamente dividida entre los apoyos a Ucrania y Rusia, y que a pesar de la fuerte presencia de agrupaciones neonazis como el movimiento Azov en Ucrania, la mayoría de los neo y postfascistas actuales apoyen a Putin⁷.

9.- Como señala el barón Julius Evola, tradicionalista esotérico al que Bobbio calificó como un “completo delirante” e “intelectual de medio pelo” (Bobbio, 1997), antes de la creación del régimen demoliberal y su sistema de partidos, el concepto de Derecha no tenía mucho sentido pues lo que existía en el Antiguo Régimen era un partido de gobierno y una oposición que actuaba “dentro del sistema” sin aspirar a cambiarlo radicalmente. Luego de 1789, la derecha se constituye como la antítesis de las posiciones de la izquierda.

Nunca está de más recordar que el origen histórico de la distinción/oposición entre derecha e izquierda estuvo en la ubicación espacial de los delegados con diferentes orientaciones doctrinales y

7.- En el caso chileno confluyen en dicho apoyo a Rusia “contra el orden globalista neoliberal” desde la revista *Ciudad de los Césares* al Movimiento Social Patriota y los ya referidos duginistas de Praxis Patria.

de clase en la Asamblea Nacional Constituyente de 1789, durante la primera fase de la Revolución francesa. En esa ocasión, al debatir sobre el rol de la autoridad real frente al poder de la asamblea popular constituyente, los delegados que eran partidarios del veto real (en general miembros de la aristocracia o el clero) se ubicaron a la Derecha del presidente, por ser el espacio tradicionalmente usado como lugar de honor, tal como se dice de Jesucristo que estaría sentado “a la derecha del Dios padre”. Por el contrario, quienes se oponían al poder de veto del rey se ubicaron a la “Izquierda”, y se designaron a sí mismos como “patriotas”.

Algo que uno suele olvidar es que la derecha tradicionalista y aristocrática es antiburguesa y puede presentarse incluso como “anticapitalista” (si por capitalismo entendemos su fase o faceta liberal). Por eso para Evola, que como él mismo anuncia, observa al fascismo “desde la derecha o más allá del fascismo”, a mediados de los sesenta no existía ya una “Derecha auténtica” con D mayúscula, opuesta a la llamada “derecha económica” o burguesa, que incluiría a la “derecha liberal”: un contrasentido para los tradicionalistas que creen en una derecha “depositaria y afirmadora de valores directamente ligados a la idea del ‘Estado verdadero’” (Evola, 1964: 34), con valores centrales superiores a la oposición entre partidos, “según la superioridad comprendida en el concepto mismo de autoridad o soberanía tomada en su sentido más completo” (Evola, 1964: 34).

10.- Desde 1789 hasta ahora la dicotomía derecha/izquierda subsiste, dado que es útil para señalar amigos y enemigos en la arena política, pero esta permanencia no ha sido estática, sino que muy dinámica. Así, la burguesía revolucionaria y patriota que hace 230 años se sentaba a la izquierda pasó a ser luego de centro, o de derecha liberal, y terminó aliándose con la derecha conservadora cuando se tuvo que enfrentar al surgimiento de una izquierda socialista obrera y popular.

La cuestión de la vigencia u obsolescencia de la división derecha/izquierda ha sido constantemente abordada por Alain de Benoist, fundador del Grece⁸ y principal teórico de la llamada *Nouvelle Droite*.

Exponiendo en detalle la evolución de su pensamiento, Sanromán destaca que para De Benoist en 1994 los tres debates históricos en que se manifestó la oposición entre derecha e izquierda, y que entiende ya obsoletos en ese momento, fueron: a) la “cuestión de las instituciones”, que enfrentó a los partidarios de la República con los defensores de la Monarquía (constitucional o de derecho divino); b) la “cuestión religiosa”, en que los partidarios de una “concepción ‘clerical’ del orden social” se oponen a los que “abogan por una visión laica de la justicia y el Estado; c) la “cuestión social”, que es el tercer y último debate, centrado en la discusión sobre “el

8.- Grupo de Investigación y Estudios para la civilización europea. Fundado en 1968. Sus principales publicaciones fueron *Nouvelle Ecole* y *Eléments*. Ver: <https://www.revue-elements.com/tag/nouvelle-droite/>

papel del Estado en la regulación de la actividad económica y en el problema de la redistribución de la riqueza”. Así, para De Benoist, a partir de la revolución soviética, ser políticamente de izquierdas “no es ya solamente ser republicano (puesto que todo el mundo es republicano), ni siquiera es ser laico (puesto que ya hay católicos de izquierda. Es ser socialista o comunista” (Sanromán, 2008: 173).

Con la desaparición del “bloque socialista” a inicios de los noventa, la dicotomía izquierda/derecha vuelve a mutar, generando un cierto consenso en la gestión del poder político por parte de derechas e izquierdas moderadas que aceptan administrar el modelo neoliberal renunciando a la idea misma de un cambio social profundo, lo que por un lado tiende a disolver los antiguos límites entre ambos polos, y por otro genera un terreno de indistinción que trata de ser aprovechado por nuevos fascismos y nuevas formas de ultraderecha que han aparecido con fuerza desde la crisis del 2008, conquistando importantes cuotas de poder político y social.

11.- La nueva oleada de extrema derecha que se expresa desde el 2008 cada vez con más fuerza, causa bastante confusión y debates. Para algunos se trata sencillamente del viejo fascismo bajo nuevos ropajes, o de mutaciones y adaptaciones del gen fascista que se presenta de nuevas formas, más o menos diferentes y desplazándose en direcciones que aún cuesta reconocer (eso es lo que intenta designar la etiqueta de “postfascismo” tal como la explica

Enzo Traverso). En la medida que estas “nuevas derechas” son ultranacionalistas y xenófobas, no es difícil reconocer el gen fascista. Pero también existen otras dimensiones del fenómeno que cuadran mejor en la etiqueta de los populismos o la “derecha radical”, que según varios expertos sería al menos respetuosa de las formas de la democracia, lo cual las alejaría de la tentación extremista propia de la ultraderecha “antisistémica”.

Expertos como Steven Forti llaman a no confundir todo este fenómeno con una nueva forma de fascismo, puesto que en primer lugar se trataría de un reduccionismo que no nos permite entender la complejidad de estos fenómenos en lo que tienen de realmente nuevos, y en segundo lugar, porque etiquetar de “fascistas” a todos quienes votan por Trump, Bolsonaro, Le Pen o Meloni es contraproducente, pues puede impulsar y reforzar la identificación de una gran cantidad de gente hacia las expresiones más virulentas y peligrosas de la actual “Derecha Alternativa”.

Pero como ha dicho hace poco Enzo Traverso, partidario en general de un uso acotado del concepto fascismo, “el posfascismo está creciendo en todas partes y no sabemos el desenlace de su proliferación”. Si bien “podría mantenerse en el marco de la democracia liberal, también podría experimentar una nueva radicalización, especialmente en el caso de un colapso de la Unión Europea, que es uno de sus objetivos”. Las premisas de ambos desarrollos ya existen, así que de producirse la segunda opción “nos veríamos compelidos

a reconocer que el fascismo no fue un paréntesis del siglo XX”, pasando así a ser un “concepto transhistórico” (Traverso, 2019).

En Chile se podría decir lo mismo: tratar de “fachos pobres” al 40% que vota por Kast o al 62% que votó Rechazo en el plebiscito de salida de la Nueva Constitución, no sólo dice más acerca del carácter “cuico progre” de quien formula el insulto, sino que no nos ayuda para nada a tratar de entender con qué factores sociales y culturales, objetivos y subjetivos, está conectando este verdadero “retorno de lo reprimido”, que a la vez que es un efecto de cincuenta años de contrarrevolución posmoderna y neoliberal, es una horrible anticipación de un futuro que ya está ante nuestros ojos y frente al cual sólo podemos por ahora oponer algo de lucidez y conciencia histórica, como parte de las tareas mínimas de lo que alguna vez Walter Benjamin designó como la “organización del pesimismo”.

12.- Hace casi un siglo José Carlos Mariátegui en su *Biología del fascismo* oponía el misticismo revolucionario de los comunistas al misticismo reaccionario de los fascistas, y concluía que “la batalla final no se librará, por esto, entre el fascismo y la democracia” (Mariátegui, 1925). Poco después de eso Walter Benjamin oponía la “politización del arte” (comunismo) a la “estetización de la política” (fascismo). Hoy en día, como señala el subtítulo del ya referido libro de Lazzarato, la lucha debería plantearse abiertamente como lo que es, en estos términos: fascismo o revolución.

BIBLIOGRAFÍA:

Adorno, Theodor (2020). *Rasgos del nuevo radicalismo de derecha*. Barcelona: Taurus.

Bobbio, Norberto (1997). *Derecha e izquierda. Razones y significados de una distinción política*, Madrid: Taurus.

Bordiga, Amadeo (2020). *Informe sobre el fascismo al IV Congreso de la Internacional Comunista*. En: Bordiga, *El principio democrático y otros textos*. Santiago, Pensamiento y Batalla.

Debord, Guy (2015). *La sociedad del espectáculo*. Taller de Arquitectura Praxis, Santiago.

Eco, Umberto. *Ur-fascismo (o fascismo eterno)* (1995). Disponible en: <https://omegalfa.es/downloadfile.php?file=libros/ur-fascismo-o-fascismo-eterno.pdf>

Evola, Julius (1964). “El fascismo visto desde la derecha”. En: *Elementos de Metapolítica para la Civilización Europea* N°67: El mito del fascismo. Revisiones e interpretaciones, Trilogía, Vol. I.

Fisher, Mark (2018). “Políticas de la des-identidad”. En: Fisher, *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*. Buenos Aires: Caja Negra.

Forti, Steven (2021). “Llamar fascistas a las nuevas extremas derechas es un sinsentido y contraproducente”. Entrevista con Guillermo Martínez, *La Marea*. En: <https://www.lamarea.com/2021/11/16/steven-forti-llamar-fascistas-a-las-nuevas-extremas-derechas-es-un-sinsentido-y-contraproducente/>

Gentile, Emilio (2019). *Quién es fascista*. Madrid: Alianza.

Grinchpun, Boris (s/f). *¿El fascismo no es de derecha? La perspectiva crítica de Julius Evola*. https://www.academia.edu/3579457/_El_Fascismo_no_es_de_Derecha_La_perspectiva_cr%C3%ADtica_de_Julius_Evola

Griffin, Roger (2021). “Vox *qualis populi*? La ubicación de la derecha radical populista dentro de la ultraderecha”. Encrucijadas. Revista crítica de ciencias sociales. Vol. 21 Núm. 2. Coordinado por Antonio Álvarez-Benavides y Emanuele Toscano.

Griffin, Roger (2022). “Ghostbusting fascism? The Spectral Aspects of the Era of Fascism and Its Shape-Shifting Relationship to the Radical Right”, *Fascism* N° 11, págs. 59–86. En: https://brill.com/view/journals/fasc/11/1/article-p59_3.xml

Lazzarato, Maurizio (2020). *El capital odia a todo el mundo. Fascismo o revolución*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Locchi, Giorgio (s/f). “La esencia del fascismo como fenómeno europeo”, en *Elementos de Metapolítica para la Civilización Europea* N° 68. El mito del fascismo. Revisiones e interpretaciones. Trilogía, vol II.

Mariátegui, José Carlos. “Biología del fascismo” en *La escena contemporánea*. Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/mariateg/1925/escena/01.htm>

Oporto Valencia, Lucy (2015). *Los perros andan sueltos. Imágenes del postfascismo*. Santiago: USACH.

Sanromán, Diego (2008). *La nueva derecha. Cuarenta años de agitación metapolítica*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

Traverso, Enzo (2019). “Postfascismo. Fascismo como concepto transhistórico”, *Viento Sur*. En: <https://vientosur.info/posfascismo-fascismo-como-concepto-transhistorico/>

Trotsky, León (1938). *La agonía del capitalismo y las tareas de la IV Internacional*. En: <https://www.marxists.org/espanol/trotsky/1938/prog-trans.htm>

CONTRA LA DEMOCRACIA.
LA FUNDAMENTACIÓN DE UNA CULTURA AUTORITARIA EN LA DERECHA
CHILENA¹

CRISTÓBAL FRIZ²

1.- ¿ACONTECIMIENTO, O RUPTURA Y CONTINUIDAD?

En referencia al golpe de Estado, el período autoritario y sus secuelas, Jorge Vergara estima que ellos deben ser catalogados como un “acontecimiento filosófico” (Vergara, 2016: 49): como un quiebre de tal envergadura, que habría obligado a poner en

1.- Versiones preliminares, más extensas, del presente texto, se han publicado con el título “Democracia, historia y memoria política. Discusiones sobre pensamiento conservador e imaginario nacional”, en *Hybris. Revista de Filosofía*, Vol. 10, N° Especial. Dossier: Pensar en Chile 1973-1990, 2019, y en *Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía*, Especial N° 2, 2021. También como capítulo 2 de *El exceso de la democracia* (Cenalties Ediciones, Viña del Mar: 2021), bajo el nombre “Contra la democracia: pensamiento conservador y tutela necesaria”.

2.- Profesor de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano y de la Universidad de Santiago. Licenciado en Filosofía y Doctor en Estudios Americanos Especialidad Pensamiento y Cultura.

cuestión los marcos de comprensión establecidos. La afirmación de Vergara puede conducirnos a la siguiente interrogante: el quiebre de la institucionalidad democrática en 1973, ¿reviste la forma de lo sorpresivo e imprevisible, o de lo que estando sujeto a alguna legalidad es en consecuencia esperable? La identificación del golpe con un “acontecimiento filosófico” posee la indudable intención de explicitar el carácter rupturista del golpe, presentarlo como un hito fundamental, como el parteaguas de nuestra historia reciente. La fórmula es efectiva, pero no deja de presentar problemas, pues parece entender al golpe como un suceso sin precedentes —no sujeto, por ello, a legalidad alguna— y, en consecuencia, como una sorpresa o novedad radical. En un extremo, si se quiere, como un evento incomprensible, ininteligible.

¿No convendrá, quizá, matizar los términos, y considerar al golpe como un evento que, al mismo tiempo que comporta una ruptura respecto del ordenamiento republicano y democrático del país, supone también una importante cuota de continuidad? A este último sentido parecen apuntar un conjunto de obras filosóficas de las últimas décadas, que recaban en lo que se puede ponderar como los antecedentes del golpe y la dictadura, y que procuran comprender la ruptura como parte de una continuidad mayor. Obras que emprenden, pues, el estudio de lo que denominan “pensamiento conservador”, y problematizan

el “imaginario nacional” construido y transmitido por algunas de las modulaciones dominantes de la historiografía tradicional chilena.

El libro más ambicioso a este respecto, y en el que por lo tanto centraré el análisis, es *El pensamiento conservador en Chile* de Renato Cristi y Carlos Ruiz. Esta obra recoge investigaciones desarrolladas por los autores a partir de 1974, y cuenta con dos ediciones (1992 y 2015). El libro tiene el cometido de mostrar la existencia de una bien nutrida tradición conservadora en el país, entendida como un acervo intelectual contrario a la democracia, y propenso a las dictaduras y los autoritarismos (Cristi y Ruiz, 2015a). La preocupación por el pensamiento conservador, en los términos referidos, es gravitante asimismo en *El pensamiento político de Jaime Guzmán* de Renato Cristi. Este libro, que reúne trabajos llevados a cabo desde comienzos de los 80, y que tiene a su haber dos ediciones (2000 y 2011), puede considerarse, al menos en algunos de sus núcleos temáticos, como una continuación de la obra escrita por el autor junto a Ruiz (Cristi, 2011). La mentada preocupación se encuentra también –pero con un enfoque diferente, con otros matices– en la obra de Marcos García de la Huerta, de la que en esta ocasión me interesa sobre todo la recensión que escribe con ocasión de la reedición de *El pensamiento conservador en Chile* en 2015, titulada *Notas para una genealogía del pensamiento conservador* (2017).

2.- EL PENSAMIENTO CONSERVADOR Y LA DISPUTA DE LA HISTORIA

Conforme lo mencionado anteriormente, con la noción de pensamiento conservador, Ruiz y Cristi refieren un acervo de obras e intelectuales articulados en torno a un núcleo común: un rechazo abierto y sistemático ante la democracia, y una correlativa propensión al autoritarismo y las dictaduras. Esto es lo que, según los autores, hace de este acervo, y de los intelectuales que le dan cuerpo, un antecedente del golpe y el régimen de Pinochet. Lo anterior tiene por efecto, según lo antedicho, concebir al golpe y la dictadura como eventos inteligibles, cuya ruptura y novedad pueden ser comprendidas como parte de una continuidad mayor. En un extenso pasaje del *Prefacio a la 2ª edición de El pensamiento conservador en Chile*, Cristi y Ruiz ponen de manifiesto el aserto anterior:

Nuestro propósito al publicar este libro, veintitrés años atrás, fue sistematizar y exponer críticamente las ideas de un grupo de pensadores que había contribuido a la formación de un importante cuerpo de ideas de orientación conservadora en Chile. Pensamos entonces que la convergencia de dos vertientes de ese ideario conservador, nacionalismo y corporativismo, podía explicar tanto la génesis del golpe militar de Pinochet como la constitución política del nuevo régimen. Pudimos comprobar que Jaime Guzmán,

la eminencia gris del régimen militar, fue el artífice de la síntesis de esas vertientes tradicionales del pensamiento de derecha, a la que añadió un tercer elemento, el ideario neoliberal [...] Esta síntesis, que logró su expresión más articulada en la Constitución de 1980, puede explicar la hegemonía estable del régimen político diseñado por Guzmán e implementado por la dictadura militar de Pinochet. (Cristi y Ruiz, 2015b: 9)

¿Quiénes son, en la interpretación de Cristi y Ruiz, los intelectuales que dan forma a este cuerpo de ideas conservadoras? Esta pregunta conduce a algunos de los puntos más decisivos del trabajo de los autores: la definición de pensamiento conservador, y la consideración de los representantes del conservantismo chileno como “participantes de un proyecto común” (Cristi y Ruiz, 2015a).

Sobre la primera cuestión apuntada, los autores sostienen que no obstante haber antecedentes durante el siglo XIX, “el desarrollo de un pensamiento conservador chileno es un fenómeno que se da esencialmente en el siglo XX” (Cristi y Ruiz, 2015a). Ruiz deja en claro la diferencia que, en su parecer, separa de un modo fundamental los precedentes decimonónicos respecto del pensamiento conservador local, el que según lo indicado se desarrolla con propiedad durante el siglo pasado. Según Ruiz, ya sea en su línea republicana autoritaria, ya en su faceta católica,

el conservantismo chileno [del XIX], incluso en sus variantes ultramontanas, contribuye a la conformación de un espacio político ajeno a las dictaduras, cuestión que no mantendrá el nuevo conservantismo del siglo XX, con sus conexiones militaristas, fascistas y franquistas”. (Ruiz, 2015c: 187)

Cristi y Ruiz establecen una sinonimia entre “ideas conservadoras o autoritarias” y “pensamiento de derecha”. Dichas ideas, aclara Ruiz, poseen un rasgo distintivo común: “una oposición sistemática respecto del liberalismo, la democracia y la articulación de ambos en la democracia liberal” (Ruiz, 2015a: 51). Esta aserción es reiterada por Cristi en su libro sobre Guzmán:

En un trabajo anterior publicado con Carlos Ruiz, *El pensamiento conservador en Chile*, intentamos demostrar la difícil relación del pensamiento conservador chileno con la democracia. Su encono no estaba dirigido contra el liberalismo, sino contra el capital de ideas democráticas que había colonizado a la tradición liberal chilena. El caso de Guzmán no es diferente. Se da en él una relación conflictiva con los temas democráticos más sustantivos. (Cristi, 2011: 25)

Este recelo ante el maridaje de liberalismo y democracia que da lugar a la democracia liberal, se explica por el segundo rasgo que en opinión de los autores define al pensamiento conservador: su

carácter antimoderno. Como se sabe, en su rechazo al absolutismo y al ejercicio arbitrario del poder, las grandes revoluciones modernas (la norteamericana de 1776 y la francesa de 1789) afirman la capacidad constructiva de la razón. Esta se pone de manifiesto, por de pronto, en el establecimiento de principios liberales, como el Estado de Derecho, la igualdad jurídica-formal de los ciudadanos, y el consentimiento del gobierno por parte de los gobernados. En oposición a este talante constructivista moderno, el conservantismo, según Ruiz, dice relación a:

una cultura política que se percibe a sí misma más como una forma de vida o una tradición que como un producto de la especulación y la razón, que intenta precisamente combatir toda abstracción y que privilegia lo concreto, lo local y lo histórico por sobre lo universal. (Ruiz, 2015c: 174)

En la caracterización ofrecida, un rasgo fundamental del pensamiento conservador, complemento de su recelo ante los constructos racionales modernos, consiste en otorgar un privilegio a la historia. No resulta extraño, entonces, que en la configuración del mismo tengan un lugar preeminente los principales forjadores del relato historiográfico y, con ello, quizá, de la conciencia histórica de una comunidad: los historiadores. En efecto, según Cristi y Ruiz, la figura inaugural del conservantismo chileno es Alberto Edwards, y su periplo transita por intelectuales como Francisco

Antonio Encina, Jaime Eyzaguirre, Julio Philippi, Osvaldo Lira y Mario Góngora, para culminar, a modo de coronación, en Jaime Guzmán. Tomando en cuenta que del repertorio referido Edwards, Encina, Eyzaguirre y Góngora son historiadores, resulta razonable afirmar que en la tradición conservadora local –desarrollada según Cristi y Ruiz en el siglo XX– hay un predominio del discurso historiográfico, entre cuyos temas destacan la conformación del Chile republicano durante la primera mitad del XIX.

Una vez referida la primera cuestión que me interesaba sondear –la definición de pensamiento conservador adoptada por Ruiz y Cristi–, me detengo en la segunda: la consideración de los intelectuales conservadores como partícipes de un proyecto común. Sobre el particular, la revisión de la tradición conservadora llevada a cabo en *El pensamiento conservador en Chile* asume que las elaboraciones teóricas, y las historiográficas puntualmente, aun siendo atribuibles a autores individuales, se inscriben en la pugna de los grupos sociales por posiciones de poder. Señala Ruiz:

es precisamente la historia –junto a la literatura, el derecho y luego las doctrinas económicas–, la región dominante de la formación cultural chilena, y es en esta disciplina, y a partir de sus imágenes y símbolos, como se viven en Chile, las oposiciones sociales y políticas globales de los grupos sociales fundamentales. (Ruiz, 2015b: 94)

Lo anterior supone reconocer que la narración histórica es un ámbito de disputas. Ruiz y Cristi afirman, en efecto, que “la historia es el campo de batalla que mejor se presta para la estrategia argumentativa conservadora”. Ello radica en el hecho de que, según los autores, el “argumento conservador (está) basado en la tradición” motivo por el cual son sobre todo “la historia y la filosofía de la historia” (Cristi y Ruiz, 2015a: 14), y no elaboraciones abstractas, las que lo fundan. En *El pensamiento político de Jaime Guzmán* insiste Cristi en este punto:

una de las características del pensamiento conservador ha sido evitar el abstraccionismo ilustrado para atender a situaciones históricas concretas. El pensamiento conservador está inmerso en la particularidad y la contingencia. Se opone así al constructivismo legal y político, para afirmar por sobre todo el conocimiento empírico y práctico. (Cristi, 2011: 17)

3.- LA DEMOCRACIA TUTELADA

Si asumimos que el relato histórico establece una continuidad entre el pasado, el presente y el porvenir, cabe preguntarnos por la elaboración del pasado que, en la interpretación de los autores acá estudiados, lleva a cabo la historiografía conservadora local. Tengamos en cuenta, para ello, que según Cristi y Ruiz, el pen-

samiento conservador, junto con su rechazo a la democracia (o, más precisamente, al maridaje entre liberalismo y democracia que se expresa en la democracia liberal), y en concordancia con su repudio al constructivismo moderno, presenta dos características centrales, íntimamente relacionadas: 1) su articulación como respuesta a circunstancias concretas, y 2) su intento de legitimarse en la tradición.

Prestando atención a la primera característica señalada —la estructuración del conservantismo como reacción a coyunturas puntuales—, y tomando en consideración el repertorio de autores sindicados como conservadores por Ruiz y Cristi, salta a la vista que las situaciones ante las cuales se ha erigido esta tradición intelectual son sumamente variadas. Ellas comprenden acontecimientos y procesos disímiles, desde la república parlamentaria, pasando por el surgimiento de la cuestión social, el ascenso del Frente Popular, los proyectos de transformación social y política de los gobiernos de Frei y Allende, hasta la entronización del neoliberalismo. Aun cuando muchas de estas situaciones y procesos pueden interpretarse como avances democráticos, su diversidad es sin duda considerable. Es razonable, por ello, centrar la mirada en la segunda característica apuntada por Ruiz y Cristi, y suponer que lo decisivo para afirmar una unidad en el conservantismo local, y sostener que los intelectuales que lo componen concurren en un propósito común, sea su recurso a

la tradición: a aquello que los pensadores conservadores buscan y confían encontrar refrendado en ella.

La palabra tradición (*traditio*), como se sabe, significa entrega, transmisión. Esto sugiere que en toda tradición hay una selección, un discernimiento respecto de aquello que se decide transmitir, y aquello que queda fuera de lo transmitido. La tradición es, en consecuencia, el resultado de una elaboración historiográfica; de una construcción, por fuerza selectiva, de la memoria. Pues bien, en la lectura de Ruiz y Cristi, lo decisivo parecer radicar en que la historiografía conservadora construye y transmite un relato de la historia de Chile como país independiente, que prescribe una determinada interpretación de lo que en términos políticos podemos llegar a ser. A pesar de las diferencias de sus distintas modulaciones, el esquema de dicho relato es simple y conocido: en contraposición a los restantes países hispanoamericanos, que tras las gestas independentistas se baten entre anarquías, caudillismos y guerras civiles, nuestro país haría gala de una presunta excepcionalidad, consistente en haber logrado una temprana estabilidad política. Estabilidad que, según dicho relato, habría sido interrumpida, también excepcionalmente, por el golpe.

Un tópico recurrente entre los historiadores conservadores consiste en atribuir la autoría de dicha estabilidad a Diego Portales. En el *Prefacio a la 2ª Edición* de *El pensamiento conservador en Chile*, apuntan Cristi y Ruiz:

Todos los autores estudiados manifestaron admiración por la figura de Portales, y Guzmán, en particular, buscó emular su relación con el presidente Prieto, tanto así que se le ha identificado como el Portales de Pinochet. (Cristi y Ruiz, 2015b: 10)

Según Ruiz y Cristi, la edificación de este presunto héroe civil de la república autoritaria es un rasgo central en la historiografía conservadora local, por lo que la mencionada edificación se reitera y reactualiza, con distintas modulaciones, desde Edwards hasta Góngora.

¿En qué radica la genialidad de Portales, tal como lo pinta la historiografía conservadora? Por una parte, el ministro se halla premunido de una actitud presuntamente realista contra la democracia:

La democracia que tanto pregonan los ilusos —sostiene en una carta de 1822— es un absurdo en los países como los americanos, llenos de vicios y donde los ciudadanos carecen de toda virtud, como es necesario para establecer una verdadera República. (García de la Huerta, 2010: 39)

Por otra, se encuentra dotado de una acentuada vocación comercial. Es combinando ambas predisposiciones que, en la interpretación de la historiografía conservadora, logra asegurar

la continuidad del orden jerárquico tradicional de la sociedad colonial, en ropajes republicanos.

Sobre el asunto señala García de la Huerta:

Lo que [los historiadores conservadores] destacan en la figura de Portales, es la síntesis liberal-conservadora, es decir: régimen autoritario y libertad de comercio. El *Estado portaliano* consistiría en la combinación de autoridad centralizada y fuerte, característica del antiguo régimen, con las formas e instituciones republicanas. (García de la Huerta, 2017: 149)

Para Ruiz y Cristi, es este maridaje entre conservadurismo y liberalismo el que, inaugurado por Portales, se reitera, en diversas coyunturas y bajo distintos signos, hasta arribar a la síntesis definitiva del conservantismo chileno llevada a cabo por Guzmán. De esta síntesis dan cuenta, según los autores, la *Declaración de Principios del Gobierno de Chile* de 1974, y la Constitución del 80.

El efecto de este relato, construido y transmitido por los historiadores de orientación conservadora, parece ser tan conocido como el relato mismo: sancionar una suerte de “identidad política” o, para ocupar la expresión de García de la Huerta, edificar y legar un “imaginario nacional” (García de la Huerta, 2010: 59), que sanciona no solo lo que hemos sido, sino, ante todo, lo que podemos llegar a ser. Su prescripción dice más o menos así: no estamos prepara-

dos para un orden republicano y democrático, pues carecemos de la virtud que ha de fundar a la política moderna; lo mejor a que podemos aspirar, por lo tanto, es a un poder central fuerte (obra de Portales, cual portador de la virtud de que adolece el pueblo), el que puede ser combinado con una economía de mercado.

Si esta síntesis entre conservadurismo y liberalismo –contraria al maridaje de liberalismo y democracia a que se opone la historiografía conservadora– es, como piensan Cristi y Ruiz, fundacional, nos encontramos con que el corolario del pensamiento conservador radica en sancionar la reiteración y permanencia del pasado, en cuanto que determinación fundamental de nuestras posibilidades políticas futuras. Esta idea es refrendada por García de la Huerta, quien, tomando distancia de algunos de los supuestos adoptados por Ruiz y Cristi, prefiere hablar, antes que, de un pensamiento conservador, de un momento conservador que se reitera, una y otra vez, en la historia patria:

Sería posible, entonces, postular un «momento conservador» recurrente, en el que se destacan dos figuras centrales: un general y su acólito; el acólito dicta el libreto o escribe él mismo la trama, *manu militari*. La dupla inicial Prieto-Portales, se replica un siglo después en la de Ibáñez-Edwards y, finalmente, en la de Pinochet-Guzmán. (García de la Huerta, 2017: 151)

Según el autor, la consecuencia de esta reiteración del fundamento, sostenida sobre la exaltación de Portales como creador del Estado, es no tanto la constatación de la conveniencia, cuanto la sanción de la “necesidad” que como país tenemos, de una “democracia tutelada” (García de la Huerta, 2017:152).

4.- REITERACIÓN Y PERMANENCIA DEL PASADO

La impronta del pensamiento y la historiografía conservadora sobre la comprensión de las posibilidades políticas de Chile —y la consiguiente sanción de una democracia sujeta a tutela— es aún poderosa en la actualidad. Buena muestra de ello lo constituye un ensayo relativamente reciente del intelectual de derecha Hugo E. Herrera, titulado *La derecha ante el cambio de ciclo*, de 2014, que es comentado críticamente por Ruiz y Cristi en la segunda edición de *El pensamiento conservador en Chile*.

En el mencionado ensayo, Herrera diagnostica un “mutismo”, una “parálisis contemplativa” de su sector; vale decir, que el mismo se encuentra falto de representaciones suficientemente complejas y elaboradas para hacer frente a los desafíos políticos actuales (Herrera, 2014: 186). Por dicho motivo, Herrera propone una revitalización del capital de ideas de la derecha chilena, puntualmente de la mano de Edwards, Encina y ante todo Guzmán. Sobre este último comenta:

Probablemente Jaime Guzmán fue el último de los políticos de derecha capaz de articular un discurso a la altura de su tiempo, a tal punto que, aún hoy, tras casi veinticinco años de su asesinato, el suyo es el único relato vigente dentro de ese sector. (Herrera, 2014: 188-189)

Y en otro pasaje, justifica el autoritarismo guzmaniano, al que identifica como una lúcida reacción ante el peligro, presuntamente inminente, del estatismo socialista:

Su autoritarismo durante los setenta y ochenta fue la respuesta que estimaba institucionalmente adecuada a la amenaza del socialismo real, insoslayable en la Guerra Fría de esos años, con los pesqueros soviéticos acechando las costas chilenas y grupos guerrilleros operando al interior del país. (Herrera, 2014: 190)

“Por nuestra parte —señalan Cristi y Ruiz—, nos parece peligroso para la democracia chilena alentar un renacimiento de la derecha al amparo del pensamiento conservador de estos autores”. El motivo es simple: Herrera, según Cristi y Ruiz, “no toma en cuenta que Edwards, por ejemplo, al igual que Guzmán, apela al miedo para justificar la necesidad de un gobierno dictatorial” (Cristi y Ruiz, 2015b: 9-10). Respecto de este miedo que se hallaría a la base de la opción autoritaria de los intelectuales conservadores, y que en

el caso puntual de Guzmán, según Herrera, guardaría relación con la posibilidad de un totalitarismo estatista, comenta Cristi que lo más razonable es reconocer que “lo que en verdad temía Guzmán no era a una dictadura socialista, posibilidad absolutamente inverosímil en esa época, sino a una restauración democrática” (Cristi, 2015: 171).

BIBLIOGRAFÍA

Cristi, Renato (2011). *El pensamiento político de Jaime Guzmán. Una biografía intelectual* [2000]. Segunda edición corregida y aumentada. Santiago: LOM.

Cristi, Renato (2015). “Claves conceptuales de la síntesis conservadora liberal de Jaime Guzmán: Bien común, subsidiaridad y propiedad privada”. Cristi, Renato y Carlos Ruiz, *El pensamiento conservador en Chile. Seis ensayos* [1992]. Segunda edición corregida y aumentada. Santiago: Universitaria.

Cristi, Renato y Carlos Ruiz (2015a). “Introducción”. *El pensamiento conservador en Chile. Seis ensayos* [1992]. Segunda edición corregida y aumentada. Santiago: Universitaria, pp. 13-19.

Cristi, Renato y Carlos Ruiz (2015b) “Prefacio a la Segunda Edición”. *El pensamiento conservador en Chile. Seis ensayos* [1992]. Segunda edición corregida y aumentada. Santiago: Universitaria.

García de la Huerta, Marcos. (2010) *Memorias de Estado y nación. Política y globalización*. Santiago: LOM.

García de la Huerta, Marcos (2017). “Notas para una genealogía del pensamiento conservador”, en *Cuadernos de Historia*, n° 47.

Herrera, Hugo E. (2014). “La derecha ante el cambio de ciclo”, en *Estudios públicos*, n° 135.

Ruiz, Carlos (2015a). “Conservantismo y nacionalismo en el pensamiento de Francisco Antonio Encina”. Cristi, Renato y Carlos Ruiz, *El*

pensamiento conservador en Chile. Seis ensayos [1992]. Segunda edición corregida y aumentada. Santiago: Universitaria.

Ruiz, Carlos (2015b). “Corporativismo e hispanismo en la obra de Jaime Eyzaguirre”. Cristi, Renato y Carlos Ruiz, *El pensamiento conservador en Chile. Seis ensayos* [1992]. Segunda edición corregida y aumentada. Santiago: Universitaria.

Ruiz, Carlos (2015c). “Las ideas conservadoras en Chile. Antecedentes históricos”. Cristi, Renato y Carlos Ruiz, *El pensamiento conservador en Chile. Seis ensayos* [1992]. Segunda edición corregida y aumentada. Santiago: Universitaria.

Vergara, Jorge (2016). “Marcos García de la Huerta y la filosofía crítica en Chile”, en Aguirre, Marcos y Cecilia Sánchez (ed.), *Reflexiones sobre política y cultura en Latinoamérica: Marcos García de la Huerta, lecturas y deslecturas*. Santiago: LOM/Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

PROYECTO SOCIAL EN LAS REVISTAS DE LA DERECHA CONSERVADORA EN CHILE: DEL HISPANISMO AL NEOLIBERALISMO (1955-1975)

MARIO ANDRÉS GONZÁLEZ¹

No cabe duda que el historiador Jaime Eyzaguirre y sus discípulos fueron grandes gestores culturales, por lo menos, en lo que atañe a la organización y el sostenimiento de revistas. El primero, ya desde la década de los años treinta, fundó y dirigió tanto el *Boletín de la Academia Chilena de la Historia* como la revista *Estudios*. En 1954 levantó la revista *Finis Terrae*, publicación del Departamento de Extensión Cultural de la Universidad Católica y órgano oficial de esa casa de estudios, y junto al surgimiento de esta, empezaron a sumarse los segundos, sus

1.- Profesor del Instituto de Historia de la Universidad de Valparaíso.

discípulos. Al iniciarse la década de los años sesenta, maestro y discípulos formaron la revista *Historia*, un anuario de carácter historiográfico cobijado igualmente en la Universidad Católica, y en 1967, crearon la revista *Estudios de Historia de las Instituciones Políticas y Sociales*, perteneciente a la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile. Pese a la muerte de Eyzaguirre en 1968, ese impulso no decayó, y en 1969, con un ánimo muy distinto, este grupo de jóvenes instituyó la revista *Portada*, un mensuario de reflexión y actualidad. Sin que mediaran muchos años, en 1971 dieron vida al semanario periodístico *Qué Pasa*, de alcance nacional y de gran impacto en la opinión pública. En ambas publicaciones, como debía ser, reconocieron una profunda deuda con Jaime Eyzaguirre.

Como se puede ver, en un lapso de dos décadas se levantaron alrededor de cinco revistas. Por cierto, unas fueron de corta duración, otras de mediana y, otras, de larga amplitud temporal. De hecho, algunas aún perduran, como *Historia*.

Si he decidido exponer el pensamiento y las prácticas de este conjunto de intelectuales de la derecha, a través de cinco de estos aparatos culturales, es porque a pesar del sello distintivo que tuvo cada una de estas revistas, al ubicarlas en el mapa de la época, no solo se logra identificar luchas concretas en el orden historiográfico (incluso cuando algunas de estas no tenían ese objetivo explícito), sino que desde esas mismas luchas,

se fue conformando un proyecto social que desembocó en el neoliberalismo y en la “democracia autoritaria y protegida” durante el primer lustro de la dictadura. Es cierto que fueron revistas de trinchera, un rasgo común de todas, pero quienes estaban detrás de estas lograron superar la contingencia que enfrentaron. ¿Por qué razón? Como hipótesis diría que tanto por la peculiaridad de la composición humana del grupo que las custodió, como por la autopercepción que tenían de sí mismos; en otras palabras, una cohesión ideológica que supo armonizar las diferencias que tenían entre sí, evitando afincarse en acciones puramente reactivas.²

Eyzaguirre, como un excelente maestro que fue, logró formar a varios discípulos que se tomaron muy en serio las transformaciones que iban sucediéndose día tras día desde los años cincuenta y sesenta hasta los primeros años de los setenta, no solo en el plano político, social y económico, sino que en torno a los imaginarios y representaciones sociales, por lo que le dieron un lugar destacado a la producción historiográfica.³

La lucha que dieron a través de estas revistas no supuso la falta de derrotas. Las hubo y las sufrieron bastante, pero no mellaron los ánimos en este grupo. Había un componente de cruzada abierto y asumido

2.- Por supuesto, todo lo anterior, sin perjuicio de los contactos estrechos que tenían con determinados grupos fácticos (Fontaine, 1988; González, 2013).

3.- Ricardo Krebs decía que “el conocimiento de la Historia era algo considerado muy importante y formaba parte del acontecer nacional.” (Krebs, 1998: 98)

que se fue acentuando con el correr de los años; de ahí que hayan modificado ciertas prácticas y estrategias a través de estas publicaciones: frente a un mundo que se estaba desmoronando por completo, según su propia apreciación, debían necesariamente levantar uno nuevo.

Cada uno de estos proyectos revisteriles que Eyzaguirre y sus discípulos fundaron, se intentaron controlar a través de la selección de sus integrantes y de lo que se publicaba en sus páginas, ambicionando desplegar un discurso coherente en términos ideológicos. Y tal como señala Horacio Tarcus, “son las revistas, antes que los diarios o los libros, los vehículos privilegiados de los colectivos intelectuales para llevar a cabo sus estrategias de disputa hegemónica” (Tarcus, 2021: 21), lo que bien sabía hacer Eyzaguirre y aprendieron sus discípulos.

Al final de cuentas, la lucha política e ideológica hizo que el ordenamiento de las ideas, sobre la base de una representación histórica común -y cuyo mejor signo fue la matriz tradicionalista conservadora-⁴

4.- El hispanismo lo entendemos como una concepción que establece que, desde la expansión española con Carlos V, se fue conformando una cultura común y propia entre los pueblos que se incorporaron a esta órbita de dominio. Frente al caos ambiente que dominaba a los grupos indígenas, según esta lectura, España no solo les dio un lugar en la historia, sino que los hizo parte de la civilización y de la religión verdadera. Por esa razón, existe una fidelidad indisoluble con la patria grande que le dio vida a estos países bajo una especie de “hegemonía espiritual”. Al hacer recepción y adopción de otras formas, ajenas a esa idiosincrasia y a esa “patria espiritual”, como el liberalismo, la democracia o el marxismo, producto de otras realidades y contextos, se traicionaba el origen, lo que irremediablemente conduciría a una decadencia, pues estas ideologías serían parte de una intrusión artificial y no natural. La formación social larvada por el espíritu español se dio paulatinamente bajo ciertos principios, como el orden, la jerarquía, la continuidad histórica, la solidaridad entre las generaciones, el respeto a la ley, a la propiedad privada, a la autoridad y a la familia, etc. Cualquiera de las ideologías antes mencionadas alteraría este orden natural: ni la igualdad, ni la lucha de clases, ni la planificación o la estatización, ni la ruptura y el partir

fuera derivando con el correr de los años en la elaboración de un nuevo proyecto social. En estas revistas se puede visualizar un tránsito desde una concepción hispanista a una neoliberal, que no fue contradicción ni incoherencia, ni mucho menos una traición a los ideales del maestro que ya no estaba presente. Entre el hispanismo y el neoliberalismo es posible dar cuenta de ciertas líneas que tienen varios aspectos fundamentales en común, lo que ya ha demostrado Renato Cristi.⁵

FINIS TERRAE: SENTAR LAS BASES IDEOLÓGICAS

Finis Terrae fue dirigida por Jaime Eyzaguirre hasta el número 53 de 1966, faltando pocos meses para cerrarse. Se piensa que esta trinchera venía a ocupar el espacio dejado por la revista *Estudios* que, si bien fue archivada en 1957, hace años que venía decayendo, perdiendo la fuerza que la caracterizó por más de dos décadas, revista que había sido un soporte cultural cardinal en las discusiones de cierto sector de las elites intelectuales (Catalán, 1985). *Finis Terrae*, como órgano cultural de la Universidad Católica por casi 15 años de circulación, se avocó en lo fundamental a destacar los mismos temas que fueron preferidos

de cero, o la colectivización, por señalar algo, serían expresiones de la tradición propia de Hispanoamérica. Para mayor detalle, cf., Ricardo Pérez Montfort (1992).

5.- Este filósofo ha dado cuenta de los puntos en común que tienen el carlismo y el neoliberalismo, pues ambas ideologías están en contra del constructivismo y defienden las “instituciones que se generan espontáneamente”, como sostuvo Hayek (Cristi, 2021: 85-86).

por la línea editorial de *Estudios*, como los inscritos en el hispanismo y el catolicismo de corte tradicionalista, pero también estuvo abierta a otras discusiones.⁶ Así, el nuevo soporte conducido por Eyzaguirre, representó los mismos valores y sentidos más profundos de su director. En el editorial de presentación del primer número se decía lo siguiente:

‘Finis Terrae’ surge como una incitación y una necesidad. Por eso, ella convoca desde luego a una cita amplia y amistosa a los hombres inquietos para quienes la vida tiene dimensiones de eternidad; y que, si son expectantes testigos del caos presente, también son obligados artífices de una renovada era. (*Finis Terrae* 1, 1954:3)

La revista inaugurada asumió un tono apocalíptico y mesiánico, cuyo aparecimiento debía responder a la particular situación que la sociedad estaba experimentando en esos momentos. La representación de una sociedad dominada por el “caos” y en profunda decadencia, fue lo que condujo a Eyzaguirre a emprender una nueva cruzada contra los demonios del día: el liberalismo, el marxismo y los ideales modernos, cuyo trasfondo estaba marcado por la Guerra Fría, vale decir, por esas dos formas de ordenamiento social, respecto a las cuales

6.- Cabría, agregar un dato no menos importante, pues *Finis Terrae* publicó varias de las investigaciones que los profesores de Chicago, radicados en Chile por esos momentos, produjeron. En ese sentido, Eyzaguirre, conocía directamente, ya en los años cincuenta, qué era lo que estos estaban proponiendo, aunque se presentaran los resultados como técnicos.

Eyzaguirre aborrecía (Brunner, 1985; González, 2018),⁷ sin perjuicio del aparente fracaso del gobierno de Carlos Ibáñez del Campo, que no logró constituirse en una alternativa política y social.

Dígase hasta acá, que *Finis Terrae* tenía un corte estrictamente cultural, lo que suponemos no fue suficiente para Eyzaguirre, pues mientras organizaba esta revista, puso todo su talento en dar vida al Instituto de Investigaciones Históricas que editaría la revista *Historia*.

***HISTORIA*: CONSOLIDAR UN CAMPO HISTORIOGRÁFICO AUTÓNOMO**

Aparecido el primer número de *Historia* en 1961, se destacaban amigos y discípulos de Eyzaguirre como Ricardo Krebs, Julio González, Fray Gabriel Guarda, Fray Carlos Oviedo, Javier González Echenique, José Armando de Ramón y Gonzalo Vial Correa. Ninguno de ellos había estudiado historia, siendo en su mayoría abogados formados por Jaime Eyzaguirre tanto en la Universidad de Chile como en la Universidad Católica. Al correr los años, se sumarían otros discípulos, como Andrés Huneeus, Fernando Silva, Cristián Zegers, también abogados, y digamos que la gran mayoría, colaboró o fueron miembros activos en *Finis Terrae*.⁸

7.- Con el fin de la segunda guerra mundial, la tercera vía, el corporativismo como proyecto político y social, perdió su fuerza, por lo que Eyzaguirre, lo descartó sin retomarlo más, según Mariana Aylwin (1977: 77).

8.- También, acotemos que se incorporaron estudiantes y jóvenes historiadores como

Gran parte de los integrantes de la revista *Historia* de aquel periodo, como se puede ver, eran individuos de derecha, por lo que, al igual que en *Finis Terrae*, se conservó la cohesión ideológica. *Historia*, por lo menos hasta ese periodo en que la controló Eyzaguirre, publicó trabajos relacionados con la era colonial como antídoto frente a las sentencias negativas que provenían de los historiadores liberales y, también, de los historiadores izquierdistas. En esa primera etapa de *Historia*, se puede ver con gran amplitud la veta hispanista de la historia labrada por este sector.

No hay que olvidar que el campo de la erudición historiográfica por esos años, se había ampliado con nuevos historiadores de orientación marxista, formados en el Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile, todos militantes de los partidos de las izquierdas de la época, quienes instalaron nuevos enfoques y relevaron nuevos sujetos y planos de la actividad humana, antes ignorados o silenciados (Moulian, 1997), pero también desde las memorias de pruebas de algunos estudiantes de derecho de

Julio Retamal Favereau, Patricio Estellé, Horacio Aránguiz, todos formados en el Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile y en el Departamento de Historia de la Universidad Católica, desde donde los reclutó Eyzaguirre. Esto señala la importancia de la formación del Instituto Pedagógico frente a la Universidad Católica que recién tomaba un camino en la formación de historiadores, en términos profesionales. Por el contrario, la organización del Instituto de Investigaciones Históricas y la revista *Historia*, al estar conformada por abogados, principalmente, confirmó una voluntad que más que nacer de una práctica profesional de la historia propia de historiadores, comprendiéndola en su campo de delimitaciones teóricas y metodológicas, tendió a la configuración de ella, es decir, a su institucionalización y profesionalización (González, 2019).

la Universidad de Chile.⁹ De tal manera, la articulación entre historia y política dejaba de ser monopolio de la historiografía de las elites.

Eyzaguirre y sus discípulos no dejaron pasar esta situación por mucho tiempo. Cuando ya era evidente el impacto que estaba teniendo este grupo de historiadores de izquierda en el ambiente público, adoptaron una disposición mucho más resuelta frente a estas nuevas formas de representar la historia. Es suficiente con mirar las reseñas que redactaron sobre las investigaciones de estos historiadores marxistas, para advertir una repulsión que reducía esas investigaciones a meros panfletos políticos. No escatimaron espacio en descalificarlos, y el historiador Hernán Ramírez Necochea, militante del Partido Comunista, fue el objeto predilecto de esas descalificaciones (González, 2020).

ESTUDIOS DE HISTORIA DE LAS INSTITUCIONES POLÍTICAS Y SOCIALES: DISPUTAR LAS REPRESENTACIONES HISTÓRICAS

Expresemos que todo esto último ocurría en la década de los años sesenta, a lo que cabría sumar, más allá de todos los eventos

9.- Los casos más paradigmáticos, quizá, fueron los de Volodia Teitelboim, militante comunista, quien en 1943, defendió su tesis *El amanecer del capitalismo y la conquista de América* (1943), y la de Clodomiro Almeyda, militante socialista, quien en 1948, presentó su memoria titulada *Hacia una teoría marxista del Estado* (1948).

conocidos, como la Revolución Cubana, el Concilio Vaticano II, etc., la Reforma Universitaria en la Universidad Católica. Después de más de una década batallando, las presiones de los estudiantes movilizados obligaron a Eyzaguirre a dejar tanto la dirección del Departamento de Extensión Cultural y la dirección de la revista *Finis Terrae*, la que se cerró finalmente al año siguiente, acusada por los estudiantes de representar únicamente los intereses culturales de la elite conservadora, ignorando las transformaciones que estaban sucediendo. *Finis Terrae*, se había convertido con el correr de los años, si seguimos a Raymond Williams (2009: 167-168), en una revista de carácter residual, perdiendo el combate hegemónico al interior de aquella casa de estudios destinada a la formación de un segmento ideológico de las clases dominantes.

El golpe dado a Eyzaguirre fue considerado brutal por sus discípulos, ya que, además, debió alejarse de la Universidad Católica, logrando mantenerse como académico en la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile. Fue en este espacio en que levantó una nueva revista: *Estudios de Historia de las Instituciones Políticas y Sociales*. Así, sin quedarse al margen ni esquivando la discusión en torno a las representaciones históricas, la revista vino a enfrentar la polémica que había generado Hernán Ramírez (1958) en sus investigaciones sobre la Guerra Civil de 1891. Aproximadamente la mitad de los artículos que se publicaron en estos dos números se centraron en la

constelación de episodios que envolvió dicho evento, presumiendo entregar nuevos elementos que intentaban desechar las tesis defendidas por Ramírez (González, 2022).¹⁰

La importancia de Ramírez, además, era discutida por la relevancia que le había dado en varios de sus libros a la figura del presidente José Manuel Balmaceda. En el imaginario social popular la figura de Balmaceda pasaba a ser un presidente progresista defensor de lo nacional y antiimperialista, cuando en esos momentos la izquierda apostaba por un programa inscrito en esa tradición, queriendo actualizar lo que el presidente mártir había intentado realizar hace poco menos de un siglo, pero derrotado finalmente, por la oligarquía y el imperialismo.

El combate ideológico particular que estaba librando Eyzaguirre ocurrió en el mismo momento en que la reforma universitaria alzaba el vuelo, la cual era impulsada por Ramírez en la Universidad de Chile, quien llegaría a ser el Decano de la Facultad de Filosofía y Educación de esta universidad.

En esta nueva revista lo siguieron algunos de sus discípulos y colaboradores de *Historia*.¹¹ Sin embargo, la publicación solo alcanzó

10.- Podría objetarse que esta discusión está en un plano distinto a lo propuesto al inicio de esta ponencia, puesto que es difícil deducir del mismo una tensión que favorezca el hispanismo o el neoliberalismo. No obstante ello, Hermógenes Pérez de Arce, organizador de *Portada y Qué Pasa*, no dudó en enfatizar que Balmaceda, por el contrario de lo que sostenía Ramírez, era un representante del liberalismo económico, o como el mismo lo decía, “un precursor de la libertad económica”, tesis que fue difundida por este grupo a través de estos medios (Pérez de Arce, 1972).

11.- Fernando Silva, Patricio Estellé, Horacio Aránguiz y Juan Eduardo Vargas.

a editar dos números, suponemos, porque en septiembre de 1968, un accidente automovilístico cobró la vida de Jaime Eyzaguirre. Este nuevo golpe hizo que sus discípulos reformularan muchas de sus prácticas.

***PORTADA:* LA EMERGENCIA DE UN NUEVO PROYECTO SOCIAL**

No transcurrieron más de cuatro meses desde la muerte de Eyzaguirre, cuando sus discípulos ya habían levantado la revista *Portada* en enero de 1969, de la cual el historiador solo alcanzó a participar en su gestación. Desde ese momento, la modalidad de lucha se transformó completamente: la revista no tuvo un comité editorial conocido, solo aparecía Gonzalo Vial Correa como director, con seguridad para no ser identificados, pues no lo pasaron muy bien con *Finis Terrae*. La revista ya no era parte de un centro universitario, sino que era controlada por ellos mismos; financiada, probablemente, por sectores del gran empresariado, como Ricardo Claro Valdés, quien además fue su fundador. Dejaba de ser una publicación de difusión especializada para transformarse en una tribuna de divulgación de contingencia mucho más amplia, convirtiéndose en un mensual. Pero más aún, es que en sus páginas se empezaba a configurar una crítica sostenida al orden político demoliberal, y en su reemplazo, ofrecer un nuevo

proyecto de país: una mixtura entre nacionalismo, autoritarismo, corporativismo y neoliberalismo (Ruiz, 2015; González, 2013).

QUÉ PASA: LA VÍA AL GOLPE Y LA NUEVA INSTITUCIONALIDAD

Los fundadores de *Portada*, sin que el público lector supiera quiénes eran, reconocieron en Eyzaguirre al inspirador fundamental de la revista. Señálese que fue con el número aparecido con posterioridad al golpe de Estado —en el cual, además, se encomiaba la acción militar— cuando se supo quiénes estaban detrás de estas: Gonzalo Vial Correa, Javier González Echenique, Fernando Silva, Cristián Zegers, Ricardo Claro, Jaime Martínez, Joaquín Villarino, etc., todos, discípulos de Jaime Eyzaguirre, quienes ya habían colaborado en las revistas que acá se mencionaron. Agreguemos que, con el tiempo, en 1970, *Portada* se fusionó con los neoliberales que controlaban la revista *Polémica económica social*: Emilio Sanfuentes, Pablo Baraona, Sergio de Castro, etc., los artífices del neoliberalismo bajo la dictadura.

No fue distinto lo que ocurrió con la revista *Qué Pasa*, pues si bien esta se fundó en abril de 1971 (en pleno gobierno de la Unidad Popular, cuando además, en las elecciones municipales aumentó considerablemente el apoyo ciudadano con el que partió en 1970), el comité editorial fundador se dio a conocer mucho

tiempo después: Gonzalo Vial, Fernando Silva, Jaime Martínez, Cristián Zegers, Joaquín Villarino, Hermógenes Pérez de Arce, Jaime Guzmán, Emilio Sanfuentes y, en la redacción de la sección de economía, Sergio de Castro, prácticamente los mismos que fundaron *Portada*, manteniendo la cohesión ideológica como una de las estrategias.

A través de las páginas de ambas revistas, como ya se señaló, no solo se criticó al liberalismo en clave política y al marxismo, sino a todas las condiciones sociales, políticas, económicas y culturales que los hicieron posible. El golpe de Estado era inevitable para levantar un nuevo Chile y así lo promovieron en sus páginas. Una vez que se instaló la dictadura, estos intelectuales neoconservadores empezaron a integrarse y a colaborar en esta. Ya en 1978, en el primer gabinete civil que estableció las “7 modernizaciones”, figuraban en algunas carteras importantes, varios de estos, como en Hacienda, Economía, Educación, Relaciones Internacionales, etc., y, también, agreguemos, en la Comisión que organizaba la nueva Constitución de la República. Todos, de alguna manera, habían contribuido a establecer la “democracia autoritaria y protegida” y la economía neoliberal (González, 2014 y 2017).

Quizá no esté demás citar las siguientes palabras de Jaime Guzmán, fundador de *Qué Pasa* y colaborador de *Portada*, sobre la persona de Jaime Eyzaguirre, expresadas a través de *El Mercurio*, el 23 de septiembre de 1973, pocos días después del golpe de Estado:

La grandeza real de su figura exige que una gran plaza o avenida recuerde para siempre a los chilenos la labor infatigable de este noble historiador [...] que redescubrió y habló con elocuencia inigualada acerca del sentido de nuestra historia y de las obligaciones que impone nuestro destino nacional. (citado en Cristi, 2021: 91)

Al final, los discípulos de Eyzaguirre ganaron la cruzada. Por cierto, reformulando el proyecto primigenio. Todas estas revistas se transformaron en un espacio de encuentro, de cohesión, de ideas orientadoras sobre la base de una determinada forma de interpretar la historia, y a través de ellas, se pudo ver cómo ayudaron a forjar una nueva matriz para Chile, la que perdura hasta hoy.

BIBLIOGRAFÍA

Aylwin, Mariana (1977). “Vida y obra de Jaime Eyzaguirre”, en Gazmuri, Cristián Mariana, Aylwin y Juan Carlos González. *Perspectiva de Jaime Eyzaguirre*, Santiago: Ed. Aconcagua.

Brunner, José Joaquín (1985). “La Universidad Católica de Chile y la cultura nacional en

los años 60. El tradicionalismo católico y el movimiento estudiantil”, en Brunner, José Joaquín y Gonzalo Catalán. *Cinco estudios sobre cultura y sociedad*. Santiago: FLACSO.

Catalán, Gonzalo (1985). “Notas sobre proyectos autoritarios corporativos en Chile: La

Revista Estudios, 1933-1938”, en Brunner, José Joaquín y Gonzalo Catalán. *Cinco estudios sobre cultura y sociedad*. Santiago: FLACSO.

Cristi, Renato (2021). *La tiranía del mercado. El auge del neoliberalismo en Chile*. Santiago: LOM ediciones.

Fontaine Aldunate, Arturo (1988). *Los economistas y el presidente Pinochet*. Santiago: Ed. Zig-zag.

González, Mónica (2013). *La conjura y los mil un días del golpe*. Santiago: Catalonia.

González, Mario (2013). “El germen de un nuevo proyecto social. Los intelectuales de las revistas *Portada* y *Qué Pasa*. 1969-1980”, en *Tiempo Histórico* no. 6.

González, Mario (2014). “‘Un final wagneriano’: aproximación del golpe de Estado de 1973 de las revistas *Portada* y *Qué Pasa*”, en *Revista Izquierdas*, no. 20.

González, Mario (2017). *Gonzalo Vial Correa. Las sinuosidades de una trayectoria intelectual, 1969-1991*. Santiago: Ril editores.

González, Mario (2018). “Revista *Finis Terrae*: La última cruzada de Jaime Eyzaguirre, 1954-1967. Notas de un desenlace trágico”, en Zamorano Díaz, César, ed. *Escrituras en tránsito. Revistas y redes culturales en América Latina*. Santiago: Editorial Cuarto propio.

González, Mario (2019). “Los estudios historiográficos en la Universidad Católica

de Chile. Aproximación histórica a la fundación del Instituto de Investigaciones históricas y de la revista *Historia*, 1954-1970”, en *Cuadernos de Historia*, no. 50

González, Mario (2020). “Reseñando a la historiografía marxista. El caso de la revista *Historia* de la Universidad Católica, 1961-1970”, en *Izquierdas*, no. 49.

González, Mario (2022). “Revista Estudios de Historia de las Instituciones Políticas y Sociales. La última querrela de Jaime Eyzaguirre contra Hernán Ramírez Necochea”, en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, no. 63.

Moulian, Luis (1997). “Marx y la historiografía chilena”, en *Encuentro XXI*, no. 8.

Pérez de Arce, Hermógenes (1972). “Balmaceda: un precursor de la libertad económica”, en *Portada*, no. 30.

Pérez Montfort, Ricardo (1992). *Hispanismo y Falange. Los sueños imperiales de la derecha española*. México: FCE.

Krebs, Ricardo (1998). *Vivir lo que tiene más vida. Conversaciones con Nicolás Cruz*. Santiago: Ediciones de la Universidad Católica.

Ramírez Necochea, Hernán (1958). *Balmaceda y la contrarrevolución de 1891*. Santiago: Editorial Universitaria.

Ruiz, Carlos (2015). “El conservantismo como ideología. Corporativismo y neoliberalismo en las revistas teóricas de la derecha”, en Cristi, Renato y Carlos Ruiz. *Pensamiento conservador en Chile*. Santiago: Editorial Universitaria.

Tarcus, Horacio (2020). *Las revistas culturales latinoamericanas*. Buenos Aires: Ed. Tren en movimiento.

Williams, Raymond (2009). *Marxismo y literatura*. Buenos Aires: Las cuarenta.

Revistas consultadas:

Finis Terrae

Historia

Estudios de Historia de la Instituciones Políticas y Sociales

Portada

Qué Pasa

LA RECEPCIÓN DE LA ESCUELA AUSTRIACA EN LA DERECHA NEOLIBERAL CHILENA: EL CASO DE LA REVISTA *ESTUDIOS PÚBLICOS* (1980-1990)

JORGE MOYA CARVAJAL¹

INTRODUCCIÓN

El presente artículo busca abordar, desde un enfoque de historia política-intelectual, el proceso de recepción de las ideas políticas y económicas de la Escuela Austriaca en la derecha neoliberal chilena durante la segunda etapa de la dictadura cívico-militar (1980-1990), a través de la revista *Estudios Públicos*.

Durante los últimos años han aparecido diferentes investigaciones que buscan explorar la heterogeneidad de la ideología neoliberal,

1.- Profesor de Historia y Ciencias Sociales, tesista del Magister en Estudios Históricos: Sociedad y Cultura en Chile y América Latina, de la Universidad de Valparaíso, integrante del Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano de la Universidad de Valparaíso (CEPIB-UV)

destacando la variedad de corrientes que la constituyen, como la Escuela Austriaca, el ordoliberalismo y la Escuela de Chicago (Guillén Romo, 2018, 2019, Puello-Socarrás, 2013), además de otras que visibilizan la presencia de representantes de estas distintas tradiciones en las instituciones del poder económico transnacional (Schulz-Forberg, 2023, Slovodian, 2021). Para el caso el chileno, los estudios sobre la derecha neoliberal y su proyecto político-económico han tenido un énfasis particular en la influencia ideológica del monetarismo de la Escuela de Chicago, lo cual no resulta extraño si se considera que su presencia se remonta a la década de los cincuenta, con el acuerdo académico entre las facultades de economía de la Universidad Católica y la Universidad de Chicago, que derivó en la formación de los llamados Chicago Boys, grupo de economistas que tuvieron un rol central en la configuración del proyecto neoliberal en Chile y su implementación durante la dictadura pinochetista (Correa Sutil, 1986, Garate, 2012a, Valdés, 2021).

Sin embargo, como veremos más adelante, durante la década de 1980, los “intelectuales orgánicos” de la derecha neoliberal, reunidos en torno al CEP y vinculados a la alianza política “Chicago-gremialista”, recurrieron a otras corrientes de pensamiento propias de la ideología neoliberal, en donde, a nuestro entender, la Escuela Austriaca tuvo un lugar relevante, que se hace evidente en la circulación de sus ideas en la revista *Estudios Públicos*. Propo-

nemos que este “proceso de recepción” (Tarcus, 2007), operó en función de una búsqueda de nuevos insumos conceptuales útiles en el debate con la oposición política, en el marco de la apertura suscitada por el régimen dictatorial, en donde el enfoque teórico deudor de la Escuela de Chicago resultaba insuficiente frente a las exigencias hegemónicas que suponía la rearticulación política de la izquierda chilena. En ese sentido, los economistas austriacos ofrecían una perspectiva teórica, que para los miembros del CEP, se presentaba con un mayor rendimiento en el campo político intelectual, en cuanto debatía con los fundamentos conceptuales del pensamiento marxista y de las economías socialistas.

LAS CARACTERÍSTICAS DEL CAMPO POLÍTICO-INTELLECTUAL DE LA SEGUNDA ETAPA DE LA DICTADURA CÍVICO-MILITAR

La década de 1980 fue un periodo decisivo en el desarrollo de la dictadura cívico-militar chilena, en cuanto la entrada en vigencia de la nueva Constitución en 1981 -aprobada en un plebiscito sin transparencia electoral ni garantías mínimas para la opción opositora - supuso el inicio del periodo de transición política, fijado por las normas transitorias estipuladas en la Carta fundamental, extendiéndose hasta 1989 (Corvalán Marquez, 2018). El inicio de este periodo estuvo marcado por una situación económica y social

definida por la crisis de 1981-1982 y el inicio de las jornadas de protesta en 1983, que tensionaron el escenario transicional trasado por el régimen y produjeron, como respuesta, una cierta apertura hacia los sectores opositores organizados tanto en el mundo sindical, en los partidos políticos y la prensa (Huneus, 2000), sin que esto implicara una disminución de los niveles de represión desde los organismos estatales.

Con respecto a los partidos y movimientos políticos de la oposición, estos experimentaron una reorganización que, en términos generales, se manifestó en la configuración de dos bloques: uno de centro liderado por la Democracia Cristiana (DC), reunido en torno a la Alianza Democrática (AD) y otro de izquierda congregado en el Movimiento Democrático Popular (MDP), bajo la dirección del Partido Comunista (PC) (Corvalán Márquez, 2018). A su vez, la derecha se aglutinó en dos organizaciones, la Unión Demócrata Independiente (UDI), vinculada estrechamente con el gremialismo y el Movimiento de Unión Nacional (MUN), que reunía a distintos grupos derechistas que en el pasado habían pertenecido al extinto Partido Nacional (Rubio Apiolaza, 2013). Por otro lado, el campo político-intelectual estuvo tensionado por la emergencia y consolidación de una gran variedad de centros de investigación y Organizaciones No Gubernamentales (ONG) (Lladser, 1986) -con sus respectivos enfoques, intereses investigativos y filiaciones políticas- que durante la década del ochenta se constituyen en los

principales reductos intelectuales de la oposición a la dictadura cívico-militar, difundiendo sus ideas, a través de una variedad de soportes, como seminarios, documentos de trabajo, boletines y revistas² (Moyano y Mella-Polanco, 2017, Moyano y Garces, 2020).

LA FORMACIÓN DEL CENTRO DE ESTUDIOS PÚBLICOS (CEP) Y LA REVISTA *ESTUDIOS PÚBLICOS*

En este escenario, en donde predominaban los sectores opositores a la dictadura, se fundó en 1980 el Centro de Estudios Públicos (CEP) el cual es, hasta nuestros días, uno de los principales *think tanks* de la derecha neoliberal chilena³. Esta institución se formó por

2.- Entre ellos se cuentan la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), la Corporación de Investigaciones Económicas para Latinoamérica (CIEPLAN), de tendencia demócratacristiana (Huneus, 2000, Silva, 2012, Garate, 2012b). A estos se sumaban Educación y Comunicación ECO, vinculada sectores de la izquierda cristiana y a exmilitantes del MIR (Garces, 2020), SUR profesionales, relacionado al MAPU y al proceso de renovación socialista (Moyano y Mella-Polanco, 2017) y el Instituto de Ciencias Alejandro Lipschutz (ICAL), creado en 1983 por el Partido Comunista.

3.- Si bien existen *think tanks* de diferente signo político, para en el proceso de difusión de la ideología neoliberal estos han desempeñado un papel central. Entre ellos destacan, en Inglaterra el *Institute of Economic Affairs*, creado por Hayek en 1955 y en los Estados Unidos, el *American Enterprise Institute* (1938), la *Foundation for Economic Education* (1946) y posteriormente la *Heritage Foundation* (1973) y el *Cato Institute* (1977) (Büren, 2020a). Posteriormente, Antony Fischer creó la Fundación Atlas para la Investigación Económica (1980), con el objetivo de coordinar a estas instituciones, con un ímpetu especial en América Latina, transmitiendo fondos, personal y recursos, además de contar con un programa de capacitación para liderazgos de ejecutivos en el área (Djelic y Mousavi, 2023, Fischer y Plehwe, 2013a). En cuanto al CEP, Maximiliano Jara opta por definirlo como un *think tank* liberal, sustentándose en el contextulismo de Skinner, nos invita a “superar la clasificación inicial de neoliberal, para pasar a comprender la fluidez de la

iniciativa de algunos de los integrantes del grupo de economistas que impulsaron las reformas neoliberales -los llamados Chicago Boys-, junto a representantes de los grandes grupos empresariales del país y figuras del mundo político conservador, reunidos con la intención de proveer de ideas a la derecha, en un momento de recomposición ideológica y, a su vez, influir en el debate político-intelectual del periodo, buscando proyectar las propuestas del “Chicago-gremialismo” en el futuro sistema democrático (Jara, 2017, 2019, 2022). Además, el trabajo del CEP durante los ochenta consistió en legitimarse a través de su integración en los circuitos liberales a nivel transnacional, para lo cual fue importante establecer redes con pensadores extranjeros como el austriaco Friedrich Hayek y los miembros de la Sociedad Mont Pelerin y, a su vez, desarrollar una “pedagogía ideológica” que pretendía difundir las bases teóricas y morales de la institución, junto con participar en el debate del proceso de transición a la democracia (Jara, 2017, 2022).

La difusión del ideario del segmento de la derecha chilena reunido en el CEP se llevó a cabo por medio de conferencias, mesas redondas, documentos de trabajo, edición de libros y, principalmente, a través de la revista *Estudios Públicos* que, en sus primeros números, estuvo enfocada en transmitir los fundamentos

articulación realizada en el CEP” (Jara, 2022: 20). Sin embargo, en el mismo trabajo postula, desde una supuesta perspectiva gramsciana, que “el CEP en los ochenta podría ser clasificado como una institución “orgánica” del neoliberalismo” (Jara, 2022: 24).

filosóficos liberales sobre los cuales se sostenían (Jara, 2019). El primer comité editorial de la revista estuvo constituido por el director del centro, el economista Hernán Cortes Douglas, al que se sumaban Sergio de la Cuadra Fabres, presidente del Banco Central (1981-1982) y ministro de Hacienda en 1982; Arturo Fontaine Talavera novelista, poeta y ensayista; y Roberto Guerrero del Río, abogado vinculado al gran empresariado nacional. Con el paso de los años el comité no sufrirá grandes modificaciones, hasta la salida de Cortes Douglas en 1982, cuando termina asumiendo la dirección Arturo Fontaine Talavera.

ARTURO FONTAINE TALAVERA Y LA CRÍTICA AUSTRIACA AL MARXISMO EN *ESTUDIOS PÚBLICOS*

Como hijo del periodista y director de *El Mercurio* Arturo Fontaine Aldunate, Fontaine Talavera se encontraba estrechamente familiarizado con los círculos de la elite nacional y del mundo político de la derecha, además de adherir tempranamente al gremialismo, mientras estudiaba Derecho en la Universidad Católica, siendo elegido presidente del Movimiento Gremial en 1971 y presidente de la FEUC a fines de 1973, postulando al cargo sin lista competidora, proponiendo una invitación a los sectores gremialistas y afines a la FEUC a formar parte del com-

bate contra el marxismo y en la “gran cruzada de construcción nacional” que se gestaba desde el golpe de Estado (Jara, 2022). De manera simultánea estudió Filosofía en Universidad de Chile, compartiendo espacio con destacados académicos nacionales de áreas como filosofía, historia y literatura (Jara, 2022). Posteriormente formó parte del Consejo de Estado entre 1976 y 1977, por invitación del expresidente Jorge Alessandri Rodríguez, para luego realizar estudios de posgrado en la Universidad de Columbia, Nueva York (Jara: 2022).

De regreso a Chile en 1980 Fontaine Talavera se integra en el CEP como miembro del comité editorial de *Estudios Públicos* y traductor de la revista, labor de suma importancia, ya que como señala Maximiliano Jara “la mayoría de los artículos publicados eran traducciones del inglés de trabajos ya realizados por una serie de autores” (2022, 140). A su vez, se insertó en el ámbito académico como profesor de literatura en diferentes universidades de la capital, contando con una considerable producción literaria, además de intervenir en algunos debates públicos del periodo (Jara: 2022).

Como se señaló más arriba, con la salida de Cortes Douglas, Fontaine Talavera termina asumiendo como director del CEP y de su revista, la cual sufrirá modificaciones en su comité editorial en cuanto “ya no estaría formado mayoritariamente por economistas, sino que integraría disciplinas con una mayor preocupación por

la política” (Jara, 2022: 145). Según veremos a continuación, en ese contexto, el flamante director de *Estudios Públicos* mostró un peculiar interés por la crítica austriaca a las teorías socialistas y del pensamiento de Karl Marx⁴.

Si bien es sabido que el conocimiento de los escritos de los economistas austriacos en Chile se encontraba restringido a selectos grupos de la elite intelectualidad liberal, como Pedro Ibáñez y Carlos Urenda Zegers (Soto, 1995), con las visitas de Hayek a Chile en 1977 y 1981, los sectores neoliberales nacionales iniciaran un proceso de difusión de su pensamiento, lo cual se manifestó inicialmente en el nombramiento del Premio Nobel de Economía (1974) como director honorífico del CEP (Caldwell y Montes, 2015). Desde otra perspectiva, Renato Cristi le presta un mayor interés a la influencia que tuvo Friedrich Hayek en el pensamiento de Jaime Guzmán y en los fundamentos de la Constitución de 1980 (2016, 2020).

4.- La Escuela Austriaca de Economía tiene sus orígenes en la obra de Carl Menger *Principios de economía política* (1871), en el marco de la llamada revolución marginalista (Dobb: 1975). Entre sus principales continuadores se encuentran Eugen Böhm-Bawerk, Ludwig Mises y Friedrich Hayek (Cachanosky, 2008). Entre sus contribuciones más conocidas a la ideología neoliberal, destacan la pretensión de refutar la teoría del plus-valor de Marx (Böhm-Bawerk, 2000, 2009), la inauguración del debate en torno a la imposibilidad del cálculo económico en el socialismo (Mises, 1960), la formulación de una teoría en torno al ciclo económico que cuestionaba la intervención del Estado en la política monetaria y una teoría subjetivista de la acción humana o praxeología, entendida como una ciencia apriorística y deductiva que permite comprender los fenómenos históricos (Mises: 2020). Además, debemos mencionar la crítica hacia todas las formas de economías planificadas, definidas como totalitarias (Hayek: 1976) y la elaboración de una concepción de la democracia liberal y restringida, conceptualizada como “demarquía” (Hayek: 2007).

Por nuestra parte, consideramos que la recepción de la Escuela Austriaca en la revista *Estudios Públicos* no se redujo al pensamiento de Hayek, ya que este proceso se amplió hacia otros de sus representantes clásicos, como Böhm-Bawerk y Mises, particularmente, en sus escritos relacionados con la crítica al socialismo y al pensamiento marxista. Desde nuestra óptica, en este proceso de recepción, ocupó un rol preponderante Arturo Fontaine Talavera, ya que además del hecho de haber residido en Estados Unidos, a través del escrito que analizaremos más adelante, es posible inferir que tenía un amplio conocimiento del clima político e intelectual de dicho país, en donde los economistas austriacos habían conseguido insertarse con un relativo éxito, influyendo en los circuitos empresariales y en sectores del mundo político conservador, además de contar con muchos seguidores en los espacios académicos. A esto suma el hecho de que como director del CEP y de *Estudios Públicos*, donde además cumplía el rol de traductor, su incidencia en las decisiones editoriales dentro de la revista era determinante.

Cabe destacar que ni Fontaine Talavera ni el CEP, coinciden completamente con los intelectuales y las instituciones académicas de influencia preponderantemente “austriaca”, que existen en otros países de América Latina, como México y Argentina, en donde la circulación de las ideas de esta tendencia neoliberal persiste de manera sistemática desde mediados del

siglo XX⁵. Lo que proponemos, es un proceso de recepción comparativamente más acotado, que responde a una búsqueda de insumos conceptuales útiles para los sectores de la derecha Chicago-gremialista, en su crítica hacia el pensamiento socialista, principalmente el de cuño marxista, y contra la planificación económica que, a la larga, pretendía socavar los fundamentos teóricos que históricamente fueron adscritos por la izquierda chilena, la cual se encontraba en un proceso de recomposición ideológica en el contexto de apertura del proceso de transición política que fue esbozado más arriba.

En ese marco se debe situar la publicación de la selección de escritos aparecida en la sección “Documento” del número 10 de *Estudios Públicos*, del otoño de 1983⁶, en donde se reúnen escritos de Böhm-Bawerk, en torno a su crítica a la teoría del valor-trabajo de Marx, junto a los de Mises y Hayek con respecto al debate sobre el cálculo económico en el socialismo⁷.

5.- En el caso de México, destaca el círculo de economistas vinculados a Luis Montes de Oca, opositores al Estado Interventor cardenista, quienes crean el Instituto Tecnológico de México y la Asociación Mexicana de Cultura (Babb, 2005, Romero Sotelo, 2016, Suarez Dávila: 2005). En cuanto a Argentina, el principal vínculo con la Escuela Austriaca se relaciona con la figura de Alberto Benegas Lynch, quien fundó el Centro de Difusión de la Economía Libre, posteriormente rebautizado como Centro de Estudios Sobre la Libertad, y la Escuela Superior de Economía y Administración de Empresas (ESEADE) (Büren, 2020a, 2020b).

6.- Este número nos parece particularmente significativo, ya que se publica en el contexto del centenario de la muerte de Karl Marx, incluyendo artículos de los académicos chilenos Juan de Dios Vial Larraín, Jorge Estrella y Oscar Mertz enfocados a discutir, desde diferentes ópticas, con el autor de *El Capital* (Estudios Públicos, 1983).

7.- La selección lleva como título “La Crítica de la “Escuela Austriaca” al Socialismo”

En la introducción a la selección mencionada, Arturo Fontaine Talavera presenta a la Escuela Austriaca como “una de las ramas más importantes del pensamiento económico y social europeo de nuestro tiempo”, quienes a su juicio se han caracterizado por “hacer amplio uso de la teoría de la utilidad marginal y por subrayar las diferencias metodológicas que existen entre las ciencias naturales y las humanas como la economía” (Fontaine Talavera, 1983: 159). Con esto último, el director del CEP, identificaba la discordancia entre la perspectiva austriaca y las tradiciones económicas de raigambre positivista, de la cual era heredera la Escuela de Chicago y el monetarismo de Milton Friedman, quien definía a la economía como una ciencia positiva y normativa, además de tener un mayor optimismo por la utilidad de las estadísticas y las matemáticas en la predicción de los procesos económicos (Friedman, 1967, 1997). En ese sentido, en relación a los austriacos, Fontaine Talavera sostiene que:

[...] han sido más bien reacios, en general, a darle importancia a los modelos matemáticos teóricos, cuya utilidad política y económica social les pareció siempre dudosa. En el campo metodológico su desconfianza en la capacidad de generar predicciones económicas cuantificables y susceptibles

y cuenta con una introducción firmada por Arturo Fontaine Talavera, la selección de escritos de Eugen von Böhm-Bawerk bajo el título *Una Contradicción no Resuelta en el Sistema Económico Marxista, El Cálculo Económico en el Sistema Socialista* de Ludwig von Mises y *La Solución “Competitiva” para el Socialismo* de Friedrich A. Hayek (Estudios Públicos, 1983).

de exacta verificación empírica, les valió la oposición del positivismo. Su interés por explorar y fundamentar leyes de la economía en peculiaridades del hombre como ser social, les llevo a incursionar en la filosofía, la historia, el derecho y la psicología. (1983, 159)

En el texto citado, se hace evidente que Arturo Fontaine identifica la deficiencia política que los economistas austriacos perciben en los planteamientos de la Escuela de Chicago, junto con destacar la multidisciplinariedad del enfoque austriaco en el abordaje de los fenómenos sociales.

A continuación, inscribe el surgimiento de la Escuela Austriaca en el clima político e intelectual de la Viena de inicios del siglo XX “semillero de ideas y movimientos intelectuales y artísticos” (Fontaine Talavera, 1983: 159) que, a su entender, nutrieron al pensamiento de la Escuela Austriaca y su perspectiva opositora al marxismo:

[...] la filosofía de Wittgenstein; el psicoanálisis de Freud; la música dodecafónica de Schoenberg; la teoría matemática de los juegos de Morgestern; el positivismo de Carnap y Neurath; la obra literaria de Musil; la filosofía de la ciencia de Karl Popper; el expresionismo de Munch; el marxismo de Otto Bauer son algunos ejemplos que pueden indicarse. La escuela de Menger y Boehm-Bawerk se nutre de este medio.

La perspectiva adoptada y el ambiente intelectual en que se desarrolló hicieron inevitable la confrontación con el pen-

samiento de Karl Marx y con las sucesivas transformaciones del socialismo posterior. El documento que se presenta a continuación recoge tres fases de esta argumentación contra el socialismo. (Fontaine Talavera, 1983: 159-160)

Para Arturo Fontaine estas “tres fases” correspondían, en primer lugar, a los trabajos de Böhm-Bawerk, en los cuales el discípulo de Menger “resume y da por finalizada su refutación de la teoría económica de Marx” (Fontaine Talavera, 1983: 160) lo cual, a su juicio, en última instancia significó que posteriormente “una parte importante del pensamiento socialista de hecho abandonó la teoría del valor de Marx” (1983: 161), sin que esto le impida reconocer que existían defensores de las posiciones de Marx como Ernst Mandel y Roland Meek.

La segunda etapa, se encontraría marcada por los escritos de Ludwig Mises, de los cuales el director de *Estudios Públicos*, destaca su libro *El Socialismo* (1922) en donde, desde su óptica, el austriaco despliega una crítica multidimensional del socialismo, identificando su diversidad de formas de manifestación histórica:

Se trataba de un análisis económico, sociológico y ético-filosófico de las distintas formas de organización social propiciadas por el socialismo, desde el sistema de planificación central hasta (en las últimas versiones de esta obra) del socialismo descentralizado pasando por el nacionalsocialismo, el

socialismo cristiano, el sindicalismo, el sistema de empresas de trabajadores, etc. De paso examinaba temas vinculados tales como las clases sociales y sus intereses, la concentración de la riqueza, los monopolios, la concepción materialista de la historia, la redistribución de ingresos y otros. (Fontaine Talavera, 1983: 162)

A continuación, el autor procede a presentar la propuesta de Mises en torno a la imposibilidad del cálculo en las economías socialistas en los siguientes términos:

El nervio de la argumentación de von Mises consiste en mostrar como el hecho de que en un sistema socialista no se transen los medios de producción en un mercado libre hace imposible hacer un cálculo económico exacto que permita definir pérdidas y utilidades. Ello significa que el socialismo carece de un marco de organización social -con el correspondiente sistema de incentivos- capaz de orientar los recursos hacia donde más se los demanda. (Fontaine Talavera, 1983: 162)

Agregando que:

La voluntad de la población pierde así la posibilidad determinar, en cuanto consumidora, el destino de las fuerzas productivas. Según von Mises, quienes dirigen la economía

socialista planificada adquieren entonces el privilegio de imponerles sus valores y preferencias a una población sin vías de expresión, y aun ellos operaran forzosamente con gran incertidumbre por falta de un sistema de precios que transmita la información económica. (Fontaine Talavera, 1983: 162)

Como se puede apreciar, para Fontaine los planteamientos de Mises develan la ineficiencia de los modelos económicos socialistas y, además, la pérdida de libertad de quien, en otro lugar, Mises conceptualiza como el “consumidor soberano” (Mises, 2019), debido a la existencia de una burocracia estatal que, como se pudo constatar más arriba, a su parecer se caracterizaba por la imposición de sus valores sobre las personas cercenando su libertad, lo cual desde la perspectiva neoliberal implicaba que esta se encontraba subsumida en un régimen totalitario.

Por otro lado, el director del CEP menciona el debate que los planteamientos de Mises produjeron con autores de tendencia socialista como Fred Taylor y Oskar Lange, quienes respondieron a los argumentos de Mises (Lange y Taylor, 1970). En ese sentido, para Fontaine Talavera:

La importancia fundamental de la argumentación de von Mises consiste en que logró restablecer un dialogo coherente con los economistas socialistas sobre la base de la aceptación

de los postulados básicos de la economía neoclásica. Ahora el debate se centraría en problemas tales como la distribución de los ingresos, el rol anticíclico del Estado, la competencia perfecta o imperfecta, en fin, la mayor o menor distancia entre teoría y realidad en ambos sistemas capitalista y socialista, y todo ello expresado en un lenguaje común, vale decir, en el entendido de que las mismas leyes económicas se aplican para ambos sistemas. (Fontaine Talavera, 1983: 162-163)

Del párrafo anterior se desprende que, para Fontaine Talavera, los economistas socialistas abrían asumido en términos generales los principios fundamentales de los planteamientos de Mises, integrándolos en sus reflexiones y dejando atrás el enfoque teórico deudor a Marx. En relación a esto, concluye:

Quien está familiarizado con el estilo de análisis de Marx y lo compara con el de los socialistas, que algo menos de cien años más tarde se hacen cargo de las críticas de von Mises, puede aquilatar la fuerza que tienen las razones. (Fontaine Talavera, 1983: 163)

La tercera y última etapa que esboza Fontaine Talavera la ocupa Friedrich Hayek, presentado aquí como él discípulo de Mises que:

[...] retomó el hilo de esta discusión al enfatizar que un sistema de precios es esencialmente un vehículo de transmisión

de información y conocimientos que se encuentran dispersos en la población. El cumplimiento de este rol cognoscitivo supondrá para Hayek propiedad privada y libre mercado. Porque aún en el socialismo descentralizado la iniciativa privada para experimentar y finalmente descubrir los procedimientos más baratos para servir a los consumidores estará obstaculizada por la necesidad de convencer a las autoridades que se transformará, entonces, en empresarios por cuenta ajena. (Fontaine Talavera, 1983: 163)

Según lo señalado, junto con relevar el carácter epistemológico y cognitivo propio de la crítica hayekiana del socialismo, el director del CEP menciona los problemas que el Premio Nobel de Economía identifica en el “socialismo descentralizado”, en donde, a su entender, la iniciativa privada seguía encontrándose constreñida por las autoridades estatales. Por lo tanto, Fontaine Talavera destaca la argumentación de Hayek sobre “las dañinas consecuencias políticas, sociales, morales y culturales de las tareas coercitivas que, aun en dichos modelos teóricos, conservaría inevitablemente el Estado” (1983: 163). Esto último, se puede traducir en que, para Hayek, cualquier forma de planificación e intervención estatal en la economía implican una acción coercitiva e ilegítima, que deriva en la configuración de una sociedad totalitaria, antiliberal y, por lo tanto, opuesta a su concepción *sui generis* de la democracia. Haciendo referencia al libro de mayor difusión de Hayek, Arturo Fontaine escribe:

En uno de sus libros más conocidos, **El Camino de la Servidumbre** (1944), Hayek argumentaría que el sistema de planificación es esencialmente antiliberal y antidemocrático por cuanto supone la entrega del control de los medios que son necesarios para que todos objetivos a un grupo de planificadores cuyos valores y preferencias son impuestos, entonces, a la sociedad. (Fontaine Talavera, 1983: 163)

En la parte final del escrito, el director del CEP hace referencia a la diáspora de Mises y Hayek en el contexto del nazismo y la difusión de sus ideas a nivel internacional:

Von Mises se trasladó a enseñar a Ginebra y luego emigró definitivamente a Estados Unidos donde enseñó en New York University. Hayek se instaló primero en el London School of Economics, luego en Chicago y posteriormente en Friburgo. La diáspora internacionalizó sus doctrinas. Los “austriacos” ganaron discípulos en los países más diversos. (Fontaine Talavera, 1983: 164)

Entre estos últimos, se menciona a Henry Hazlitt, Murray Rothbard, Israel Kirzner, además de considerar que su “influencia indirecta es más difícil de aquilatar” (Fontaine Talavera: 1983, 164), insinuando que Milton Friedman se podría haber influido de Mises, ya que iba de oyente a sus clases.

Para cerrar la introducción, se hace referencia a la presencia de la Escuela Austriaca en el contexto de los movimientos estudiantiles de fines de la década del sesenta y el paralelo surgimiento de una nueva izquierda:

Cuando el sueco Assar Lindbeck visitó Columbia University en los años 68-69 interpretó este movimiento como un peligroso desafío a las bases mismas de la teoría neoclásica moderna. Su polémica contra la “nueva izquierda” en buena medida recogía argumentos de la escuela austriaca. Lindbeck vio en esta corriente una desordenada pero explosiva mezcla de Marcuse, Galbraith, Mandel, Sweezy y otros. (Fontaine Talavera, 1983: 164)

Con lo planteado, a través de la visión de Lindbeck, Fontaine Talavera busca posicionar a la recepción norteamericana de la Escuela Austriaca en las disputas ideológicas con la nueva izquierda intelectual de fines de los sesenta, concluyendo su escrito destacando el rol protagónico que tuvo, en este contexto, el filósofo político Robert Nozick relacionando la publicación de su obra más importante y la entrega del Nobel de Economía a Hayek, ambos ocurridos en 1974, como parte de un reposicionamiento del pensamiento austriaco en el mundo occidental:

No obstante, von Mises y sus nuevos discípulos norteamericanos instalados en uno de los epicentros de la rebelión

ganaban adeptos. La búsqueda de un enfoque humanista, liberal y no positivista de las cuestiones sociales, así como el ataque al “estado benefactor” podría encontrar un cauce liberal. Fue significativo en ese sentido el que uno de los dirigentes del movimiento estudiantil de Columbia University, Nobert Nozick, apareciera como flamante profesor de filosofía de Harvard publicando **Anarchy, State and Utopia**, libro que ganaría el “Book Award” de 1974 y recibiría elogios de filósofos de la talla de Quine. Una de las fuentes de la filosofía política de Nozick y de su teoría de la justicia es el pensamiento de von Mises y, en particular, de Hayek.

Puede decirse que tal vez el libro laureado de Nozick y el Premio Nobel de Economía de Hayek marquen el año 1974 como la fecha de reconocimiento americano y europeo al patrimonio intelectual de esta escuela de pensamiento social de Viena. (Fontaine Talavera, 1983: 165)

CONSIDERACIONES FINALES

En las líneas anteriores, fue posible establecer que en las páginas de *Estudios Públicos* se hace evidente un proceso de recepción de las ideas de la Escuela Austriaca, que si bien fue mucho más acotado y tardío en el tiempo en relación a otros países de América Latina, consideramos que tiene una gran importancia en cuanto operó en función de la búsqueda, por parte de la derecha Chicago-gremialista, de nuevos

insumos conceptuales, que fueran útiles en el debate político intelectual contra la izquierda. En ese contexto, pudimos constatar el rol fundamental que tuvo el director del CEP, Arturo Fontaine Talavera, quien pudo distinguir en el enfoque austriaco, una perspectiva más amplia y multidisciplinar en la lucha contra el socialismo y la teoría marxista, que la hasta entonces ofrecida por la Escuela de Chicago. Esto en cuanto se asumía que los enfoques económicos de izquierda habían desechado el legado de Marx, frente a las críticas austriacas a la teoría del plus-valor, como también se hacía referencia a una supuesta aceptación casi generalizada de los planteamientos críticos de Mises sobre el cálculo económico entre los economistas de tendencia socialista. Además, Fontaine releva en su escrito la relación conceptual que establece Hayek entre la planificación económica y las acciones coercitivas del Estado, encaminadas a la configuración de una sociedad totalitaria.

Si bien en nuestros días es posible observar un resurgimiento del enfoque económico austriaco, expresado en la difusión de sus ideas a través de instituciones como la Fundación Para el Progreso (FPP) nos arriesgaríamos a sostener que, al igual que en el proceso de recepción articulado por el CEP en los ochenta, su difusión se encontraría motivada, principalmente, por el anticomunista de los sectores neoliberales y su disputa desenfrenada contra el pensamiento marxista.

BIBLIOGRAFÍA

Baab, Sarah (2005). “Del nacionalismo al neoliberalismo: El ascenso de los nuevos Money Doctors en México, en Daniel Mato coord., *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela

Böhm-Bawerk, Eugen (2000). *Las conclusiones del sistema marxiano*, Madrid: Unión Editorial

Böhm-Bawerk, Eugen (2009). *Valor, capital e interés*, Madrid: Unión Editorial.

Büren, Maria Paula de (2020a). *Contraofensiva neoliberal: la Escuela Austriaca de Economía en el centro estratégico de la disputa*, Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani/CLACSO.

Büren, Maria Paula de (2020b). “Elementos para una genealogía del movimiento neoliberal en Argentina: intelectuales, políticos y empresarios”, en Revista *Temas Sociológicos*, n°27. <http://ediciones.ucsh.cl/index.php/TSUCSH/article/view/2250/2140>.

Cachanosky, Juan Carlos (2008). “La Escuela Austriaca de Economía”, en *Revista de Instituciones, Ideas y Mercados*, n°49. https://www.eseade.edu.ar/wp-content/uploads/2016/08/49_2_cachanosky.pdf

Caldwell, Bruce; Montes, Leónidas (2015). “Hayek y sus dos visitas a Chile”, en *Estudios Públicos*, n°137. <https://www.estudiospublicos.cl/index.php/cep/article/view/208/223>.

Correa Sutil, Sofia (1986). “Algunos antecedentes históricos del proyecto neoliberal en Chile (1955-1973)”, en *Opciones, Revista del Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea*, N°6, Santiafo.

Corvalán Márquez, Luis (2018). *Del anticapitalismo al neoliberalismo en Chile. Izquierda, centro y derecha en la lucha entre los proyectos globales. 1950-2000*, Valparaíso: Editorial América en Movimiento.

Cristi, Renato (2011). *El pensamiento político de Jaime Guzmán: una biografía intelectual*, Santiago: Lom Ediciones.

Cristi, Renato (2021) *La tiranía del mercado: el auge del neoliberalismo en Chile*, Santiago: Lom Ediciones.

Djelic, Marie-Laure; Mousavi, Reza (2023). “Como se globalizó el *think tank* neoliberal: la Red Atlas (1981 al presente)”, en Plehwe, Slovodian y Miroski (ed.) *Las siete vidas del neoliberalismo*, Santiago: Fondo de Cultura Económica-

Dobb, Maurice (1975). *Teoría del valor y la distribución desde Adam Smith. Ideología y teoría económica*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Fisher, Karin; Plehwe, Dieter (2013a) “Redes de think tanks e intelectuales de derecha en América Latina”, *Nueva Sociedad* N° 245, mayo-junio: 0251-3552, <www.nuso.org>.

Fontaine Talavera, Arturo (1983) “La Critica de la Escuela Austriaca al Socialismo. Introducción”, en *Estudios Públicos*, n°10, Santiago: Centro de Estudios Públicos.

Friedman, Milton (1961). *Ensayos sobre economía positiva*, Madrid: Editorial Gredos.

Friedman, Milton (1997). *Teoría de los precios*, Madrid: Ediciones Altaya.

Garate, Manuel (2012a). *La revolución capitalista de Chile, 1973-2003*, Santiago: Ediciones, Universidad Alberto Hurtado.

Garate, Manuel (2012b). “El nuevo estatus del economista y el papel de los ‘think tanks’ en Chile: el caso del Cieplan”, en Ariztia, Tomas, (Editor). *Produciendo lo social: usos de las ciencias sociales en el Chile reciente*, Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales.

Garces, Mario (2020) “ECO, la reconstrucción del movimiento popular y la educación popular en el Chile de los ochenta”, en Moyano, Cristina; Garces, Mario, *ONG en dictadura. Conocimiento social, intelectuales y oposición política en el Chile de los ochenta*, Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

Guillén Romo, Héctor (2018). “Los orígenes del neoliberalismo: del Coloquio Lippmann a la Sociedad Mont-Pelerin”, *Economíaunam* vol.15, num.43, enero-abril. <https://www.scielo.org.mx/pdf/eunam/v15n43/1665-952X-eunam-15-43-7.pdf>

Guillén Romo, Héctor (2019). “La deshomogenización del discurso neoliberal: del ordoliberalismo alemán al ultraliberalismo austro-estadounidense”. En *Economía UNAM*. 2019, vol.16, n.47. <http://www.economia.unam.mx/assets/pdfs/econunam/47/09HectorGuillen.pdf>

Hayek, Friedrich (1976). *Camino de servidumbre*, Madrid, Alianza Editorial.

Hayek, Friedrich (2007). *Nuevos estudios de filosofía, política, economía e historia de las ideas*, Madrid, Unión Editorial.

Huneus, Carlos (2000). *El Régimen de Pinochet*, Santiago: Editorial Sudamericana.

Jara, Maximiliano (2017). “Importando (neo) liberalismo en Chile: el caso del Centro de Estudios Públicos (1980-1990). Un proceso de legitimación intelectual”, XVI Jornadas Interescuelas/Departamentos de

Historia. Departamento de Historia. Facultad Humanidades. Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar de Plata

Jara, Maximiliano (2019). “El origen del Centro de Estudios Públicos: importando el liberalismo para una transición ideológica. 1980-1982”, *Historia* 369, Valparaíso v. 9, n. 1, p. 225-253, ene-jun.

Jara, Maximiliano (2022). *El Centro de Estudios Públicos (CEP): ideas y acción política del think tank para la transición a la democracia en Chile (1980-1990)*, Santiago: Centro de Estudios Bicentenario.

Lange, Oskar; Taylor, Fred (1970). *Sobre la teoría económica del socialismo*, Barcelona: Ediciones Ariel.

Lladser, María Teresa (1986). *Centros Privados de Investigación en Ciencias Sociales en Chile*, Santiago: Academia de Humanismo Cristiano, Facultad Latinoamericana en Ciencias Sociales.

Mises, Ludwig (1961). *El Socialismo: análisis económico y sociológico*, México: Hermes.

Mises, Ludwig (2019). *La mentalidad anticapitalista*, Madrid: Unión Editorial

Mises, Ludwig (2021). *La Acción Humana: tratado de economía*, Madrid: Unión Editorial

Moyano, Cristina; Mella-Polanco, Marcelo (2017). “La Revista Propositiones: Espacio de sociabilidad intelectual y producción de saberes en el campo intelectual de la izquierda chilena durante los 80”, en *Revista Austral de Ciencias Sociales* n°32. <http://revistas.uach.cl/pdf/racs/n32/art05.pdf>

Moyano, Cristina; Garces, Mario (2020). “ONG y política en los años 80: el campo intelectual de oposición durante la dictadura”, en Moyano, Cristina; Garces, Mario, *ONG en dictadura. Conocimiento*

social, intelectuales y oposición política en el Chile de los ochenta, Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

Puello-Socarrás, José Francisco (2013). “Ocho tesis sobre el neoliberalismo (1973-2013)”, en Ramírez, Hernán (org.) “*O neoliberalismo sul-americano em clave transnacional: enraizamento, apogeo e crise*”, São Leopoldo: Oikos; Editorial Unisonos.

Romero Sotelo, María Eugenia (2016). *Los orígenes del neoliberalismo en México: la Escuela Austriaca*, México: Fondo de Cultura Económica/ UNAM.

Rubio Apioleza, Pablo (2013). *Los civiles de Pinochet. La derecha en el régimen militar chileno. 1983-1990*, Santiago: DIBAM.

Schulz-Forberg, Hagen (2023). “La incrustación del neoliberalismo temprano: una reconsideración de los orígenes transnacionales de la Agenda del liberalismo”, en Plehwe, Slovodian y Miroski (ed.) *Las siete vidas del neoliberalismo*, Santiago: Fondo de Cultura Económica.

Silva, Patricio (2012). “Tecnócratas y política en Chile: de los Chicago Boys a los Monjes de Cieplan”, en Ariztia, Tomas, (Editor). *Produciendo lo social: usos de las ciencias sociales en el Chile reciente*, Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales.

Suarez Dávila, Francisco (2005). “Dos visiones de la política económica de México: un debate en la historia (1946-1970)”, en María Eugenia Romero Sotelo coord., *Historia del pensamiento económico en México. Problemas y tendencias (1821-2000)*, México: Trillas.

Soto, Ángel (1995) “El Mercurio y la difusión del pensamiento político económico liberal 1955-1970”, Santiago, Instituto Libertad.

Slovodian, Quinn (2021) “Globalistas: El fin de los imperios y el nacimiento del neoliberalismo”, Madrid, Capitan Swing Libros.

Tarcus, Horacio (2007). *Marx en la Argentina. Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Valdés, Juan Gabriel (2021). *Los economistas de Pinochet: la Escuela de Chicago en Chile*, Santiago: Fondo de Cultura Económica.

LA DIFUSIÓN DEL PENSAMIENTO DE PLINIO CORRÊA DE OLIVEIRA EN *FIDUCIA* (1961-1966)¹

JAVIER MOLINA-JOHANNES²

I.- INTRODUCCIÓN

En primera instancia, exponemos algunas vinculaciones que posibilitaron la creación del grupo-revista *Fiducia*³, y parte del contexto en el que surge la obra de Plinio Corrêa de Oliveira. En

1.- Una primera versión de este texto fue presentada en el marco del Coloquio “Pensar las derechas: Teorías, prácticas políticas e imaginarios culturales”, organizado por el CEPIB en la Universidad de Valparaíso en mayo 2022. Además, agradezco las recomendaciones de edición realizadas por Jorge Moya Carvajal.

2.- Becario ANID. Doctorando en Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Chile. Sociólogo, Universidad de Valparaíso. Magíster en Filosofía, PUCV. Colabora en CEPIB-UV y Asociación Gramsci Chile. Correo: jmolina.joh@gmail.com

3.- Grupo, y revista homónima, que surge en 1962 y como veremos, especialmente, inspirado en los principios plinianos. De hecho, en 1967 este grupo pasará a convertirse en la *Sociedad Chilena de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad*, más conocida como TFP.

el mismo sentido, brevemente, repasamos ciertos textos tanto de la revista como del autor para esbozar la resonancia teórica que este último tuvo dentro del grupo, exhibiendo ciertos fragmentos de sus obras reproducidas durante los primeros números de la revista, mostrando las problemáticas que ésta desarrolló en función de aquellos lineamientos.

En este recorrido, vemos emerger nociones y matrices teóricas que se entrelazan con un posicionamiento teológico-político específico a partir de la obra pliniana. Así, advertimos una de las redes políticas transnacionales que permitieron la difusión del catolicismo integrista focalizándonos, particularmente, en la deriva chilena anclada al pensamiento de Corrêa de Oliveira (Zanotto y Bustamante, 2021). Por lo mismo, investigar esta obra, implica adentrarse en el conservadurismo católico y su rearticulación contra-revolucionaria desde Latinoamérica. Lo anterior, también permite bosquejar cómo lo teológico se relaciona con lo político y la funcionalidad que cumplió en dicho período dentro de las derechas chilenas y su potencial renovación discursiva.

Entonces, trabajamos sobre un caso particular del pensamiento conservador latinoamericano, que tiene resabios hasta la actualidad, a pesar de que parecen ser fuerzas minoritarias dentro de las derechas chilenas, dado que se vieron desplazadas por la hegemonización del Chicago-gremialismo durante la dictadura cívico-militar, lo que supuso alejarse –al menos de manera visible– del tradicionalismo.

Sin embargo, estos posicionamientos sentaron las bases de redes que mantienen total vigencia. De hecho, todavía existen discípulos e instituciones inspiradas por Plinio Corrêa de Oliveira tanto en Chile como en muchos otros países, exhibiéndose cómo sus principios perduran en corrientes ideológicas y grupos contemporáneos. Es más, hoy existiría una revitalización de las fuerzas reaccionarias y/o conservadoras en Latinoamérica, y en el mundo occidental en su conjunto, lo que obliga a una reconceptualización de los parámetros para analizar lo político, volviendo urgente una investigación sobre sus fuentes teóricas. Bajo este contexto, se torna necesario retomar los pensamientos de autores como Plinio Corrêa de Oliveira, considerando que sus propuestas tuvieron gran resonancia en Chile, en particular, gracias a Jaime Guzmán Errázuriz (Molina-Johannes, 2022).

Ahora bien, cabe destacar que durante los largos años sesenta, período que comenzaba con la Revolución Cubana (1959) y era cerrado abruptamente por el Golpe de Estado en Chile en 1973 (Corvalán, 2018), las derechas chilenas experimentaban una “crisis terminal” (Fernández y Rumié, 2020), lo que derivó en la muerte de la derecha oligárquica, con raíces en el siglo XIX (Valdivia, 2016). No obstante, en paralelo, se desarrollaban distintas iniciativas que formaron parte del proceso de renovación ideológica al sector, lo que tras varios episodios culminó con la emergencia del gremialismo —como resultado patente de dicho proceso—. Considerando lo

anterior, resulta relevante abordar el caso de *Fiducia*, ya que tuvo un rol fundamental para/en la construcción de la “nueva actitud política” adquirida por las derechas del período, de carácter más ofensiva y confrontacional (Valdivia, 2016).

II.- LA CREACIÓN DE *FIDUCIA* Y SUS HORIZONTES

Así, sólo un año después de publicar *Revolução e Contra-Revolução* (1959), Plinio Corrêa de Oliveira funda la *Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade* (TFP), cuyo objetivo era “recristianizar la sociedad” (Zanotto, 2007). Este grupo mantendrá importantes vínculos transnacionales e irá constituyéndose como una de las principales entidades anticomunistas a nivel internacional; la fuerte impronta anticomunista también será asimilada por los distintos grupos afines en los otros países (Zanotto y Bustamante, 2021; Scirica, 2017; Power, 2010).

Por otro lado, en este mismo período, los miembros de la TFP atacaron férreamente el desarrollo del Concilio Vaticano II (1962-1965). De hecho, Plinio Corrêa de Oliveira viajó, junto a los obispos tradicionalistas brasileños Sigaud y Castro Meyer, para instalarse desde sus inicios en la sede papal, con el objetivo de establecer contactos y crear un frente común entre los distintos sectores tradicionalistas que reaccionaron a esta propuesta de

cambio emprendida por la Iglesia Católica (TFP, 1990). Mientras que las reformas conciliares iban tomando fuerza, las distintas filiales de *Tradición, Familia y Propiedad* contraatacaban a estas posiciones con mayor ímpetu, definiendo a dicho proceso como una “marxistización” de la Iglesia. De este modo, las críticas directas al reformismo eclesial que vivía el catolicismo tras el Concilio Vaticano II, se configura como elemento clave de los temas tratados en la revista *Fiducia*, lo que reafirmaba las posturas antimodernas y contra-revolucionarias de los fiducianos.

Por otro lado, en estos años, la Democracia Cristiana chilena fue ganando distintas elecciones hasta lograr la presidencia en 1964 con la candidatura de Eduardo Frei Montalva, a quien las derechas se vieron obligadas a apoyar para evitar la potencial victoria de Salvador Allende. Asimismo, las ideas neotomistas iban tomando cada vez más fuerza, especialmente, bajo el influjo del pensamiento de Jacques Maritain. En dicho contexto, los fiducianos, que no formaban parte de los sectores partidistas, intensificaron sus críticas al gobierno, como también a la llamada “tercera posición”, la que en sus distintos escritos identificaron como un primer paso para la implantación del marxismo en el país. Así, se conformaron como uno de los principales obstáculos para el gobierno de Frei Montalva⁴ (Bustamante, 2020; González, 2012; Power, 2010;

4.- Posteriormente, tras una estadía en el sur de Chile, Fabio Vidigal Xavier Da Silveira (1968) publica *Frei, el Kerensky chileno*. Este libro, editado por *Cruzada* en Buenos Aires

Silveira, 1968), promoviendo una radicalización de la discusión en todas las derechas chilenas.

Bajo estos parámetros, uno de los objetivos principales del grupo consistió en un enfrentamiento a las políticas agro-reformistas que en ese período impulsaba el gobierno demócratacristiano en Chile, tal como lo había hecho anteriormente Plinio Corrêa de Oliveira y la TFP brasileira durante el gobierno de Goulart. En el escenario chileno tendrá su expresión en los planteamientos de Jaime Guzmán Errázuriz quien, imbuido en los principios plinianos junto a su comprensión de la Doctrina Social de la Iglesia, plasma una férrea oposición a la Reforma Agraria (Molina-Johannes, 2022; Jara, 2020; Castro, 2016). De este modo, el grupo fiduciano asume un rol que las derechas partidistas no lograban: canalizar el discurso anticomunista en Chile (Bustamante, 2020; Valdivia, 2016; Castro, 2016; Ruderer, 2012; Power, 2010). En gran medida, la resistencia aislada que supuso inicialmente *Fiducia*, lograría una radicalización de las derechas en su conjunto, en gran parte, por la composición del horizonte catastrófico que vivía la civilización cristiana, lo que, a su vez, les permitió producir un discurso salvífico.

Por otra parte, y antes de analizar las resonancias teóricas, cabe señalar algunos acontecimientos que habrían posibilitado la creación de *Fiducia* en 1962. Primeramente, la publicación de *Revolución*

y difundido por *Fiducia* en Chile, expone cómo las reformas del gobierno demócratacristiano estarían llevando a Chile hacia marxismo (Silveira, 1968).

y *Contra-Revolución* (Oliveira, 2005), que solamente unos meses después sería reseñado en la revista *Finis Terrae* por Osvaldo Lira, donde expone que se trata de una obra que “[...] manifiesta una actitud robustamente, decididamente, absolutamente católica” (Lira, 1960). Junto con lo anterior, cabe mencionar los viajes que por esos años realizaron algunos estudiantes chilenos, pertenecientes a la Juventud del Partido Conservador, a la TFP de Brasil (Valdivia, 2016). De manera similar, el secretario de la agrupación brasileña, Paulo Corrêa de Brito Filho, dicta una charla en el Colegio Sagrados Corazones –donde todavía estudiaba Jaime Guzmán Errázuriz– en 1961 (Castro, 2016). Por último, mostrando una continuidad teórica del grupo, subrayamos la posterior publicación de *Frei, el Kerensky chileno* (Silveira, 1968), texto que esclarecía cómo el gobierno demócratacristiano estaría llevando al país al marxismo, mostrando la continuidad del vínculo transnacional.

Por último, para reflexionar sobre la relevancia de este grupo, cabe señalar que algunos fiducianos fueron colaboradores activos de la dictadura chilena (Ruderer, 2012; González, 2012), entre ellos el mismo Guzmán, “materia gris” del régimen. En gran medida, las ideas promovidas por Plinio Corrêa de Oliveira se encarnaron en grupos de la élite chilena, lo que tiene directa relación con su postura teórica de su “opción por los nobles”, por lo cual priorizan la jerarquía social basada en el orden divino (TFP, 1990). Es más, aun cuando no tuvieron la hegemonía dentro de las derechas

chilenas, posibilitaron su radicalización teórico-práctica. Por ello, sin ser un discurso de masas, lo que tampoco les interesaba ser (TFP, 1990), lograron articular una red que funcionaba como la vía de resonancia de la obra de Oliveira: instituciones académicas, agrupaciones religiosas y movimientos políticos afines, pudiendo promover un estilo de pensamiento antimarxista, de vertiente contra-revolucionaria y tradicionalista.

Para cerrar este apartado, destacamos que en el primer número de *Fiducia* (1962), la editorial *La respuesta de nuestra generación* explicita el horizonte del grupo-revista, por lo que hemos decidido citarlo en toda su extensión:

Aislados o en pequeños grupos, en la Universidad, en la oficina, en la política o en el quehacer artístico, muchos de los que hoy contamos entre los veinte y los treinta años, vamos siendo invadidos de igual hastío y cansancio.

Separados unos de otros, atomizados y divididos por barreras artificiales, luchando estérilmente en luchas que no son nuestras, asoma sin embargo en muchos, como un extraño factor común, el descontento, la decepción y la tentación de no realizar. Se hace difícil la acción desinteresada, se hace imposible la comunicación. Y asoma a veces la rebeldía y otras la desesperanza. Es que hay algo que día a día va tomando cuerpo, es que hay una situación que de algún modo nos identifica y nos urge, preparándonos para realizar unidos la gran tarea que espera.

Lentamente y en el silencio de las grandes realidades, se abre paso entre nosotros una idea, o mejor, la certeza de un hecho trascendente. Aquí o allá, sin propaganda ni aspavientos, esa misma realidad, esa misma certeza, crece con la fuerza irreductible de lo auténtico:

Somos una Generación, y somos una Generación que empieza a despertar y se sorprende, una Generación obligada a aceptar un orden en lo individual y en lo social con el que no está conforme y que se enfrenta al dilema de sucumbir comprometiéndose en una existencia vulgar, impersonal y esclavizada o de resistir a la masa informe, tomando el camino, hoy heroico, de la autenticidad.

Sobre esto hemos venido a hablar, porque creemos que ha llegado el momento de anunciarles a los que en el trabajo anónimo de su intimidad, a los que en distintos lugares y situaciones han estado trabajando, a los no comprometidos que aún resisten, que ya la conciencia se acerca, que como una corriente subterránea se abre paso lento y oculto, que nuestra Generación se prepara en el esfuerzo silencioso, que día a día está construyendo su respuesta. (Fiducia, 1962: 2)

De aquí, emergen varios elementos destacables, aunque enfatizaremos sólo en algunos. En primer lugar, y quizás el más evidente, la presencia de una “generación”, cierta juventud que despertaría: una juventud católica conservadora. Se promueve un tipo de “despertar” que estaría entroncado con la contra-revolución, es decir,

enfrentándose a los aires revolucionarios que promueven las otras juventudes de izquierdas de la época. A este proceso revolucionario lo califican como un inminente “derrumbe de la civilización”. Por ello, es una generación “obligada” a elegir entre sucumbir a la vulgaridad, o bien, tomar el camino de la autenticidad. En este sentido, la disyuntiva está entre el devenir histórico de la revolución, conllevando la esclavización, y su heroica resistencia a dichas transformaciones (Fiducia, 1962).

III.- RESONANCIAS PLINIANAS EN *FIDUCIA*

Ahora, revisamos ciertas resonancias del pensamiento pliniano en la revista *Fiducia*, por lo que destacamos elementos teóricos del autor paulista, algunos de los que ya hemos venido esbozando. En primera instancia, cabe enfatizar que Corrêa de Oliveira identifica tres etapas dentro del proceso histórico de la revolución: (1) la Reforma Protestante, a la cual califica como pseudo-reforma, (2) la Revolución francesa que, a su juicio, produjo una disolución generalizada de las costumbres y, por último, (3) el comunismo, entendido como enemigo a toda jerarquía. En fin, desde la interpretación histórica que realiza Oliveira, estos cinco siglos tras la decadencia de la Edad Media, han dado estos tres momentos progresivos de la Revolución, la cual ha significado un cuestiona-

miento a la noción de pecado y, por tanto, también a la distinción entre Bien y Mal (Oliveira, 2005). De este modo, luchar contra las tendencias cercanas al marxismo, como era la “tercera posición” según estas lecturas, era imprescindible para la sobrevivencia de la civilización católica (Oliveira, 1985).

En gran medida, la revolución sería un “proceso crítico [...] que persigue destruir un poder o un orden legítimo e instalar en su lugar un estado de cosas o un poder ilegítimo” (Oliveira, 2005: 65). Cabe destacar que ese “orden legítimo” hace referencia a la civilización cristiana. Por lo tanto, la revolución buscaría acabar con el mundo propio del cristianismo para sustituirlo por otro radicalmente distinto, es decir, una crisis que abarca todos los aspectos de la vida.

Por eso, cuando alude a la “Contra-Revolución”, hace referencia a ella como “[...] la restauración del Orden. Y por Orden entendemos la paz de Cristo en el Reino de Cristo. O sea la civilización cristiana, austera y jerárquica, fundamentalmente sacral, antiigualitaria y antiliberal” (Oliveira, 2005:90). Ahí se enmarca la batalla pliniana: la “revolución” es el conjunto de las crisis (Silveira, 1968), que habrían situado al mundo en una crisis absoluta y universal, agregando que “no existe hoy pueblo que no esté alcanzado por ella, en mayor o en menor grado” (Oliveira, 2005:38). En resumen, este proceso de destrucción de los valores de la Cristiandad occidental tornaría fundamental sostener una actitud contra-revolucionaria, la cual

“[...] debe ser hecha ante todo en la escala individual. [...] (y) se verá que poco a poco aparecen compañeros” (Oliveira, 2005:94).

Por otro lado, según Corrêa de Oliveira, el comunismo buscaría el “diálogo”, el que debe ser evitado porque, a su juicio,

la afinidad produce simpatía, y la simpatía inclina a la adhesión. Esta adhesión es tanto más fácil, cuanto la opinión pública contemporánea está saturada por un omnímodo e inteligente sistema de incitaciones y atracciones en favor del comunismo. (Oliveira, 1985: 100)

En este sentido, mediante la conversación se buscaría debilitar la “resistencia” de los no-comunistas hacia sus doctrinas, para inspirar cierto ánimo propenso para la condescendencia, llegando incluso al “entreguismo” (Oliveira, 1985). De todos modos, la preocupación principal sería la conversión de la población indecisa, a quienes llama “pseudo-contrarrevolucionarios” (Oliveira, 2005), porque podrían convertirse tanto en amigos como en enemigos, dependiendo la correlación de simpatía o de adoctrinamiento que se consiga con dicho grupo. Por ello, el llamamiento de Correa de Oliveira es a no conversar con comunistas, ni con doctrinas “pseudo-comunistas”, ya que irían trabajando la “no-resistencia” hacia dicha ideología (Oliveira, 1985).

En relación con lo anterior, se torna esclarecedor el vínculo de los postulados de la revista con el llamamiento a la actitud con-

tra-revolucionaria de Plinio Corrêa de Oliveira. En este sentido, el autor paulista caracteriza la “revolución”, postula que esta

[...] ha derribado muchas veces autoridades legítimas, sustituyéndolas por otras sin ningún título de legitimidad. Pero sería errado pensar que ella consiste sólo en esto. [...] Lo que la Revolución pretende abolir es una visión del universo y un modo de ser del hombre, con la intención de sustituirlos por otros radicalmente contrarios. (Oliveira, 2005: 48)

En consecuencia, el vínculo se torna más evidente considerando que en el primer número de *Fiducia* (1962) se encuentra una citación inextensa del texto *Revolución y Contra-Revolución* de Oliveira, como se puede observar en la siguiente ilustración –y así sucede también en los números siguientes–.



Si bien este apartado no se encuentra firmado, es posible constatar que los fragmentos pertenecen a la obra homónima de Oliveira, lo que evidencia a *Fiducia* como portavoz del pensamiento pliniano en Chile. En esta línea, la revista tratará las mismas problemáticas que las obras plinianas: (a) Reforma Agraria, (b) la izquierdización de la Iglesia Católica, (c) la decadencia de los valores cristianos, (d) el Concilio Vaticano II, (e) la “revolución” y la “contra-revolución”; y para el caso chileno (f) el gobierno de la Democracia Cristiana. Estos elementos, son una resonancia clara de los distintos textos escritos del autor paulista durante esos años, denotando una relación directa con las principales preocupaciones de los tefepistas brasileiros y la importancia de defender la tríada *Tradición, Familia y Propiedad*.

De este modo, junto a la entrega por fragmentos del texto *Revolução e Contra-Revolução* (1959) en los primeros números de *Fiducia*, se irán agregando alusiones a otro libro de importancia: *Reforma Agraria, cuestión de conciencia* (1960), escrito por Plinio Corrêa de Oliveira junto a los sacerdotes tradicionalistas brasileños Geraldo de Proença Sigaud y Antônio de Castro Mayer, con quienes ya venía trabajando hace un par de décadas, y el economista Luiz Mendonça de Freitas. Este trabajo era de especial interés para los fiducianos, dado que durante el gobierno democratacristiano se estaba llevando adelante la discusión –y posterior promulgación– de una Reforma Agraria. De hecho, en *Fiducia* se recalca que aquel libro habría cumplido su cometido, ya que:

detuvo la reforma agraria socialista impulsada por el Gobierno del presidente Goulart. Creando un ambiente de seria reflexión católica y anti-socialista, que se ha opuesto a todo intento de aplicar medidas contrarias a los fundamentos doctrinarios expuestos en él. (Fiducia, 1963: 4)

Algo muy similar a lo que buscarán los jóvenes fiducianos respecto al gobierno de Eduardo Frei Montalva, destacando importantes paralelismos.

Junto a lo anterior, resulta imprescindible mencionar que varias investigaciones han enfatizado en la relevancia de Corrêa de Oliveira para la conformación de una red transnacional de las derechas católico-conservadoras. Es más, Geraldo de Proença Sigaud y Antônio de Castro Mayer junto a *Tradición, Familia y Propiedad*, encabezada por Oliveira, serían la principal fuerza de resistencia conservadora durante y después del Concilio Vaticano II (Zanotto y Bustamante, 2021; TFP, 1990). Ya en 1943, Mayer y Sigaud habían colaborado con Plinio en el libro *Em Defesa da Ação Católica*, lo que sirvió como preparativo teórico de las posturas que desarrollará la TFP brasileira y donde se esclarece que ya habían previsto la orientación que tomarían las nuevas perspectivas en la Iglesia Católica. Incluso, el mismo Marcel Lefebvre expone que la composición del *Coetus Internationalis Patrum*, organización que reunió al tradicionalismo católico para enfrentar las reformas del Concilio Vaticano II, fue alentado por el grupo de brasileños y,

especialmente, por inspiración de Plinio Corrêa de Oliveira (TFP, 1976; 1990). En la misma línea, Oliveira ya venía trabajando hace décadas para frenar la modernización de la Iglesia, desde los años treinta en la publicación de *Legionario* y, luego, durante los cuarenta en la organización *Acción Católica*, para posteriormente hacerse cargo del grupo-revista *Catolicismo*. Además, cuando llegan a Roma en 1962, a propósito del Concilio, el grupo de brasileños ya habían preparado un plan de acción e incluso la TFP contaba con dos oficinas en la “Ciudad Eterna” (TFP, 1990).

En gran medida, según los tefepistas, el carisma de Plinio fue lo que permitió conquistar continentes con sus ideas (TFP, 1990). De hecho, su influencia se arrastra hasta la actualidad, lo que se manifiesta en que las TFP sigan organizadas en varios países del este europeo, como también en Francia y Estados Unidos. De igual manera, en Chile funcionan *Acción Familia* y *Credo Chile*⁵, además de los *Heraldos del Evangelio*⁶, instituciones que continúan difundiendo las ideas y praxis plinianas. Es más, en la sección “quiénes somos” de la página web de *Credo Chile* se hace explícita la conexión: “Credo, pasado y futuro de Chile, es una iniciativa de fundadores de la Sociedad Chilena de Defensa de la Tradición,

5.- Además, encontramos los *Caballeros de la Virgen* en Colombia, *Tradición y Acción* en Perú, y distintas organizaciones homónimas en diferentes países latinoamericanos como también en otros continentes (TFP, 1990).

6.- Asociación fundada en 1999 por João Clá Dias, secretario personal de Plinio durante cuatro décadas y uno de sus principales biógrafos.

Familia y Propiedad (TFP-Fiducia)”⁷. Además, cabe enfatizar que varios de los integrantes del directorio tienen vínculos con el *Instituto Plinio Corrêa de Oliveira* de Brasil, produciendo contenido digital de manera conjunta. Por último, cabe destacar que dentro de la misma web, también se puede corroborar la constante alusión al autor paulista, destacando varios de sus fragmentos como “frases de la semana”.

Asimismo, la resonancia de los argumentos plinianos se evidencia, no sólo en *Fiducia*, sino también en la acusación realizada al gobierno democratacristiano a través de *Frei, el Kerensky chileno* (Silveira, 1968). En gran parte, una opinión que ya se venía esclareciendo en la revista, pero que se termina por transparentar. Es más, en un artículo del número de mayo-junio de 1965, Jaime Guzmán Errázuriz ya hacía referencia al resguardo frente al diálogo con doctrinas cercanas al comunismo (Guzmán, 1965), lo que puede interpretarse como una rápida incorporación de las ideas plinianas, o bien, un fortuito paralelismo con “Trasbordo ideológico y diálogo”, texto de Oliveira publicado el mismo año.

En el mismo sentido, Guzmán trae a discusión la polémica entre Corrêa de Oliveira y el movimiento polaco PAX, de cierta tendencia comunista y cristiana –combinación contradictoria para el tradicionalismo–, debido a que perciben las posiciones

7.- Como señalan en el apartado “Quiénes somos” de la página web: <https://www.credochile.cl/quienes-somos/>

progresistas como anticristianas, por lo que debían ser evitados los diálogos con estos grupos. Según la perspectiva fiduciana, estas posiciones le harían mucho daño al cristianismo, dado que provocan la trasmutación de los verdaderos principios planteados en la encíclica *Mater et Magistra*, advirtiéndole que todo lo que evada y/o cuestione los presupuestos de la Iglesia Católica, escaparía de la “Verdad” y del “orden natural”: no hay nada que cuestionar de la “doctrina” (Guzmán, 1965). Lo anterior, coincide con la propuesta de Plinio, quien expone que “[...] no hay mayor peligro, en el terreno religioso, que el relativismo. Él amenaza a todas las religiones, y contra él deben luchar tanto el genuino católico, cuanto cualquier hermano separado que profese seriamente su propia religión [...]” (Oliveira, 1985: 73). Dicha disposición, buscaría mantener el “sentido natural” de la creencia, por lo cual, cualquier deformación y/o relativización debe ser atacada y, por lo tanto, el ecumenismo exacerbado sería una dificultad para todas las creencias serias; de hecho, el autor es elocuente en recordar la importancia de la discusión y las discrepancias para no caer en un diálogo permanente que implique la disolución de las diferencias (Oliveira, 1985).

En consecuencia, de lo expuesto, corresponde destacar el apartado *ser católico es ser anti-comunista* de Javier Polanco Silva, donde señala que “[...] el marxismo [es] un mal espiritual, una doctrina ‘intrínsecamente perversa’; ante la cual, no basta enunciar

la verdad, como algunos pretenden, sino que además es necesario combatir contra ella” (Polanco, 1964:5). Esta mirada “teologizante” de la discusión política es construida por *Fiducia* a lo largo de sus distintos números, en gran parte, gracias al pensamiento pliniano entre otras matrices teóricas. Incluso, en el mismo número es posible revisar *¡Exsurge Domine!* *¿Quare Obdormis?*, donde Corrêa de Oliveira destaca la concepción militante de San Luis María para implementar el Reino de María. En otros términos, concibe su actividad como “esencialmente militante”, “[...] como una prolongación de Nuestra Señora, en lucha permanente y gigantesca con el demonio y sus secuaces [...]” (Oliveira, 1964: 6).

En este sentido, se esclarece que entre otros aspectos se esforzaron por impulsar una “romanización” de la Iglesia Católica (Zanotto, 2007), debido a que consideraron que los principios del Catolicismo estaban en decadencia, producto del ímpetu revolucionario de aquel período, lo que calificaron como una “catástrofe total” (Oliveira, 2005). Por eso, la pretensión de toda la práctica pliniana fue reavivar la “contra-revolución”,

[...] en el sentido literal de la palabra, despojado de las conexiones ilegítimas y más o menos demagógicas que a ella se juntaron en el lenguaje corriente, una ‘re-acción’. Es decir, una acción que es dirigida contra otra acción. (Oliveira, 2005: 89)

En definitiva,

el católico, no debe desfallecer en su fortaleza, aunque arrecie el combate, pues ha nacido para la lucha contra el error y el mal. El católico ha de luchar por amor a Dios y para la salvación de las almas. (Polanco, 1964: 5)

Por último, nos gustaría destacar la similitud entre la *Carta a Goulart* y la *Carta a Frei* (TFP, 1976). En la primera, el grupo señala que “al defender el derecho de propiedad los firmantes defienden algo que vale más que un patrimonio, defienden un principio de moral católica basado en dos mandamientos del Decálogo” (Fiducia, 1963:4). De manera muy similar, a propósito del debate en torno al derecho de propiedad en Chile, en la *Respetuosa interpelación a su Excelencia el Presidente de la República don Eduardo Frei Montalva* se plantea que

[...] todos los Papas (lo) señalan como uno de los fundamentos necesarios de la Civilización Cristiana, podrá ser mutilado o suprimido por cualquier ley ordinaria, transformando así a Chile sin mayores dificultades, en un Estado anticristiano socialista o comunista. (TFP, 1976: 404)

Y más adelante se agrega que “los católicos no pueden, pues, aceptar un orden de cosas en el que la propiedad privada no exista” (TFP, 1976: 405).

Como podemos constatar, casi de manera calcada, en ambos escritos se defiende la propiedad privada, a partir de los preceptos del catolicismo tradicionalista. En una línea similar, en el Manifiesto *Una fuerza nueva y victoriosa al servicio de Chile contemporáneo: La Sociedad Chilena de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad*, plantean como alternativa construir una:

[...] sociedad orgánica basada en la famosa distinción hecha por S. S. Pío XII, entre pueblo y masa, y llevada hasta sus últimas consecuencias por S. S. Juan XXIII, cuando trató *del principio de subsidiariedad en la Encíclica Mater et Magistra*⁸. (TFP, 1976: 437)

IV.- COMENTARIOS FINALES

Entonces, en este trabajo hemos expuesto algunas de las resonancias del pensamiento de Plinio Corrêa de Oliveira en Chile, a través de las publicaciones de la revista *Fiducia*. Además, pudimos esbozar que la repercusión de la obra pliniana no quedaría limitada exclusivamente al fenómeno de las derechas latinoamericanas a mediados del siglo XX, ya que todavía vemos su influencia en los movimientos llamados “Pro-Familia”, “Anti-aborto” y quienes

8.- Destacado en el original.

realizan la denominada “batalla cultural” desde las “nuevas derechas” (Molina-Johannes, 2022b). Por lo tanto, comprender estos pensamientos se vuelve urgente para posicionarnos estratégicamente dentro de esta disputa.

De manera similar, como hipótesis, sugerimos que el discurso fiduciano posibilitó la renovación de las derechas políticas chilenas en su conjunto, mediante el fomento de una “teologización de su discurso político”, lo que hemos profundizado anteriormente a través de los escritos de Jaime Guzmán en la revista (Molina-Johannes, 2022). En cualquier caso, este intelectual no es el único que profundizó en dichas conexiones. Como vimos recientemente, Javier Polanco también enfatizó en el “mal espiritual” que implicaba el marxismo, lo que también ha sido retomado por otros columnistas. En gran medida, mostrar la “perversidad intrínseca del marxismo” es una propuesta transversal a los distintos artículos de *Fiducia*.

Por otro lado, cabe destacar que se trabajó la noción de “revolución” y también la “actitud contra-revolucionaria” propuesta por Plinio Corrêa de Oliveira, como base teórica de una línea argumentativa dentro de las múltiples publicaciones de la revista. Asimismo, recalcamos la reproducción de distintos fragmentos tanto del autor paulista como de la TFP brasileira en *Fiducia*, exhibiendo la conexión directa entre ambas orgánicas, como también mostrando la “transnacionalización” del pensamiento pliniano. En otros términos, dimos cuenta de la capacidad que estos grupos

tenían en la conformación de redes transnacionales, esbozadas en los circuitos de difusión del tradicionalismo latinoamericano.

Por último, enfatizamos en que continuaremos ahondando en las problemáticas aquí expuestas, debido a la relevancia que han tomado estas posturas teóricas en algunos grupos de las “nuevas derechas” latinoamericanas, como también por el proceso de renovación que viven actualmente las derechas políticas en Chile. Junto a las matrices teóricas tratadas, encontramos aspectos comunes a las posturas de los posicionamientos de las derechas contemporáneas, denotando una peligrosa similitud con este tipo de conservadurismo. Por lo mismo, continuar escudriñando la ideología y praxis pliniana se torna relevante para desenmascarar los preceptos de algunos nuevos intelectuales de las derechas continentales (Molina-Johannes, 2022b), para anticiparse y posicionarnos en una inminente nueva radicalización de las derechas en su conjunto, precisamente, mediante un nuevo proceso de “teologización” de la discusión política.

BIBLIOGRAFÍA

Bustamante Olguín, Fabián (2020). “Sinopsis del itinerario de los ‘Caballeros católicos’ de Plinio Corrêa en Chile: Fiducia y la edificación discursiva de una utopía contrarrevolucionaria (1963-1973)”, en Zanotto, Gizele e Cowan, Benjamin A. (2020). *O pensamento de Plinio Corrêa de Oliveira e a atuação transnacional da TFP. Vol. I*. Passo Fundo: Acervus.

_____ (2013). “El integrismo católico y sus construcciones semánticas del enemigo para la justificación del golpe de Estado en Chile. El caso de las revistas Fiducia y Tizona, 1965-1973”, en *Revista de Historia y Geografía*, n° 29.

Castro, J. M. (2016). *Jaime Guzmán. Ideas y política 1946-1973. Corporativismo, gremialismo, anticomunismo*. Santiago: Centro de Estudios Bicentenario.

Corvalán Márquez, Luis (2018). *Del anticapitalismo al neoliberalismo en Chile. Izquierda, centro y derecha en la lucha entre los proyectos globales. 1950-2000*. Valparaíso: América en Movimiento.

González Navarro, L. E. (2012). “Fiducia y su cruzada en contra de la Democracia Cristiana. Chile 1962-1967”, en *Divergencia*, n° 1.

Guzmán Errázuriz, Jaime (1965). “El diálogo, la socialización y la paz utilizados como slogans de la Revolución”, en *Fiducia*, n° 17.

Jara, Gonzalo (2020). “El pensamiento político reaccionario de Jaime Guzmán y sus implicaciones en la Constitución (Partes 1 y 2)”, en *ROSA. Una revista de izquierda*: www.revistarosa.cl

Lira, Osvaldo (1960). “Revolución y Contra-revolución: En la obra se manifiesta una actitud decididamente católica”, en *Finis Terrae*, segundo trimestre.

Molina-Johannes, Javier (2022). “Por una teologización de la política: la propuesta de Jaime Guzmán Errázuriz en la revista *Fiducia* (1964-1965)”, en *Divergencia*, julio-diciembre 2022, n. 19, año 11.

_____ (2022b). “La batalla cultural: usos de Gramsci por las derechas latinoamericanas contemporáneas”, en Ortega, Jaime (ed.) *El Ejercicio del pensar. Boletín del Grupo de Trabajo: Herencias y perspectivas del marxismo*, n. 35. Bs. Aires: CLACSO.

Oliveira, Plinio Corrêa de (2005) [1959]. *Revolución y Contra-Revolución*. Lima: Tradición y Acción.

_____ (1985) [1965]. *Trasbordo ideológico inadvertido y diálogo: 1965-1985*. Santiago de Chile: Corporación Cultural Santa Fe.

_____ (1964). “!Exsurge Domine! ¿Quare Obdormis?”, en *Fiducia*, año II, n. 8, mayo 1964.

_____ (1960). *Reforma Agrária. Questão de Consciência*. Sao Paulo: Vera Cruz.

_____ (1993). *Nobleza y élites tradicionales análogas en las alocuciones de Pío XII al Patriciado y a la Nobleza romana*. Santiago: Apóstol Santiago.

Fernández, Joaquín y Rumié, Sebastián (2020). “Las transformaciones de la derecha chilena: desafíos, adaptaciones y renovaciones (1932-2010)”, en Alenda, Stéphanie (ed.) *Anatomía de la derecha chilena: Estado, mercado y valores en tiempos de cambio*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.

Fiducia (1962). “La respuesta de nuestra generación”, en *Fiducia*, septiembre 1962.

Fiducia (1963). “El socialismo, la Reforma Agraria y un libro”, en *Fiducia*, octubre 1963.

Power, Margaret (2010). “Transnational, Conservative, Catholic, and Anti-Communist: Tradition, Family, and Property (TFP)” en Durham, M. y Power, M. (eds.) *New Perspectives on the Transnational Right*. New York: Palgrave Macmillan.

Polanco Silva, Javier (1964). “A propósito del Movimiento Católico Allendista” en *Fiducia*, año 2, n. 6, marzo 1964.

Ruderer, Stephen (2012). “Cruzada contra el comunismo. Tradición, Familia y Propiedad (TFP) en Chile y Argentina”, en *Sociedad y Religión*, n° 38.

Scricia, Elena (2017). “Cercanos pero separados. Dos propuestas católicas contrarrevolucionarias en los años sesenta”, en *Nuevo mundo, mundos nuevos*. doi:10.4000/nuevomundo.70570

Silveira, Fabio Vidigal Xavier Da. (1968). *Frei, el Kerensky chileno*. Bs Aires: Cruzada.

TFP [Tradición, Familia y Propiedad] (1990). *Un ideal, un lema, una gesta. La Cruzada del Siglo XX*. Sao Paulo: Comisión de Estudios TFP's.

_____ (1976). *La TFP proclama la verdad entera: la Iglesia del silencio en Chile*. Santiago: Sociedad Chilena de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad.

Valdivia Ortiz de Zárate, Verónica (2016). *Nacionales y gremialistas: el parto de la nueva derecha política chilena, 1964-1973*. Santiago: LOM Ediciones.

Zanotto, Gizele y Bustamante, Fabián (2021). “A transnacionalização do integrismo tefepista e a atuação dos membros de Fiducia no Chile (1967-1973)”, en *Revista Territórios & Fronteiras*, n° 14.

Zanotto, Gizele (2007). *Tradição, família e propriedade (TFP): as idiosincrasias de um movimento católico (1960-1995)*. Florianópolis: Tesis de Posgrado en Historia de la Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

ANTICOMUNISMO: LA CONSTRUCCIÓN IDEOLÓGICA DE LA DERECHA POLÍTICA 1936-1948

NADIA ROJO LIBUY¹

I

La incorporación de los grupos mesocráticos y populares al escenario político en el proceso de disputa por el poder en la primera mitad del siglo XX, generó dinámicas que fueron configurando el escenario político permitiendo, en alguna medida, que el Estado conformara una institucionalidad y una estructura jurídica, política, social, en la cual estos grupos pudieran tener cabida. La crisis económica de 1929 y el surgimiento de nuevos actores sociales tuvieron como consecuencia la readecuación

1.- Profesora de Historia por la Universidad de Valparaíso y Doctorando por la UN-SAM-PIDE

del régimen partidista. (Rubio, 2010). La derecha política representada en la Alianza Liberal-Conservador, conformada a partir de la segunda mitad de la década de 1930, perduró como modelo principal de acción de la derecha tradicional, hasta su escisión en 1965. (Fernández, 1950).

En este nuevo orden, los Partidos que tradicionalmente fueron identificados con la élite, a saber, el Partido Liberal y el Partido Conservador, tuvieron que enfrentarse a esta situación donde las nuevas fuerzas políticas disputaban el poder del Estado, desafiaban el orden establecido, y cuestionaban la autoridad tradicional. La legitimidad política de esta élite oligárquica que históricamente había controlado el Estado, las riquezas de la nación y constaba con un poder social incuestionable, poder que le había permitido enriquecerse sin tener la menor intención de desarrollar procesos modernizadores de inclusión social a través del Estado comenzaba a ser cuestionada por los nuevos sujetos sociales.

Este orden, se explicaba también por la nueva conformación del sistema de partidos políticos que incorporaban a nuevos actores. Por un lado, la izquierda, representada en el Partido Comunista (1912) y el Partido Socialista (1933), por el otro la derecha organizada en el partido Liberal y Conservador.

La derecha política asomaba así enfrentándose a este nuevo periodo político con varios elementos en común, uno de ellos

era el “anticomunismo”, visión que ha definido políticamente a la derecha en todas sus tendencias. Dicha característica, en alguna medida les proporcionó cierta identidad política y un objetivo en común. No obstante, esta unidad no debe opacar las profundas diferencias que llevan a considerarla como un grupo complejo y de características diversas. (Rubio, 2010: 120).

II

La oligarquía y su representación en los partidos Liberal y Conservador planteaban como momento de crisis el periodo que se abría a partir de 1925, diagnóstico crítico, sin embargo, estos acontecimientos que vivía el país eran pensados de manera distinta para los integrantes de estas colectividades. (Correa, et al, 2010: 115-117).

Para el presidente del partido conservador², “existía una política, económica y moral, la cual provenía en palabras de Ortega y Gasset [...] en el advenimiento de las masas al pleno poderío social [...] (y) [...] la hiperdemocracia” (Rodríguez de la Sota, 1932: 5). Proceso que tendría su origen en dos falsos

2.- *Crisis Política, Económica y Moral*. Discurso pronunciado por el Presidente del Partido Conservador, don Héctor Rodríguez de la Sotta, al inaugurar la Convención que celebró el Partido en Santiago, durante los días 24 y 25 de septiembre de 1932.

postulados de la Revolución Francesa: la libertad absoluta, sin freno alguno en el orden moral; y la igualdad, también absoluta, de los hombres, para influir en el gobierno de los pueblos, por medio del sufragio universal. Todo esto dio paso “a todas las rebeldías y a todas las demagogias, se fueron perdiendo los viejos valores espirituales, y empezaron a mirar con desdén los rígidos conceptos de orden, de jerarquía y de disciplina” (1932: 5). De esta manera el liberalismo engendró el “desorden, y la democracia la mediocridad; y este es el mal que sufre el mundo: un inmenso desorden, frente a la incapacidad de las mediocridades” (1932: 5). Dichos argumentos los expresaba Héctor Rodríguez de la Sotta, en 1932, candidato presidencial del partido Conservador, lo que permite visualizar el horizonte ideológico en el cual se representaba dicha agrupación.

Dentro de la construcción ideológica de la derecha Conservadora, existía una fuerte influencia de la Iglesia Católica y su ideario, en este sentido para ellos un tema esencial para resolver el problema de los conflictos sociales era practicar la caridad cristiana. Al mismo tiempo sostenían la existencia de un orden natural anterior al Estado, donde la existencia de ricos y pobres era algo inevitable. En este sentido:

La apelación a un orden natural, como argumento para oponerse a transformaciones sociales de signo revolucionario o reformista, se constituyó en un recurso

ideológico fundamental que la derecha chilena utilizó constantemente durante el siglo XX, para responder al desafío de otros sectores políticos que la amenazaron. (Rubio, 2010: 117)

Para resolver la crisis económica,

[...] Rodríguez de la Sotta [...] propuso “un justo término medio entre el socialismo y el individualismo integral” consistente en mantener el sistema capitalista, “corrigiendo sus defectos, mediante una intervención moderada y sumamente prudente del Estado”, la cual “debe tener por objeto salvaguardar los derechos del trabajo hasta donde sea económicamente posible, y permitiendo el progreso de las empresas y la formación de nuevos capitales. (Correa et al, 2001: 116)

Dentro de la Oligarquía se encontraban también los Liberales, ellos sostenían un diagnóstico de crisis nacional que, en palabras de Ladislao Errázuriz, presidente del partido, señalaba:

[...]que las circunstancias nacionales exigen en la actualidad es, no precisamente una marcha violenta hacia lo desconocido, sino una corrección racional de lo existente... Oponernos enérgicamente y en todo momento a la expansión creciente entre nosotros de las doctrinas intervencionistas y

socialistas o comunistas...Está en la naturaleza de las cosas que las actuaciones intervencionistas no conduzcan a otro resultado que el de despejar la ruta por donde avanza el socialismo hacia la implantación de sus sueño quiméricos; y esta de igual modo en la naturaleza de las cosas que el socialismo sentimentalmente deseoso, sin embargo, del máximo bien social, no conduzca a otros resultados que el de desvalorizar al individuo, despojándolo de toda posibilidad de iniciativas y oprimiéndoles y esclavizándolo sin miramientos y el de desvalorizar así, en consecuencia al cuerpo social entero, cuyas energías y capacidades de los individuos que lo constituyen [...]. (Errázuriz, L., 1934: 4-6)

Así, para los liberales se trataba de recuperar el sistema político ya existente. También se oponían al intervencionismo doctrinario de los partidos marxistas en pos del individualismo, y por tanto rechazaban igualmente el intervencionismo estatal en el plano económico. La expresión pública de dichas ideas era la lucha que plantearon contra el “comunismo” por todo lo que representaba, y en especial al Partido Comunista, por ser expresión de aquello. En este sentido, la reconfiguración política que se había generado durante la década de 1930 se vio por parte de los partidos tradicionales de derecha como expresión del caos político que la izquierda orquestaba. Sucesos como la Republica Socialista³, el

3.- El 4 de junio de 1932 un movimiento cívico militar donde convergían jóvenes

levantamiento de Ránquil⁴, entre otros hechos, eran vistos como amenazas reales al orden establecido.

A propósito, de los acontecimientos desarrollados en Ránquil, los liberales realizaron un llamado al Partido Radical para la conservación de la estructura social y política del país:

A mí me parece que ha llegado la hora que se diga con ruda franqueza, decía el diputado Moore, con esa franqueza que tienen los hombres honrados, los que lealmente anhelamos el mantenimiento de la República, que en este recinto hay una vigorosa mayoría dispuesta a luchar bravamente, unida en el propósito común de perseverar en la preocupación fundamental de defender las instituciones republicanas que se sienten amagadas. Los elementos disolventes no son mayorías, ni serán capaces de realizar sus intenciones malvadas. No son muchos; son ocho a diez y los asila este Congreso, pero ellos no podrán jamás imponer su voluntad. (Donoso, 1954: 93)

socialistas liderados por el abogado masón Eugenio Matte Hurtado, militares adeptos al coronel Marmaduke Grove y partidarios del ex presidente Carlos Ibáñez del Campo, aglutinados en torno de la figura de Carlos Dávila, se atrincheraron en la base de la Fuerza Área de El Bosque y exigieron con éxito la renuncia del presidente Juan Esteban Montero. Ver <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-3538.html>

4.- La Masacre o Levantamiento de Ránquil se produjo en junio y julio de 1934, cuando grupos de campesinos e indígenas mapuches de la Provincia de Malleco, Chile, se sublevaron en contra de los abusos de los patrones, provocando una revuelta de proporciones insospechadas. Ver Leiva, Sebastián, *“El partido comunista de Chile y el levantamiento de Ránquil”* Cyber Humanitatis N°28, primavera 2003, http://web.uchile.cl/vignette/cyberhumanitatis/CDA/texto_simple2/0,1255,SCID%253D6781%2526I-SID%253D374,00.html

Este llamado movió al Comité Liberal a presentar el siguiente voto:

La Cámara de Diputados, en presencia de los últimos acontecimientos, acuerda condenar la propagación de ideas disolventes y los esfuerzos tendientes a derribar el régimen republicano. Reafirma igualmente el deber inherente a los Poderes Públicos de defender la Republica y sus instituciones. (Donoso,1954: 193)

Al mismo tiempo, los partidos de derecha veían con honda preocupación la conformación de un conglomerado político que tuviera entre sus filas al Partido Comunista. En 1936 el diario *La Unión*, denuncia sobre un plan comunista en Chile. Esta acusación fue presentada al embajador de Chile en Londres don Agustín Edwards. En la documentación presentada por el embajador a la Cancillería, se denunciaba la organización denominada *Komintern*, la cual había logrado formar estructuras en América Latina para expandir el comunismo. Todo esto liderado por Moscú.

Denunciaba además el Congreso celebrado en 1935 donde asistieron delegaciones de todos los países de América, incluso hubo una delegación chilena, liderada por Borches (*La Unión*, 23 de mayo de 1936). El embajador declaraba que:

Moscú creó un vasto sistema de organizaciones comunistas para llegar a implantar el régimen soviético en la América

Latina. La dirección de este movimiento se encuentra en la Secretaría para la América Latina que funciona como parte del Komintern [...] Estamos al frente de una vasta y criminal empresa [...] los fines y los medios de esta empresa son los preconizados por el programa oficial del Komintern: “Derrocar por la violencia el orden tradicional establecido”. (*La Unión*, 23 de mayo de 1936).

En este sentido, la derecha representada en liberales y conservadores, rechazaba la incorporación del Partido Comunista al sistema político a través del Frente Popular. En función de esto, la derecha intentará desarrollar argumentos jurídicos, políticos, que permitan mantener al margen la influencia del Partido Comunista en las distintas esferas de la sociedad.

A propósito de lo anterior, se solicitará discutir en el Senado, las circunstancias en las cuales se llevaron a cabo detenciones y relegaciones de ciudadanos. Esto ocurría en marzo de 1936, donde se detuvo a 83 personas, relegando a algunos bajo el argumento de la defensa del régimen constitucional.

Hecho que fue comentado en el diario *La Unión*, donde toma la palabra el senador Lira Infante, refiriéndose a las detenciones, el cual se había informado por el:

[...] ministro del Interior quien le declaró que esa información era errada, pues desde hace 4 días, el señor

Ministro no ha firmado ninguna orden de detención y las últimas decretadas, lo fueron en virtud de antecedentes graves que las hacían necesarias. Arguyó el señor Ministro que el Gobierno estaba en conocimiento de que se desarrollaba actualmente un movimiento subversivo, de índole netamente comunista, que pretende cambiar el orden establecido por medios revolucionarios. (*La Unión*, 26 de mayo de 1936)

Argumentos que justificaban el actuar del gobierno, para declarar ilegal el actuar de un partido político, que quiere cambiar el orden establecido por medios revolucionarios. Mirada que para la derecha política generaba “indisciplina social” (*La Unión*, 26 de mayo de 1936), que era causada por la acción de “fuerzas destructoras”, representadas por los comunistas locales.

En el diario *La Unión*, al respecto se declaraba:

En tres órdenes diferentes actúan estas fuerzas: en el orden político, en el orden económico y en el orden social [...]. La disciplina en la sociedad es una especie de equilibrio entre los impulsos instintivos y las necesidades sociales [...]. Esa disciplina se obtiene por medio de rigurosas sanciones; pero esas leyes para que tengan fuerzas es necesario escribirlas no solo en los códigos, sino que es necesario incrustarlas en las almas. Cuando reina la disciplina podemos decir que el alma de los pueblos se equilibra. Cuando ella desaparece viene la barbarie.

[...] Y esa indisciplina, ese desorden, ese espíritu de rebelión va acompañado de síntomas de disolución moral, se odia todo deber; disminuye el prestigio de las leyes y los gobiernos; odio a toda superioridad, los mismo a la superioridad de la fortuna que a la de la inteligencia; desdén por las antiguas ideas, progreso de doctrinas extremistas que predicán la destrucción del orden establecido; sustitución de todas las antiguas formas de gobierno por los poderes colectivos autocráticos [...] Estos síntomas, especialmente el odio al deber y el desprecio a las leyes, son como el jugo venenoso que alimenta el espíritu revolucionarios que siempre va acompañado de la violencia y el odio [...] Una de sus características es la incapacidad de adaptación al orden de cosas establecido. [...] odia por sistema toda organización.

[...] En apariencia son refractarios a la obediencia, pero en la realidad tienen la necesidad de ser dirigidos y se someten fácilmente a la voluntad caprichosa de sus jefes, de sus líderes. ¿No vemos como diversos países, aun entre nosotros, los más avanzados aceptan respetuosos y con sumisión corderil las órdenes del gran pontífice que reina en Moscú? (*La Unión*, 22 de mayo de 1936)

Ante este clima socio-político, que se desplegaba, una de las medidas que se solicitaron para restringir la amenaza comunista, fue la petición por parte del Partido Conservador de limitar las libertades públicas, “fue el decreto dictado el 19 de junio que

reglamentaba las reuniones públicas, y que dio origen a una vigorosa oposición de los partidos populares en la Cámara”. (Donoso, 1954: 194).

Para la derecha política, el país vivía momentos de dificultad. Una de las expresiones de aquello fue la elección del senador José Manuel Ríos Arias (Liberal) por las provincias de Atacama y Coquimbo, vacante por el fallecimiento de Nicolás Marambio Montt (Radical), que en palabras de Ricardo Donoso se “jugaron factores sociales, políticos y psicológicos que se disputaban con encarnizamiento las simpatías populares y la supremacía y que estuvo tenida de la exaltación característica de esos días”. (Donoso, 1954: 195).

Para la elección del senador vacante, se enfrentaron José Manuel Ríos Arias, diputado liberal por Valparaíso y Quillota, candidato del gobierno, y Gabriel González Videla, radical, diputado por La Serena. Esta era la segunda votación, en la que la disputa era vista con un carácter de elección presidencial de dos bandos: la Derecha y el conglomerado Frente Popular. La primera había sido la elección senatorial en Cautín y Bio-Bio.

Las derechas planteaban una campaña en la que el “orden” y el “respeto por las instituciones”, fuera un factor determinante, ya que consideraban que serían seriamente amenazadas si triunfaba el candidato del Frente Popular. La derecha no deseaba cambios violentos ni modificar las instituciones, sino establecer un Gobier-

no más comprensivo de las necesidades del país, que aliviara la angustiosa situación en que vivía el pueblo. (Donoso, 1954: 195).

Ricardo Donoso nos describía la situación:

[...] en vísperas de las elecciones la derecha lanzaba un manifiesto donde señalaban: Un consorcio formado por comunistas vendidos a Moscú, por degenerados físicos y mentales, por oligarcas enriquecidos que desprecian al pueblo y por políticos desplazados y corrompidos, ha alzado la candidatura González Videla. Todo lo más sucio, todo lo más oscuro que anida en su fondo el alma humana lo revuelven y levantan hasta transformar a los individuos en fieras ciegas de egoísmo, de apetitos desenfrenados y de rencores incomprensibles. (Donoso, 1954: 196)

El triunfo correspondió al candidato de las derechas. A pesar del triunfo, ellos consideraban que el momento que estaba viviendo el país con la incorporación del Partido Comunista al Frente Popular era una amenaza al orden y las instituciones ya establecidas, y significaba que debían luchar contra ello. En dicho clima político, frente a cualquier acontecimiento que consideraban amenazantes, se solicitaba al Congreso Nacional el otorgamiento de facultades al ejecutivo para reprimir o declarar Estado de Sitio.

En una carta enviada al Congreso por el Presidente de la República y el Ministro del Interior, se plantea la necesidad de legislar en

favor de los proyectos sobre Seguridad Interior del Estado. Para el Ejecutivo era una preocupación dictar leyes para resguardar el orden y la integridad política y social. Asimismo “aludían a la necesidad de reprimir la actividad del Partido Comunista, armando al Ejecutivo de los medios necesarios para hacerlo.” (Donoso, 1954: 198).

Conjuntamente, describían, como el nazismo se originaba como reacción para luchar contra el comunismo; y que la libertad de prensa también era una amenaza para la República por su carácter sedicioso. “No habrá jamás República, consignaba el documento; será imposible defenderla y salvarla, si no se arbitran medidas eficaces y rápidas de seguridad para contener los desbordes delictuosos de la prensa.” (Donoso, 1954: 198).

Y por último en la carta, se sostenía la necesidad de declarar al comunismo y sus doctrinas fuera de la ley y declaraba que el Ministro del Interior pondría diversas indicaciones al tratarse el proyecto en la Comisión de Legislación y Justicia. (Donoso, 1954).

En sesión de 14 de diciembre se incito la discusión del proyecto' de seguridad interior del Estado, distribuido en 22 artículos. Por el primero se sancionaba con reclusión, relegación o extrañamiento y multas de 500 a 5,000 pesos a los que de palabra o por escrito indujeran a la indisciplina a las fuerzas armadas, incitaran a la subversión o alzamiento contra el Gobierno, propagaran o fomentaran por medio de la violencia la destrucción de la organización jurídica de

la nación, se asociaran con el mismo objeto, o mantuvieran relaciones con personas o asociaciones extranjeras tendientes al mismo fin, propagaran de palabra o por escrito noticias destinadas a alterar el orden, el régimen monetario o la estabilidad de los valores.

Por el artículo segundo se sancionaba a los que cometieran los delitos de calumnia, injuria o desacato contra el Presidente de la República, los Ministros de Estado, Intendentes y Gobernadores, a los que incitaran a destruir las instalaciones de los servicios públicos; a los que fabricaran, importaran o distribuyeran clandestinamente armas, municiones y explosivos; a los que promovieran o estimularan huelgas. Por el siguiente se prohibía la existencia y organización de partidos que pretendieran implantar por la violencia cualquier ideología política contraria al régimen establecido y por el cuarto el uso de emblemas, banderas y uniformes de carácter disolvente o revolucionario.

El artículo quinto prohibía la circulación de manifiestos, carteles, folletos o impresos atentatorios contra el orden público y la seguridad interior o exterior del Estado; el siguiente prohibía el nombramiento para funciones públicas de personas afiliadas a instituciones que tendieran a subvertir el orden público por medio de la violencia y el octavo establecía un procedimiento sumarísimo para reprimir los delitos a que se refería la ley que se hicieran por medio de la imprenta. Los artículos siguientes se referían a la situación de los extranjeros que profesaran las doctrinas

a que aludía el artículo 49 y los finales al procedimiento a seguirse. (Donoso, 1954: 199)

La ley fue promulgada inmediatamente, el 12 de febrero de 1937, con el número 6026. En este ambiente se desarrollaron las elecciones parlamentarias de 1937, donde el Partido Comunista se presentó como Partido Nacional Democrático, nombre que recibió hasta la 1938.

Ya para las elecciones presidenciales de 1938, El Frente Popular –combinación de radicales, socialistas y comunistas- llevaba a su candidato Pedro Aguirre Cerda, frente a Gustavo Ross, en nombre del Partido Conservador y el Liberal, que presentó un proyecto de modernización conservadora, y Carlos Ibáñez del Campo apoyado por la Alianza Popular Liberadora, agrupación formada principalmente por el Movimiento Nacionalsocialista y la Unión Socialista. Sin embargo, ocurre un hecho político: la matanza de la Caja de Seguro Obrero, esto generó el otorgamiento de facultades extraordinarias al Ejecutivo y declaración de Estado de Sitio. Esto provocó el descarte de la candidatura de Carlos Ibáñez que estaba apoyada por los nacistas. Dicha contienda política termina con el triunfo del representante del Frente Popular, Pedro Aguirre Cerda. La derecha trató de desconocer el triunfo, pero esto no prosperó.

El triunfo del Frente Popular, inició un nuevo ciclo en el que el centro político y sus aliados de izquierda instauraron, aparte

de un nuevo esquema económico, la ampliación de las garantías sociales y de la democracia política. (Rubio, 2010).

Desde 1938 hasta 1958, la derecha fue derrotada sucesivamente en las elecciones presidenciales, no obstante, su representación en el Parlamento no diezmó, producto de su base electoral campesina, lo que generó cierto control político en relación al proceso de reformas que en alguna medida el Frente Popular planteaba realizar.

Asimismo, la derecha durante este periodo, fue capaz de adecuarse y negociar con sectores del Partido Radical, lo que permitió que una parte de la derecha pudiera apoyar en el año 1942 al candidato radical Juan Antonio Ríos, lo que le generó la posibilidad de no mantenerse aislada durante este periodo, participando ministerialmente en el gobierno de González Videla, y también manteniendo cuotas de poder en la burocracia estatal, especialmente en la Corporación de Fomento de la Producción.

Para la derecha política, el problema fundamental era la participación del Partido Comunista en la coalición del Frente Popular, participación que era considerada un peligro fundamental para la nación. La derecha utilizará todos los recursos posibles para lograr remover al comunismo del país.

Si bien el gobierno de Arturo Alessandri, era declaradamente de derecha, existía una estructura política que permitía, por un lado, otorgar facultades al Ejecutivo para formular y llevar a cabo por parte del Congreso leyes que atentaran contra las libertades públicas, y por

el otro existían grupos socio-políticos y culturales que planteaban la necesidad de construir sociedades donde doctrinas políticas como el comunismo no tuvieran cabida.

En este sentido durante el periodo 1938-1948, se dieron las condiciones políticas, sociales y culturales, para desarrollar lo que en 1948 se conoció como la Ley de Defensa Permanente de la Democracia, cuyo objetivo principal era la proscripción del Partido Comunista de Chile. Y se podría decir que tal ley tendría su antecedente previo el en proyecto de ley presentado por el Diputado del Partido Conservador Sergio Fernández Larraín en el año 1941.⁵

5.- Sergio Fernández Larraín, *¡¡TRAICION!! PROYECTO DE LEY DE REPRESION DEL COMUNISMO, SANTIAGO 1941*, Texto e informe de la Comisión de Legislación y Justicia de la Cámara de Diputados. En dicho discurso Larraín señalaba “Al amparo de las libertades que asegura nuestra Constitución Política, a través de los últimos 25 años, lentamente las ideas comunistas, se han ido infiltrado en parte de la masa obrera del país mediante una hábil propaganda, cuya estrategia, ya bien conocida por su aplicación en otras naciones, consiste, en despertar entre las clases trabajadas todos los bajos apetitos y sentimientos de odio que existen siempre latentes en el ser humano, y en fomentar su desarrollo hasta que estallen por medio de la violencia en todas sus formas, para desquiciar, de tal modo, el régimen social existente y facilitar la instauración de la dictadura del proletariado. Esta propaganda se hace siempre de acuerdo con las condiciones sociales, económicas, políticas, de cultura, de progreso y de libertad que existen en cada nación, a fin de mimetizarse con el ambiente y proteger las actividades demoledoras dándoles una forma externa que permita ampararlas con las disposiciones constitucionales que garantizan las libertades públicas.

De este modo se hace difícil para los poderes del Estado toda discriminación doctrinaria que sirva para extirpar la actividad sediciosa encubierta bajo una máscara de legalidad. En el estudio particular de las disposiciones de este proyecto la comisión ha procurado que las sanciones consultadas para la represión de la propaganda comunista comprendan única y exclusivamente estas doctrinas, sin que puedan aplicarse a ideologías semejantes en principio, pero que se sujetan en su expansión a los preceptos fundamentales de nuestra democracia, es decir, que pretenden llegar a imperar por los medios legales sin propiciar la violencia revolucionaria.” (proyecto del 12 de julio de 1940: 7 – 8).

El diputado Fernández encarnó todos los temores y odios que pudo haber tenido la derecha política sobre el comunismo y los comunistas, por un lado, y el por el otro, la crítica en la cual se otorgaban todas las facultades dentro de un sistema como el democrático-liberal para otorgar a grupos políticos, como los comunistas, ser parte del sistema político chileno y poder disputar el poder del Estado. Es decir, la posibilidad que una ideología foránea pudiera instalarse en la República y sustituirla por la “Dictadura del Proletariado” a través del Frente Popular.

En este ambiente, el Diputado Fernández denunciaba al comunismo, el cual propugna el derrumbamiento violento del régimen existente mediante la “Dictadura del Proletariado” y también al Partido Comunista de Chile, el cual propicia el derrumbamiento violento del régimen existente: ejército, policía, etc.⁶ El diputado era la expresión pública del pensar de los Partidos Liberal y Conservador.

En la Convención General del Partido Conservador, realizada en 1941⁷, Fernando Aldunate Errázuriz, Presidente del Partido, en su discurso inaugural, declaraba,

Estos sanos principios democráticos, que contribuyeron en el siglo pasado y a principios del presente a la formación

6.- Discurso pronunciado en la Cámara de Diputados en la sesión del día 2 de Julio de 1940.

7.- Convención General Del Partido Conservador, Celebrada en Valparaíso los días 6, 7 y 8 de diciembre de 1941, en: <https://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-10039.html>

y al desarrollo de nuestro país y que también llevaron a otras naciones a un alto grado de cultura y bienestar, comenzaron a deformarse y a desnaturalizarse cuando los agitadores -iniciaron su obra de difusión entre las masas populares de las doctrinas marxistas y materialistas, que descristianizaron las conciencias, infundieron falsos conceptos sobre los problemas económicos y sociales y crearon en ellas sentimientos de odios y lucha de clases. Desaparecieron los gobernantes de viejo cuño adornados de nobles atributos y surgió en la escena política el demagogo, el agitador marxista, el político profesional, que halaga a las masas y llega a los parlamentos y a los gobiernos a realizar una obra de destrucción de la civilización que el mundo había alcanzado a la sombra del cristianismo. El gran Pontífice León XIII, con maravillosa visión y clarividencia, iluminó la conciencia del mundo con sabias enseñanzas, en que previó los efectos destructores de esas doctrinas y aconsejó la manera de combatirlas. (Convención General Del Partido Conservador: 38)⁸

8.- Agregan además en la convención: “Los resultados de estos gobiernos de influencia socialista, comunistas o de frentes populares, como se les ha llamado en la nuestra y en otras naciones, son siempre los mismos. La democracia pierde su sentido cristiano y se entrega de lleno al socialismo. Llega un momento en que el desorden, la miseria y el desconcierto se extiende a todas las actividades; la desconfianza retrae los capitales, la pobreza se hace general y la producción decae hasta el punto de no ser suficiente para satisfacer las necesidades más primordiales de la población. Y entonces esos países se ven abocados a revoluciones sangrientas como en España, a perder su nacionalidad y ser sometidos a una dominación extranjera como ocurrió en Francia, o bien, a entregarse a dictaduras o gobiernos totalitarios que imponen, como reacción al libertinaje y desorden de los gobiernos marxistas, sus procedimientos autoritarios de represión, la pérdida de

También en la Convención del Partido Liberal celebrada en 1939⁹, el partido declaraba en la misma línea, su cruzada contra el comunismo:

el Partido Liberal, en defensa de principios fundamentales, propicia la unión de todas las fuerzas sociales y políticas de orden del país, para defender el régimen democrático, conteniendo el avance del marxismo y de organizaciones revolucionarias, y, para realizar, por encima de combinaciones políticas imperantes, una obra constructiva y de solidaridad social. (Convención del Partido Liberal, discusión, 1939: 388)

En las elecciones presidenciales de 1942, si bien la derecha experimentó una división en relación al candidato presidencial, esto no significó una ruptura significativa. Aún tenían en común su marcado anticomunismo, el cual traspasó el espacio “natural” de la derecha política, y se convirtió en un elemento aglutinador.

En la Convención Nacional del Partido Conservador celebrada los días 27, 28 y 29 de junio de 1947, se hablaba de un movimiento

las libertades y la absorción de la personalidad humana. [...] Destruída en los hombres la disciplina y los hábitos del trabajo duro y honrado, se hace necesario el látigo del dictador, para que vuelva a ellos el convencimiento de que cada cual debe labrarse su porvenir con su propio esfuerzo y abandonar el funesto ideal de vivir a costa ajena. Este inevitable proceso no es para nadie una novedad. Lo ha conocido la historia en infinitud de casos”. (Convención General Del Partido Conservador: 38)

9.- Convención Del Partido Liberal Celebrada en la ciudad de Santiago, los días 6,7 Y 8 de octubre de 1939, Santiago 1942.

anticomunista que se vigorizaba cada vez más. En su discurso inaugural realizado por el Presidente del Partido, el senador Horacio Walker Larraín señalaba:

[...] ante el movimiento anticomunista que se está robusteciendo poderosamente en el país, no necesitamos los conservadores señalar nuestra ubicación. Fuimos los iniciadores de la legislación destinada a defender las instituciones democráticas del Estado, y nuestra doctrina rechaza toda forma de totalitarismo y de esclavitud de la personalidad humana [...] Seremos, pues, inflexiblemente consecuentes con estas convicciones; y, como lo he dicho otras veces, para combatir el comunismo, no bastan las negaciones: es preciso oponerle, como una afirmación de cada día, la única solución capaz de batirse con él y de vencerlo: la doctrina social cristiana. (Walker 1947: 34)

En la misma Convención se plantea un voto de solicitud al gobierno que defina su posición sobre el comunismo, e insta para que trabaje en estrecha colaboración con las naciones que ya fijaron sus posiciones contrarias a él.¹⁰

10.- "Dentro del actual momento político, considera el Partido Conservador que el problema fundamental que afronta la civilización cristiana, es la lucha contra el comunismo internacional que, desde su centro de actividades en Moscú, mantiene, por medio de la fuerza, el crimen, la violencia y la más despiadada dictadura, en la esclavitud y en la miseria a millones de seres humanos, en el más extenso y rico territorio; que, usando de los mismos procedimientos de los regímenes dictatoriales derrotados en la última guerra extienden su dominio a los países vecinos, y que, por medio de agentes destacados

Este voto contra el comunismo, aprobado en la Convención, era descrito en la Editorial del *El Diario Ilustrado* el 1 de julio de 1947:

El voto político aprobado en la Convención del Partido Conservador, que considera la lucha contra el comunismo el problema fundamental de la civilización cristiana [...] El Partido Conservador estimó deber inseparable de sus preferentes preocupaciones, acentuar la posición anticomunista, ya definida en su programa orgánico y que le ordena su obediencia a los principios de la Iglesia y a las Encíclicas que inspiran su doctrina social cristiana [...] La lucha contra el comunismo no reconoce fronteras, al igual que el desarrollo de esta ideología, tampoco se detiene ante ninguna frontera.

en todas las naciones, actúa artera y traicioneramente para destruir todo sentimiento de espiritualidad y nobleza en el alma de los ciudadanos y anular las posibilidades económicas que pudieran en cada país llegar a otorgar una mejoría en las condiciones de vida de sus habitantes, a fin de conseguir, en la miseria, el desorden y el caos, imponer su dominación total.

Frente a este trascendental problema, la Convención del Partido Conservador estima que, en el orden internacional, debe el Gobierno actuar en estrecha colaboración con las naciones que ya han fijado claramente su posición anticomunista y, en el orden interno, buscar la unión de todas las fuerzas que comprendan el peligro del comunismo, a fin de fijar con ellas un plan mínimo de acción que permita detener la influencia de esta secta internacional, poner fin al desorden económico, sanear las finanzas de la nación y obtener así los recursos que el país necesita para elevar su producción y levantar, por este medio, —único posible—, el nivel de vida de todas las clases sociales.— (Fdos.) : Fernando Aldunate.—Joaquín Prieto C. —Carmen Olivares de Rodríguez.—Sergio Fernández L.—José Bernardo Lira Artigas.—Francisco Maldonado.—Francisco Bulnes Sanfuentes.—Héctor Correa Letelier,—Enrique Piedrabuena R. Este voto fue patrocinado y explicado por el Senador D. Fernando Aldunate Errázuriz. (Convención Partido Conservador, 1942: 87).

Los países internamente podrán combatirlo y en algunos casos con cierta eficacia. Pero en ningún instante podrán eliminarlo total mente, ni conseguir detener su desenvolvimiento, si no existe una formal y estrecha colaboración entre los pueblos interesados en defender sus instituciones de esta amenaza, y en impedir que sean sojuzgadas y sometidas a una dictadura degradante para el ser humano, a una cruel y despiadada esclavitud. (*El Diario Ilustrado*, 1 de julio de 1947)

Sin embargo, y producto de varias discrepancias, el Partido se divide entre social cristianos y tradicionalistas. Para Sergio Fernández en *Aspectos de la División del Partido Conservador* (1950), los escollos que generaron esta división fueron: el comunismo, es decir, el distinto modo de afrontar la lucha anticomunista. Para la Juventud Conservadora era imperioso luchar contra el comunismo a través de la implantación del social-cristianismo, pero no estaba de acuerdo con la persecución política. En medida contraria el Partido Conservador apoyaba esta postura.¹¹

Para el año 1948 la postura de los conservadores en relación al comunismo se había endurecido. En un intercambio epistolar

11.- ¿Qué alcance tiene esta declaración? —nos dice Fernández- ¿Cuál es su significado en la práctica?, ¿Cómo podría operar trasladada a la realidad nacional? Leyendo desaprensivamente no es sencillo descubrir lo que esconde esa bellísima declaración, ni es fácil dar con la omisión que hay allí. Sin embargo, el Comunismo criollo captó en el acto las ventajas que ofrecía esa posición y por eso se adelantó a publicar y a analizar extensamente este Manifiesto, en el diario *El Siglo* llamándolo "documento notable" (*El Siglo*, ediciones del 19, 25 y 31 de Julio de 1947).

entre Sergio Fernández Larraín, Carlos Domínguez Casanueva, mostraba la postura argumental y jurídica por donde debía ir la discusión en torno a la proscripción del Partido Comunista. En este intercambio Carlos Domínguez Casanueva escribía el 30 de abril de 1948:

No es, pues, absurdo e ilícito, como tú dices, pretender quitar al comunista sus derechos naturales inalienables, porque todo dependerá de la gravedad e inminencia de la agresión que lleve a efecto contra la sociedad, ya que de esto debe depender la extensión y la oportunidad de las medidas que se adopten para defenderse. (Casanueva, 1948: 8)¹²

El 19 de mayo Sergio Fernández respondía, después de la Convención del Partido, celebrada en el curso del año pasado. La Directiva de la Juventud Conservadora dio a la publicidad un Manifiesto, dirigido "a las Juventudes y Pueblo de Chile". En este último en su letra d) se dice lo siguiente:

Frente al Comunismo la Juventud Conservadora afirma:
que la única forma de desplazar el error comunista de la con-

12.- *Cuatro Cartas en torno a la Doctrina...Santiago*, 1948. En este folleto se contienen cuatro cartas cambiadas entre el diputado don Sergio Fernández Larraín y el profesor de Filosofía del Derecho de la Universidad Católica, don Carlos Domínguez Casanueva, en relación a la exposición doctrinaria que el primero hizo en el Directorio General del partido, en sesión de fecha 21 de marzo de 1948.

ciencia de gran parte del pueblo chileno, es la implantación integral de la solución propuesta por el social cristianismo. Lo anterior no significa que la Juventud Conservadora permanecerá indiferente ante cualquier transgresión al orden jurídico establecido. La Juventud Conservadora condena toda persecución política sin perjuicio de la legítima reacción ante la alteración del régimen democrático y en defensa de éste. [...] A raíz de leer esta declaración del Manifiesto declaré en el Directorio General lo siguiente: “Tendrán que convenir los señores Directores Generales en que este enunciado adolece de debilidad, pobreza, inconveniencia y falsedad, vestida de constitucionalismo. Porque si para detener el avance del comunismo sólo podemos actuar cuando éste altere el orden constitucional, resulta que frente al bandidaje comunista quedamos impotentes, mientras penetra y prepara sus armas de exterminio”. (Fernández, 1948: 24)

La idea de exterminio estaba presente, y Carlos Domínguez Casanueva lo corroboraba el 27 de mayo:

Es falso también que sea absurdo ilícito quitar a los comunistas sus derechos innatos e inalienables. Es lógico Y es lícito privarlos de la libertad y aún de la vida si así es necesario para librar a la sociedad de su agresión injusta.

No soy contrario, en el momento en que vivimos, a las medidas represivas en contra del comunismo, porque creo

que son indispensables, pero tengo el convencimiento que son totalmente insuficientes para terminar con el mal.

El comunismo de nuestro pueblo no tiene una base ideológica, sino solamente un fundamento psicológico: el resentimiento, y sólo se puede combatir esta actitud de rebelión contra el régimen imperante, imponiendo en la sociedad la justicia y la caridad.

Las medidas represivas, aunque necesarias en cierto momento, no son más que paliativos que disimulan los síntomas pero que no curan la enfermedad. (Casanueva, 1948: 36)

De esta manera se fue desarrollando la posibilidad política de ilegalizar al Partido Comunista. Con el fin de la Segunda Guerra Mundial, y el inicio de la Guerra Fría, cada país debía tomar partido, y Chile no estaba ajeno a esa realidad. En ese sentido el movimiento anticomunista se hizo mundial, lo que permitió que en Chile pudiera hacerse fuerte.

Desde este ambiente político cultural, el despliegue público realizado en pos de generar una atmósfera anticomunista vino de muchos sectores políticos, que veían al Partido Comunista como una amenaza y por tanto debían utilizar todas las herramientas disponibles para luchar en su contra.

Justamente este ambiente coincide con el gobierno de Gabriel González Videla, que en sus inicios fue apoyado por el Partido Comunista, participando en él. González Videla organizó un Ga-

binete de cuatro radicales, tres liberales y tres comunistas, entre los que se destacaba la personalidad de Carlos Contreras Labarca. Por primera vez en la política contemporánea de América aparecían los comunistas al frente de importantes cargos políticos, lo que no dejó de causar honda alarma en los sectores de la derecha. Esa alianza no fue de larga duración y a pesar de todas las conmovedoras promesas de fidelidad hasta la muerte, González Videla se desprendió de ella en cuanto vio amenazada la tranquilidad interna por la incesante acción comunista.

Las relaciones del partido con el Gobierno marcharon pronto a un quebrantamiento definitivo, y González Videla acusaba a los comunistas de promover por todos los medios a su alcance la agitación interna. Con ocasión de una huelga de conductores de buses que se produjo en Santiago a principios de junio, en vísperas de un viaje al Brasil y la Argentina, González Videla declaró: “No permitiré que con una falaz demagogia el partido comunista pretenda asumir la responsabilidad exclusiva de la clase trabajadora.” (Donoso, 1954: 444).

El Gabinete obtuvo la rápida aprobación por el Congreso, de un proyecto de facultades extraordinarias, por el cual se autorizaba al Presidente de la República para declarar zonas de emergencia a partes determinadas del territorio nacional, en los casos de peligro de ataque exterior, de conmoción interna o actos de sabotaje contra la producción y para declarar en Estado de Sitio una parte

o todo el territorio nacional. Por el artículo tercero se le autorizaba igualmente para refundir y reorganizar servicios públicos, instituciones fiscales y semifiscales y de administración autónoma, pero la disposición más importante era la contenida en el artículo siguiente, que decía así:

En caso de paralizarse total o parcialmente actividades esenciales para la marcha del país, como son las concernientes a la producción de salitre, cobre, carbón, gas o electricidad, y los transportes, por efectos de conmoción interna, huelgas ilegales o actos contrarios a las leyes, el Presidente de la República podrá ordenar su continuación en las mismas condiciones existentes, bajo la dirección o intervención de autoridades civiles o militares del Estado¹³.

Las disposiciones de los artículos 19, 29 y 4 regirán hasta el 15 de enero de 1948 y la del artículo 39 hasta el 31 de diciembre de 1947:

El mensaje acusaba directamente al partido comunista de promover huelgas de carácter ilegal, mantenidas y alentadas en las zonas del cobre, del salitre y del carbón, nervio fundamental de la economía, como consecuencia de un plan perturbador de la marcha normal de la nación. (Donoso, 1954: 446)

13.- Ley 8837 Concede Facultades Extraordinarias Al Presidente De La Republica, art. 4, 1947, <https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=133450>, (Donoso, 1954)

Agregaba que, aun solucionados los conflictos del trabajo, no se restablecía la normalidad de las faenas por aplicarse a ellas la consigna del trabajo lento.

Liberales y conservadores expresaron su adhesión al proyecto del ejecutivo y los radicales lo votaron con honda repugnancia, mientras socialistas y comunistas no solo le negaron sus votos, sino que lo consideraron el producto de una conspiración incubada en los círculos imperialistas e impulsada por la presión extranjera. El proyecto fue aprobado por el Senado, después de un animado debate, en sesión de 22 de agosto, por una mayoría abrumadora, con los votos negativos de los comunistas, y de los socialistas Grove y Martínez y la abstención de los radicales Girón y Ortega.

La sanción de esa ley fue el punto de partida de la lucha contra la acción del partido comunista, que González Videla encaro con la vehemencia natural de su carácter, y que llevo a los secuaces de ese partido a zaherirlo con los más sangrientos dicterios. (Donoso, 1954: 447)

Y en 1948 se declara la ley que proscribe al Partido Comunista de Chile.

Con esto, la Derecha Política, logra desarrollar un discurso público acerca del Partido Comunista, declarándolo una amenaza para la nación y un enemigo para la democracia, por plantear la lucha de clases, y de paso destruir el Estado instaurando la Dicta-

dura del Proletariado. La derecha constituye un imaginario y una política de exclusión, desarrollando un discurso sobre la violencia, ubicando a los comunistas como el principal promotor de aquella, el cual tiene como objetivo la toma del poder por las armas para promover la revolución proletaria. Se observa que el discurso que instala la derecha sobre un comunismo violento tiene como objetivo justificar y legitimar una legalidad que se desarrollará para proscribir al Partido Comunista de los derechos políticos, y de paso controlar la conflictividad social.

La derecha logra con éxito construir un discurso hegemónico, que demoniza el proyecto colectivo del Partido Comunista y lo expulsa de la vida política y social de los próximos 10 años de nuestra historia nacional. Lo que demuestra dicha política es la capacidad de dirección política y social que la clase dirigente va construyendo y disputando para mantener sus privilegios. Imaginario social que va asociado a un sentido común donde la categoría de comunismo o comunista ubica a los sujetos sociales que luchan por sus mejoras sociales, en sujetos que es posible vulnerar sus derechos. La persecución, la muerte y el exilio serán la historia de quienes promueven dichas ideas, dicho ciclo estudiado asienta las bases institucionales para legalizar un discurso persecutor promovido bajo la lucha contra el comunismo.

BIBLIOGRAFÍA

Alessandri, Arturo (1967). *Recuerdos de Gobierno*, Santiago: Ed. Nascimento.

Cámara de Diputados (1936). Sesión 21.A Extraordinaria, En martes 14 de abril.

Cámara de Diputados (1937). Sesión 26.A Ordinaria, En lunes 26 de julio.

Cámara de Diputados (1938). Sesión 60.A Ordinaria, En martes 6 de septiembre.

Correa, S. et al. (2001). *Historia del siglo XX chileno*, Santiago: Editorial Sudamericana.

Diario *La Unión*, 26 de marzo de 1936; 22 mayo 1936; 22 de abril de 1936.

Discurso pronunciado en la Cámara de Diputados en la sesión del día 2 de Julio de 1940.

Donoso, Ricardo (1954). *Alessandri Agitador y Demoledor: Cincuenta años de vida política en Chile, II*, Santiago: FCE.

Errázuriz, Ladislao (1934). *Los deberes del Partido Liberal en la Hora Actual, Manifiesto de su Presidente don Ladislao Errázuriz*.

Fernández, Sergio (1941). ¡¡TRAICION!! PROYECTO DE LEY DE REPRESION DEL COMUNISMO, SANTIAGO, Texto e informe de la Comisión de Legislación y Justicia de la Cámara de Diputados.

Fernández, Sergio y Domínguez, Carlos (1948). *Cuatro Cartas en torno a la Doctrina. Cambiadas Entre El Profesor De Filosofía del Derecho de la Universidad Católica, Don Carlos Domínguez Casanueva, y el Diputado Don Sergio Fernández Larráin*. Santiago.

Fernández, Sergio (1950). *Aspectos de la División del Partido Conservador: Informe presentado a la Primera Convención del Partido Conservador Tradicionalista*. Santiago: Ed. Bustos y Letelier.

Leiva, Sebastián (2003). “El partido comunista de Chile y el levantamiento de Rancúil”, en *Cyber Humanitatis* N°28, primavera, extraído de:

http://web.uchile.cl/vignette/cyberhumanitatis/CDA/texto_simple2/0,1255,SCID%253D6781%2526ISID%253D374,00.html

Loveman, Brian y Lira, Elizabeth (2000). *Las ardientes cenizas del olvido: vía chilena de reconciliación política 1932-1994*, Santiago: LOM Ediciones.

Maldonado, C. (S/F), “*Grupos Paramilitares De Derecha En Chile 1900- 1950*” extraído de: http://www.archivochile.com/Historia_de_Chile/ante_1950/HCHante19500010.pdf

Partido Conservador (1941). *Convención General Del Partido Conservador, Celebrada en Valparaíso los días 6, 7 y 8 de diciembre de 1941*

Partido Liberal (1942). *7.ª Convención del Partido Liberal Celebrada En LA Ciudad DE Santiago los días 6,7 y 8 de octubre de 1939*, Santiago

Olavarría, Arturo (1962). *Chile entre dos Alessandri, Tomo II*. Santiago: Ed. Nascimento.

Rodríguez, Héctor (1932). *Crisis Política, Económica Y Moral. Discurso pronunciado por el Presidente del Partido Conservador, don Héctor Rodríguez de la Sotta, al inaugurar la Convención que celebró el Partido en Santiago, durante los días 24 y 25 de septiembre*.

Rubio, Pablo (2010). “Las “derechas” en el Frente Popular chileno: Una aproximación a algunas “coyunturas críticas”, 1932-1948”, *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, Volumen 14, N° 1, 113-133, Santiago: Departamento de Historia Universidad de Santiago de Chile.

Salazar, Gabriel y Pinto, Julio (1999). *Historia de Chile Contemporánea, Tomo II*. Santiago: LOM Ediciones.

ANEXOS

UN PASO MÁS EN LA CRUZADA ANTICOMUNISTA

OSVALDO FERNÁNDEZ DÍAZ¹

Cuatro bloques componen el editorial de *El Mercurio* del domingo 30 de octubre de 2022, justo el día en que se definía la presidencia del Brasil entre Luis Inácio Lula Da Silva y Jair Bolsonaro. Lo decimos porque esta elección era un acontecimiento de talla a nivel continental, por lo tanto, la noticia más trascendente del día. Su resultado iba a significar mucho, en el sentido que se leyera. En especial porque el triunfo de Lula ampliaba considerablemente la presencia de la izquierda, aunque bajo diversas formas, en toda

1.- Profesor de Filosofía por la Universidad de Valparaíso. Doctor en Historia de la Filosofía, Universidad Paris I La Sorbonne. Presidente de la Asociación Gramsci Chile (AGC)

América Latina. En particular en los tres más grandes países del continente: México, Brasil y Argentina, a los cuales hay que agregar Colombia, Venezuela, Nicaragua, Chile y Perú. Lo que no debe dejar de ser inquietante para el dominio geopolítico norteamericano en nuestro continente, especialmente en estos días de guerra en la Europa Oriental. Es más que curioso, entonces, que *El Mercurio*, principal vocero en Chile de esta hegemonía geopolítica, no dijera una palabra en su editorial al respecto, y lo dedicara por entero a los comunistas chilenos.

Cuatro bloques diferentes organizan el contenido de esta página editorial, pero ya sea directa o indirectamente, se están refiriendo al Partido Comunista de Chile. Cuatro bloques en apariencia distintos, pero que por yuxtaposición se encaminan a trazar un cuadro de conjunto elaborado con el lenguaje ideológico más primario de la guerra fría, dando un paso más e inquietante en la cruzada anticomunista chilena actual, haciéndose parte del febril bullicio anticomunista de las redes sociales.

El primer bloque lleva por título “un temor justificado”, y el segundo alude al “Museo del anticomunismo”. Son dos espacios de contenido muy distintos, pero una primera ojeada, antes de leer, los asocia de inmediato por sus titulares. Aunque el primero habla de la inseguridad en Chile, y el segundo de un “Museo de las víctimas del comunismo” recién inaugurado en Washington, se conectan inevitablemente a través de sus títulos. En el primero

refulge la palabra “temor” y en el segundo por sí solo se destaca el término “comunismo”. Si la palabra “temor” va a marcar el tenor de todo este editorial, “comunismo” estaría respondiendo al por qué de este temor.

Después viene lo que regularmente en este tipo de editorial se llama *La semana política*. También dividida en dos partes. La primera, dedicada al gobierno con el infaltable título de “Continúa el desgaste del gobierno”. Mediante estas frases no solo niegan cualquier signo de positividad de la administración, sino que trazan, cotidiana y regularmente una crónica del desastre, que recuerda el comportamiento de *El Mercurio* golpista de los tiempos del Presidente Salvador Allende.

En efecto, si el encuentro del Presidente con la Sofofa pudo haber tenido una buena valoración, ésta, según *El Mercurio* quedó borrada de antemano por su llamado a “matar el neoliberalismo” que a la derecha chilena y al *Mercurio* de estos días preocupa enormemente. No pueden soportar que las ideas y programas económico-políticos neoliberales estén, en estos tiempos, en el ocaso de sus expectativas. “Matar al neoliberalismo”, cierto no es una expresión feliz, pero está expresando una tendencia universal. La pandemia dejó en claro la impotencia de las políticas neoliberales para solucionarla, y el sector privado que cohabita con el Estado subsidiario, se reveló impotente y tuvieron que ser los Estados en cuanto tales los que enfrentaron la crisis mundial provocada por la epidemia.

Pero siguiendo con lo que dice *El Mercurio*, a reglón seguido pasan a referirse a lo que ocurrió con respecto al rechazo de que Karol Cariola asumiera la Presidencia de la Cámara de Diputados. Es significativa la redacción de esta parte:

Una situación similar (la otra fue la condena del neoliberalismo por el presidente Boric) ha ocurrido con la forma inusual y desmedida en que el gobierno se ha involucrado para lograr que Karol Cariola asumiera la Presidencia de la Cámara de Diputados. El fracaso en estas tratativas no puede ocultar la señal que se transmite a los distintos agentes económicos de que para el gobierno resulta crucial que una militante comunista, que encabezó la campaña por el Apruebo, pueda ahora liderar la Cámara y, por lo tanto, un papel protagónico en las reformas que se impulsan. (*El Mercurio*, 2022, 30 de octubre)

Un escándalo pues, para *El Mercurio* que una diputada, mujer y comunista por añadidura, que impulsó la campaña por el Apruebo. Si se lee con atención todo comienza a cambiar de sentido. Karol Cariola pertenece a un partido legal en Chile, nada más normal que por pacto, sea elegida Presidenta de la Cámara. Pero en esta editorial, que está precedida de la referencia al Museo de las víctimas comunistas, la palabra “comunista”, o “comunismo” viene antecedido del lenguaje ideológico que para la Guerra Fría y el imperialismo norteamericano es símbolo del “mal absoluto”. Es

este el lenguaje que *El Mercurio* comienza a instalar. Y el Apruebo, que era una opción, ahora es condenable y condenados son los que la votaron. Es esto, ni más ni menos lo que se lee en esta editorial.

La última parte va a reafirmar plenamente lo que decimos. Su intitulado a primera vista anodino: “El PC no debiera sorprenderse”, esconde toda una amenaza. Si hubo incumplimiento de la palabra dada de los otros partidos del pacto que se había propuesto para elegir a Karol Cariola, los comunistas chilenos no deben sorprenderse, dice *El Mercurio*, porque eso era inevitable, dado el hecho de que son culpables por el solo hecho de ser comunistas y por pretender alterar el sacrosanto dominio impuesto por la derecha chilena desde el golpe de Estado de septiembre de 1973. Además de ser comunista, Karol Cariola, lideró el apruebo, opción que no solo perdió en el plebiscito, y que según *El Mercurio* era condenable apoyar. A lo cual agregan toda la culpa que tienen los comunistas del estallido social octubre del 2019, la pandemia, la Convención, también mala en sí misma, y por supuesto *El Mercurio* remite todo este prontuario al PC chileno, mostrándole el Museo de las víctimas del comunismo, en donde al parecer también debieran estar.

Especialmente molestó al *Mercurio* el saludo que enviara el Partido Comunista Chileno al Partido Comunista Chino y a su líder. De hecho, más adelante en la sección de reportajes del diario dedican una página entera a este mensaje y a lo que eso significa, según *El Mercurio*. Destacan que los comunistas chilenos reivin-

diquen no solo el marxismo, sino también el leninismo. Aquí las palabras suenan iguales, pero dicen cosas opuestas porque para nosotros y muchos otros, la palabra “marxismo” remite a la obra y al pensamiento de Karl Marx, y leninismo al aporte teórico político de Lenin, mientras que, para el lenguaje asumido por *El Mercurio*, aluden a una doctrina de la perversidad.

En síntesis, lo que ocurrió con la diputada Karol Cariola y el mensaje de saludo que, en nombre del PC chileno Tellier enviara al Partido Comunista chino, dan pie para que *El Mercurio* emita una frase conclusiva que no deja de recrear una atmósfera siniestra si se lee como conclusión de todo lo dicho: **“Una profunda renovación de ese partido (el partido comunista) sigue siendo una tarea pendiente para la democracia chilena.”**

UNA CONSTITUCIÓN ANTIFASCISTA Y LA VISIÓN DE NORBERTO BOBBIO

ENTREVISTA A PIETRO POLITO¹

ELABORACIÓN DE LA ENTREVISTA Y TRADUCCIÓN

DR. ANTONIO MARÍA LA PORTA²

MG. DARIO DELPERO³

GONZALO JARA TOWNSEND

Estimado profesor Pietro Polito:

Es verdaderamente un agrado poder hacer estas preguntas a un historiador del 900, un conocedor profundo de autores como Piero Gobetti y Norberto Bobbio. Es un placer, y agradezco mucho el tiempo que nos está brindando. Comenzaré haciendo una leve introducción a la pregunta que se desarrollará posteriormente.

1.- Historiador de las ideas, director del Centro de Estudios Piero Gobetti (Italia) y cuidador del archivo Norberto Bobbio.

2.- Universidad de Córdoba, investigador en el Centro de Estudios Piero Gobetti (Italia) "Fondo Norberto Bobbio" Torino.

3.- Estudiante del Magister, investigador en el Centro de Estudios Piero Gobetti (Italia).

Italia fue golpeada en el siglo XX por el fascismo: intelectuales, artistas, políticos y la sociedad civil se adhirieron a este movimiento reaccionario que logró una fuerte repercusión a nivel mundial, dado que aprovechó, de una forma u otra, exportar su ideología con éxito relativo a distintas geografías y llegar a lugares como Latinoamérica en un corto periodo de tiempo, en donde logró transformarse y amoldarse. Podríamos nombrar a artistas como Marinetti, filósofos como Gentile y poetas como Pound, dentro de los promotores del ideal del fascismo a nivel internacional. Estos últimos, lograron hacerlos circular dentro de distintas plataformas artísticas y culturales. En su calidad de intelectuales, en la mayoría de las veces, fueron perdonados por su trabajo, teniendo una influencia en círculos en donde el fascismo no era conocido.

Por otro lado, y en un ámbito más político, el fascismo tenía una fuerte concepción de Estado corporativo en lo interno, que exteriormente se proyectaba como una fuerza imperialista. Su política parecía salir de la Roma imperial y de concepciones puramente medievales. Su irracionalismo y su creencia en un mito técnico que movilizaría a las masas al esplendor heroico de una edad de oro, posicionó toda reflexión en un ámbito bélico. Todo esto se convertía en el discurso más convincente para la población desencantada desde la Primera Guerra Mundial, las cuales veían en el fascismo una manera de poder rearticular sus vidas dentro de imágenes que transportaban a un pasado glorioso y a un presente

de conflicto permanente. Era el camino para salvar de las ruinas al mundo occidental.

Frente a esto último, intelectuales progresistas, socialistas, marxistas y liberales se opusieron, posicionando a la razón como una herramienta para detener un movimiento que parecía cegar todo a su paso. Pensadores como Piero Gobetti, Benedetto Croce y Antonio Gramsci se enfrentaron de manera abierta frente al fascismo y sus apologistas. Estos últimos crearon una nueva forma de crítica, ya que el principal enemigo no parecía ser el mismo con el cual se habían enfrentado durante sus primeros años, pese a que algunos puntos eran sumamente similares.

Muchos años después, luego de la caída del régimen fascista de Mussolini, comienza la redacción de una nueva Constitución que fue aprobada en el año 1947. Para muchos es una carta magna de características antifascistas. Desde esos años, aquella no ha tenido cambios esenciales, de hecho, persiste hasta la actualidad y pareciera ser una piedra en el zapato para las extremas derechas de hoy que resaltan características nacionales y populares.

¿Puede explicarnos porque la Constitución italiana puede ser considerada como un triunfo de la resistencia junto al antifascismo y cuál es la visión de Bobbio sobre este hecho?

La Constitución de la República Italiana -deliberada por la Asamblea Constituyente en su sesión del 22 de diciembre de 1947-

es el mayor logro de la Resistencia a nivel político y social, tanto que uno es el punto de llegada, el otro es el punto de partida. Se puede decir que la Resistencia traza el camino, la Constitución sienta las bases del nuevo Estado. En otras palabras, la Constitución reúne los ideales de la Resistencia: gobierno desde abajo, derechos de libertad y sociales, y repudio de la guerra.

Como escribió Norberto Bobbio, "la Constitución es un documento antifascista, es la carta institucional de nuestro antifascismo, ese antifascismo sobre el que descansa el Estado italiano. Es un documento antifascista no sólo en su espíritu, sino también en su letra". En nuestra Constitución, añade Bobbio, se afirman los principios fundamentales que "permiten a un Estado democrático no sólo existir, sino también evolucionar hacia formas de democracia cada vez menos formales y cada vez más sustanciales, y el Estado democrático es lo contrario del Estado fascista".

Sobre la relación entre la Resistencia y la Constitución, el filósofo turinés habló significativamente en dos importantes ocasiones, respectivamente veinte y cuarenta años después de la Liberación de Italia del nazi-fascismo (19 de mayo de 1965 y 21 de abril de 1985). Si se comparan ambos discursos, la relación con los debates actuales sobre la modificación de la Constitución -reforma para unos, manipulación para otros- es evidente.

En su discurso titulado "La Resistencia y la Constitución" (19 de mayo de 1965) aborda la cuestión de la relación en torno a tres

puntos: origen, contenido y significado. La pregunta de partida es: "¿La Constitución tiene su origen en la Resistencia?". En cuanto al origen, la posición de Bobbio es firme: la Constitución es la "expresión política fundamental" de la Resistencia.

Esto, por un lado, impide que la situación política italiana conduzca paradójicamente a un retorno al Statuto albertino (carta fundamental de la monarquía desde 1848), por otro lado, favorece el camino hacia una nueva Constitución. El razonamiento sigue entonces con otra pregunta: "¿El contenido de la Constitución deriva en todo o en parte de la Resistencia?".

En cuanto al contenido, la Constitución refleja las líneas generales de las tres grandes corrientes de la Resistencia: la liberal clásica, la socialista y la socialcristiana, que se refieren respectivamente a los valores de libertad, igualdad y solidaridad.

A continuación, cabe preguntarse: "¿Cuál es el significado de la Resistencia en el desarrollo de nuestra democracia? Aquí Bobbio distingue entre "la Resistencia real, la que se realizó en los hechos" y la "Resistencia ideal, una resistencia perenne a la que nos remitimos en los momentos difíciles como fuerza moral, superior a los acontecimientos".

Esta es la opinión de Bobbio a mediados de los años 60 sobre el acierto de la Resistencia "real" de los partisanos que defendían y perseguían los valores democráticos, que aún vinculan la Resistencia "ideal" a la Constitución. ¿Y veinte años después? Veinte

años después, en su discurso *Constitución y Resistencia* (20-21 de abril de 1985) reiteró la "continuidad histórica" y la "conexión" entre la Resistencia y la Constitución. En el plano ético-político, la Constitución fue "el resultado natural, el desarrollo de una batalla, primero civil y luego también militar, para liberar a Italia del fascismo e instaurar un régimen democrático opuesto al impuesto por el fascismo".

Las distintas fuerzas políticas que dieron vida a la Resistencia, aunque distantes e ideológicamente opuestas, estaban unidas por un ideal negativo, "el antifascismo perenne, como dato esencial de la historia de la república" y un ideal positivo, la necesidad de establecer "las condiciones, aunque formales, de una forma de convivencia civil fundada en el poder de abajo en contraposición al poder de arriba".

Además, desde el punto de vista histórico, el de los acontecimientos, la continuidad parece indiscutible. La Constitución nació de "un verdadero compromiso histórico" entre las fuerzas políticas que participaron en la Resistencia (liberales, católicos, accionistas, socialistas y comunistas). Retomando una frase de Salvemini, Bobbio sostiene que nuestra Constitución fue un buen compromiso, es decir, "un compromiso al estilo inglés, no una combinación a la italiana".

Un compromiso duradero que ha superado la prueba del tiempo. Recordemos que esta valoración de Bobbio se remonta a 1985.

Desde 1979, con la llamada Gran Reforma, habían comenzado las grandes maniobras, que aún continúan, para hacer correcciones, retoques, añadidos y cambios más o menos radicales en la Constitución, según se alternaran los distintos gobiernos de izquierda, centro o derecha, técnicos o políticos, al frente del país, culpando a la Constitución de todos los males posibles e imaginables.

Bobbio es uno de los más atentos al mal estado de salud de la democracia italiana y, al mismo tiempo, uno de los más convencidos de que éste no depende en absoluto de la Constitución. El discurso al que nos referimos concluye con una lista despiadada de los males (de entonces y de ahora) de la vida política italiana: la cuestión moral, el poder invisible, la prevalencia de la representación de intereses sobre la representación política, las continuas crisis de gobierno, la ocupación del poder por los partidos, la lentitud del poder decisonal.

Para Bobbio, las causas de estos males no hay que buscarlas en la Constitución; al contrario, existen en la misma artículos específicos para protegerse de ellos. Entre las diversas causas que señala, nos gustaría destacar dos, que en cierto modo nos parecen interconectadas: por un lado, el exceso de elocuencia no basada en un conocimiento real de los problemas y las disputas que caracterizan nuestra vida parlamentaria italiana, y por otro, el debilitamiento de la inspiración ideal que había estado en la base de la Resistencia.

En conclusión, la relación entre la Resistencia y el antifascismo en nuestros días la representa Bobbio con la fórmula "Resistencia inacabada", que significa "el carácter incompleto propio de un ideal que nunca se realiza del todo, pero que, sin embargo, sigue alimentando esperanzas y suscitando ansiedades y energías de renovación". Si la Resistencia permanece inacabada, ¿cuándo y en qué sentido puede hablarse de una Resistencia acabada? Con Bobbio, se puede replicar que la Resistencia resulta tanto más acabada cuanto más se aplica la Constitución, y la Constitución resulta tanto más puesta en práctica cuanto más se inspira en el espíritu de la Resistencia.

PROPÓSITO EDITOR



Nos proponemos ahondar en los conflictos que han hecho nuestra historia y nuestra identidad latinoamericana. Conflictos contra las metrópolis de los que hemos emergido, y que nos reivindican, pero teñidos también de opresión y postergación de una multitud de pueblos originarios en contra de los cuales hemos instalado nuestros Estados. Por lo mismo cuando comenzamos a responder a la pregunta acerca de nuestra mismidad, el discurso se puebla de contrapuntos y voces opuestas que es preciso mantener en vilo. Son estas voces opuestas, contaminadas de diversidad, miradas críticas, a las que queremos darle espacio y voz a través de nuestra editorial.

Voces Opuestas Ediciones, se hace cargo de estas problemáticas intentando, por medio de la producción escrita, responder a los conflictos filosóficos, materiales, de género, de mestizaje y sociales que contiene la sociedad antagónica, en la cual nos encontramos inmersos. Hemos decidido poner este contrapunto a lo que parece normalizado por un pensar donde prima la producción inmediata y desmedida que provoca la negación de la reflexión sobre la complejidad de nuestras vidas en esta sopa primordial que es el continente americano. En sumas, decidimos ser Voces OpuestaSediciones, Jugar con estas dos palabras para manifestar el deseo de crítica, de alzamiento y de libración continental

Las propuestas de nuestra editorial serán materiales para pensar en lo que somos, tratando que nuestras publicaciones apunten a no perder de vista el lugar de enunciación de las cavilaciones que se presentarán dentro de su espectro editorial. Al mismo tiempo pretendemos poner en la palestra la heterodoxia, con un ánimo de negación de lo que parece estable y eterno.

Es importante destacar que la base del pensamiento de las derechas está profundamente arraigado en el sentido común. Sus argumentos parecen evidentes, y sus demandas en contra del “mal” se transforman de inmediato en áreas vitales, generando así un avance de imágenes irracionales, presentándose como autosuficientes. Esta forma particular de operar hace que su neutralización o destrucción en el corto plazo parezca difícil, ya que la constante apelación a las emociones y la dirección de los afectos han demostrado tener un profundo impacto en la configuración de la subjetividad humana.

Las ideologías de derecha son móviles, flexibles y dinámicas. Sus transformaciones son incesantes, pero mantienen un denominador común que requiere una constante evaluación crítica.

La finalidad de estos textos es que sean útiles como herramienta de reflexión y superación de una forma de pensamiento que no permite construir una verdadera idea de comunidad. Por el contrario, reducen al género humano a la primacía ontológica del individuo.

