

# HYBRIS

Revista de Filosofía  
ISSN 0718-8382

Vol. 6 N° 2

Otoño 2015



---

ALVARADO BORGOÑO, Miguel

La metalengua de la literatura antropológica chilena. Apertura a una búsqueda epistemológica

SEVILLA GODÍNEZ, Héctor

Dificultades y vetas en la interpretación del pensamiento aristotélico, el límite y el no ser

CASTRO ORELLANA, Rodrigo

Lo que imagina el querer: tiempo y resentimiento en Nietzsche

POBLETE VARGAS, Javiera

Políticas del amor materno, Chile 1927-1937

SALINAS ARAYA, Adán

Biopolítica. Sinopsis de un concepto

CENALTES EDICIONES





# HYBRIS

REVISTA DE FILOSOFÍA  
VOL. 6 – Número 2, Semestre Otoño  
Noviembre 2015

ISSN: 0718-8382

<http://revistas.cenalt.es/index.php/hybris>

CENALTES Ediciones

Viña del Mar, Noviembre 2015

**Director:** Dr. Luis Uribe Miranda, [luis.uribe@cenalt.es](mailto:luis.uribe@cenalt.es)

**Editor:** Dr. Adán Salinas Araya, [adan.salinas@cenalt.es](mailto:adan.salinas@cenalt.es)

## Comité Editorial

Lic. Jorge Acevedo Guerra, *U. de Chile*, Chile

Dr. Víctor Berríos Guajardo, *U. Metropolitana de Ciencias de la Educación*, Chile

Dr. Germán Cano Cuenca, *U. Alcalá de Henares*, España

Dr. Francisco Casa Restrepo, *U. de la Sabana*, Colombia

Dr. Rodrigo Castro Orellana, *U. Complutense de Madrid*, España

Dr. Gaetano Chiurazzi, *Universidad de Turín*, Italia

Dra. Íris Fátima Da Silva, *Universidade Federal do Rio Grande do Norte*, Brasil

Mag. Antonio Freire Hermosilla, *U. Católica Silva Henríquez*, Chile

Dr. (c) Esteban Ordiano Hernández, *U. Nacional Autónoma de México*, México

Dra. Beatriz Podestá, *Universidad Nacional de San Juan*, Argentina

Dr. (c) Nelson Rodríguez Arratia, *U. Católica Silva Henríquez*, Chile

Dra. Rita Šerpytyte, *Universidad de Vilnius*, Lituania

# CENALTES

www.cenaltosediciones.cl

Diseño y diagramación: CENALTES ediciones

Las opiniones contenidas en los artículos son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no representan necesariamente el pensamiento de CENALTES Ediciones.

HYBRIS. Revista de Filosofía publicada por CENALTES ediciones se encuentra bajo una Licencia Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Sin Obra Derivada 4.0 Internacional.

Se autoriza la reproducción y distribución de su contenido mencionando a los autores y a la revista.

Se autorizan las traducciones mencionando la fuente original, bajo previa autorización de los autores.

Se autoriza el depósito en repositorios institucionales.

Se autoriza a los autores a incluir los artículos en libros recopilatorios posteriores, de un solo autor y mencionando su publicación original en HYBRIS.

Se permite la reproducción e impresión por terceros con fines no comerciales.

HYBRIS provee acceso abierto e inmediato a todo el contenido mediante su Plataforma OJS en

<http://revistas.cenalt.es/index.php/hybris>

Se pueden cosechar los metadatos de todos los números en formato OAI-PMH en

<http://revistas.cenalt.es/index.php/index/oai>



DOAJ | DIRECTORY OF  
OPEN ACCESS  
JOURNALS

WEB OF SCIENCE™



REDIB | Red Iberoamericana  
de Innovación y Conocimiento Científico

SHERPA/ROMEO

latindex zenodo

OCLC  
WorldCat®

Journal  
TOCS  
The latest Journals tables of Contents

# Índice

PRESENTACIÓN	5
<b>ARTÍCULOS</b>	
<b>ALVARADO BORGOÑO, Miguel</b> La metalengua de la literatura antropológica chilena. Apertura a una búsqueda epistemológica <i>Metalanguage of Chilean Anthropological Literature. Opening an Epistemological Search</i>	7-33
<b>SEVILLA GODÍNEZ, Héctor</b> Dificultades y vetas en la interpretación del pensamiento aristotélico, el límite y el no ser <i>Tacitus and Stoicism. On Libertas or between “Unequivocal Rebelliousness” and “Shameful Servility”</i>	35-50
<b>CASTRO ORELLANA, Rodrigo</b> Tiempo y Resentimiento. Lo que imagina el querer <i>Time and Resentment. What the Will Imagines</i>	51-62
<b>POBLETE VARGAS, Javiera</b> Políticas del amor materno, Chile 1927-1937 <i>Policies of Maternal Love, Chile 1927-1937</i>	63-98
<b>SALINAS ARAYA, Adán</b> Biopolítica. Sinopsis de un concepto <i>Biopolitics. Sinopsis of a Concept</i>	99-135
<b>ENTREVISTAS</b>	
<b>Entrevista a José Santos Herceg por Martín Ríos López</b> En torno a una Cartografía Crítica de la Filosofía en Chile <i>About a Critical Cartography of Philosophy in Chile</i>	139-156
<b>RESEÑAS</b>	
<b>Un comentario sobre la libertad. Presentación del libro de Iskra Pavez: <i>La niña liberada</i></b> Por José Andrés Murillo	159-163
INFORMACIÓN ADICIONAL	i-ii



## Presentación

Diferentes temáticas y problemáticas, en diversos niveles y profundidad, son los que la investigación filosófica debe enfrentar en la época presente. Justicia sea hecha, no muy diferente y desafiante de los que cualquier otra área de las ciencias humanas y sociales, deben encarar en su quehacer. Sin embargo, será justamente ese carácter problemático y desafiante el que proporciona los elementos necesarios para acometer la tarea del pensar filosófico. Investigar en filosofía es, en este sentido, el esfuerzo constante de no huir de las dificultades que la misma filosofía ha teorizado y que, aparentemente, se vuelven contra ella y la asedian constantemente. El asedio, que en muchos casos es auto-asedio, se vuelve, por consiguiente, una condición de posibilidad, no trascendental, de la investigación filosófica en diálogo con otras áreas del saber que, lejos de volverla invisible e innecesaria, la colocan en el centro del debate contemporáneo.

El número de Hybris que presentamos en esta ocasión, se hace eco de ese auto-asedio que exige el diálogo fecundo con otras áreas del saber. Es así como lecturas e investigaciones provenientes desde la antropología, la literatura y la historia dialogan con la filosofía en sus diferentes modulaciones disciplinares. Los conceptos de biopolítica, metalenguaje, límite, no-ser, amor materno, política, tiempo, cartografía, resentimiento y filosofía en Chile, son revisitados y profundizados como categorías que nos permiten pensar la actualidad. Bien podría afirmarse que este número es un rico y fecundo esfuerzo por la *hospitalidad y la convivencia* que debe imperar en todo esfuerzo de investigación. Rotas las barreras de la simple erudición y la hiper-especialización vacía, se abre el camino a la *hospitalidad* y a la *convivencia filosófica* que nacen del diálogo y la conversación fecunda con los autores y la historia actual tal y como la hemos heredado, por ejemplo, de Humberto Giannini.

En este ambiente de *hospitalidad y convivencia filosófica*, es muy grato para nuestro equipo de trabajo, anunciar que nuestra revista de filosofía Hybris, a partir de este número, retroactivo a los dos números ya publicados este año 2015, ha sido incorporada en el índice *ESCI* de publicaciones de la *Web of Science* gestionada por la agencia *Thomson & Reuters*. Este logro es fruto del

trabajo serio y riguroso realizado por nuestro equipo actual de trabajo (nuestro editor Dr. Adán Salinas Araya y todo el Comité Editorial) pero que, en honor a la justicia, también es consecuencia de lo realizado por nuestro ex-director Prof. Martín Ríos López. A todos ellos nuestro reconocimiento y respeto agradecido.

Dr. Luis Uribe Miranda  
Director de Hybris. Revista de Filosofía  
Profesor del Departamento de Filosofía,  
Universidade Federal do Maranhão, Brasil.

ARTÍCULOS

articles





# La metalengua de la literatura antropológica chilena. Apertura a una búsqueda epistemológica

*Metalanguage of Chilean Anthropological Literature. Opening an  
Epistemological Search*

Miguel Alvarado Borgoño\*  
miguel.alvarado@uv.cl

DOI: 10.5281/zenodo.34269

Recibido: 28/10/2015

Aceptado: 16/11/2015

**Resumen:** En este artículo exploraremos desde una perspectiva filosófica específicamente la metalengua de la Literatura Antropológica Chilena, como apelación al sentido de un tipo de textualidad, asumida ella como género textual autónomo que integra la literatura y la ciencia social. Entenderemos como metalengua aquellos principios estéticos desarrollados por los autores pertenecientes al género antropológico literario, principios estéticos que se encuentran dentro o fuera de los textos producidos por estos escritores, y que dan cuenta de una comunidad hermenéutica empeñada en dar sentido a su labor desde el delineamiento de sus límites transdisciplinarios e interdisciplinarios. Ello en la perspectiva de identificar en esta elaboración metalingüística una búsqueda epistemológica original y emergente.

**Abstract:** In this article we explore from a philosophical perspective the metalanguage of Chilean anthropological literature, as an appeal to the sense of a kind of text, text genre as she assumed that integrates autonomous literature and social science. Metalanguage understand those aesthetic principles as developed by the authors belonging to the literary genre anthropological, aesthetic principles found inside or outside the texts produced by these writers, and realize a hermeneutical community committed to give meaning to their work from the outline its trans- and interdisciplinary boundaries. This perspective on this linguistic development identify original and emerging epistemological search.

**Palabras clave:** epistemología; metalengua; géneros emergentes.

**Keywords:** epistemology; metalanguage; emerging genres.

\* Chileno, Doctor en Ciencias Humanas, Postdoctorado en Ciencias del Lenguaje, Profesor Titular Instituto de Filosofía. Universidad De Valparaíso. Investigador Programa de Mejoramiento Institucional, Convenio de Desempeño en Artes, Humanidades y Ciencias Sociales. Se ha desempeñado también como: profesor de Filosofía del Lenguaje, del Doctorado en Lingüística y del Doctorado en Historia de la P. Universidad Católica de Valparaíso, del Doctorado en Educación de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación Director del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Católica de Temuco, Director General de Investigación Universidad de Paya Ancha, Profesor Visitante Universidad de Lleida (España) Universidad de), Universidad de Frankfurt del Meno (Alemania) Universidad de Goettingen (Alemania).

## 1. Introducción

Existen textualidades que desmienten que la innovación científica y la experimentación estética sean para Latinoamérica un reflejo de lo realizado en las metrópolis capitalistas, ello es una pregunta filosófica contracolonia mayúscula; hemos planteado la existencia de una literatura antropológica<sup>1</sup> y en este artículo analizaremos algunos de sus textos más representativos para descubrir su metalengua, la cual proporciona la identidad original de la Literatura Antropológica Chilena (en adelante LACH). El concepto de LACH es el resultado de un proceso que se remonta a más de una década, se trata del desarrollo de un programa de investigación en el cual han participado múltiples investigadores chilenos tales como: Iván Carrasco, Miguel Alvarado y Solange Cárcamo (entre otros).

El reconocimiento de un género textual siempre responde a un deseo caracterizador, es el intento de reconocer un orden a algo que, al menos de manera evidente, no lo posee. Pero si se tratara sólo de enmarcar, circunscribir, definir, ubicar; entonces esta labor sería similar a la de los ornitólogos que desde La constitución del Proyecto de la Ilustración construyeron tipologías, las cuales cayeron por la propia fragilidad de aquellos aspectos accesorios e incluso irrelevantes que fueron considerados para construir aquellas clasificaciones. Hablar de Literatura Antropológica es hoy hablar de los resultados de un programa de investigación, que lejos de dar cuenta del fin de alguna forma de literatura y de antropología, no remite al comienzo de un canon con más regiones perceptiblemente flexibles, pero que permite la ubicación de textos que, o no tenían clasificación, o están ubicados dentro de géneros textuales que no les hacían justicia y con los cuales solo compartían un “aire de familia”.

Es muy común que cuando hemos hablado de literatura antropológica como antes hablamos de antropología literaria o antropología poética, se nos remita en el comentario de nuestros trabajos investigativos a los esfuerzos desarrollados por la antropología propia de los países de Europa Central o Norteamérica, de forma tal que se caracterice a nuestra literatura antropológica como una copia de los arranques formalizados por las antropologías de los países capitalistas

<sup>1</sup> Ver CARRASCO M, Iván; ALVARADO B, Miguel. “Literatura Antropológica chilena: fundamentos”. En Revista Estudios Filológicos, N° 46: 9-23, Valdivia, Chile. 2010.

culturalmente centrales; estamos muy lejos de ello, la literatura antropológica es un producto original que se remonta a mediados del siglo XX en América Latina que tiene entre sus primeros impulsores a autores como el argentino Néstor García Canclini y el chileno Carlos Munizaga, y que a su vez guarda relación con los orígenes mismos de la ciencia antropológica, tanto de las virtudes de esta forma de expresión respecto de la diversidad propia del colonialismo occidental, como también es en las modas intelectuales y en la elaboración de formas de escritura difusas, que por el mismo carácter ambiguo que poseían permitieron decir lo que no había sido dicho y de una manera que no había sido enunciada.

En la formación de los antropólogos chilenos, como también de los especialistas en literatura, historia y filosofía preocupados de la escritura como producto sociocultural, ha tenido lugar un proceso de descubrimiento, por una parte de la literatura hispanoamericana y europea, como también un proceso de revisión de las tradiciones científicas de occidente. Sin duda el primer regreso en este proceso lo genera las “Confesiones de ignorancia y fracaso” (título del medio de íntimo el diario íntimo póstumo de Bronislaw Malinowski), donde por primera vez: el positivista por excelencia, el padre del “estar allí”, el que brinda un sector fundamental de su andamiaje a la etnografía científica, mostraba la relatividad de sus afirmaciones en un ejercicio de simple comparación (hecho por los editores y traductores, como también por nosotros sus lectores) entre los estados emocionales personales expresados en sus notas íntimas, comparados cronológicamente, y por supuesto de manera ansiosa, con lo afirmado en sus reflexiones y afirmaciones científicas; de esta manera, los estudiosos de la cultura formados en la segunda mitad del siglo XX en Chile nos admiramos de su escritura pulcra, sucinta, pero del mismo modo transparente y no carente de belleza con la que Malinowski testimonió su analítica, pero también sus diferencias entre los indígenas, pero esto que es el “ilusión de la pureza”, resultó ser un modo de enunciación de la diversidad que tenía carencias nunca reconocidas, pero que de un momento a otro se hicieron evidentes y se cristalizaron en estas confesiones póstumas (y probablemente involuntarias de Malinowski), no sólo por el diario de campo mismo comparada con la intimidad del diario personal, sino por el carácter colonial del funcionalismo malinowskiano, y también por los efectos concretos del intento desesperado de simular la antropología de los países centrales en el ámbito latinoamericano y chileno: si el maestro se demostraba falible sus discípulos norteamericanos quedaron en vilo frente a su deseo de pulcritud.

En este proceso de cuestionamiento y la incertidumbre debemos agradecer a los antropólogos poetas la primera posibilidad en el contexto de la década de los 80 del siglo pasado, de abrazar otras formas de antropología, esta antropología siempre estuvo allí, desde los aportes del poeta etnólogo Alfred Metraux maestro de nuestro gran Carlos Munizaga, pero esta escritura no podía ser reconocida mirada desde el prisma de la ciencia, y particularmente del positivismo reconvertido en funcionalismo, los antropólogos poetas son sin duda los felices responsables de hacernos acceder a forma de filosofía y de la y de literatura principalmente francesa, que nos abrieron los ojos a otro modo de expresión de la sorpresa frente a la diversidad. El descubrimiento - redescubrimiento de autores como Michel Leiris, Jean Duvignaud, Georges Bataille, de estos autores asociados al surrealismo, al marxismo, al materialismo místico y al estructuralismo nos permitieron en primer lugar abrirnos a otra posibilidad escrituras que sin duda es otra posibilidad de pensarlo diversos, pero también nos hacen recibir los aportes de una manera incomparable, puede ser un deseo, pero esperamos que sea una certidumbre, el que nuestra lectura de autores como Lacan o Foucault se realice desde el prisma en el cual el epicentro lo posee la escritura misma, no como un ejercicio narcisista, si no como un modo de aquello que Walter Mignolo ha llamado la “desobediencia epistémica”<sup>2</sup>. Definiremos este proceso como un modo de prolongar la escritura antropológica desde una forma de pensamiento situado (a la manera de los remotos teólogos de la liberación latinoamericana de la segunda mitad del recién pasado siglo).

Hablar de replanteamiento epistemológico resulta hoy una formulación ambigua, una suerte de coartada sacral, pero hablar de ello es fundamentalmente un significante flotante de algo tremendamente impreciso sería algo así como hablar del concepto de cultura sin siquiera definir el horizonte del cual estamos comprendiendo lo cultural. Surge la interrogante ¿cómo hablar del problema del conocer desde la experimentación textual propia de las formas de literatura antropológica? Sin duda ubicar dentro de los paradigmas clásicos de la metafísica de la conciencia o desde la reformulación de la filosofía del lenguaje, a una forma de experimentación textual tan novedosa y al mismo tiempo tan imprecisa, resulta un ejercicio un tanto imprudente; recordamos a Jorge Guzmán cuando nos dice que hay algo puramente perverso

<sup>2</sup> Ver MIGNOLO, Walter. *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*. University of Michigan Press, USA, 1995. p. 67.

en leer a Vallejo en Lima del mismo modo que existe en la poesía francesa en París; no obstante, de todas maneras necesitamos plantearnos la pregunta por el conocer y eso indudablemente es una pregunta epistemológica y sucedáneamente técnica, por lo tanto es necesario un cuestionamiento sistémico respecto de la Literatura Antropológica Chilena, no por el solo gusto oportunista de hacer una reflexión desde el texto a la teoría del conocimiento, sino por la necesidad política de ubicar de una manera distinta a un escribir y a un pensar situado y del mismo modo difícilmente caracterizable. Esta nueva forma de escribir sobre lo diverso requiere de una pregunta por el conocimiento privativa.

## 2. De la epistemología a la metalengua

En este breve artículo no intentamos agotar la diversidad de categorías asociadas al concepto de epistemología, como tampoco renunciar a la reflexión desde una teoría del conocimiento situada en nuestro contexto, no obstante, si bien no podemos hablar de una epistemología precisa y exclusivamente latinoamericana al no ser posible a nivel operativo integrar elementos a la reflexión técnica, que nos permitan aportar a la reflexión desde la especificidad de los contextos de las ciencias sociales latinoamericanas postdictaduras. Esta especificidad se expresa puntualmente en un conjunto de materiales textuales relacionados de manera sistémica con la historia reciente, aunque ello no sea siempre reconocido por los autores empíricos, donde la intertextualidad entre unos y otros da cuenta, no sólo de los hitos históricos, sino de la existencia de lo que Marcel Proust<sup>3</sup> distinguió como el autor textual o literario distinto del autor biográfico.

El concepto de metalengua que queremos utilizar en este artículo no es una alternativa al de epistemología, simplemente es un aporte de carácter operativo, a nuestro entender tremendamente funcional: se trata del concepto de metalengua como forma estética, que en los textos o en textos asociados dan cuenta de la reflexión de una comunidad hermenéutica creadora y receptora. En los términos que específicamente la abordaremos deseamos hacer una distinción analítica respecto de los usos del concepto de metalengua en el ámbito de la psicología, de las ciencias de la educación y particularmente de la lingüística. Pensamos que la lingüística cognitiva ha esparcido un concepto de metalengua

<sup>3</sup> Ver PROUST, Marcel, "Journées de lecture" en: Contre Sainte-Beuve précédé de Pastiches et Melanges et suivi de Essais et articles. Edición establecida por Pierre Clarac e Yves Sandre. París, Pléiade, 1971.

en Latinoamérica, y especialmente nuestro país, que la sitúa en el ámbito únicamente de los procesos cognitivos con un matiz marcadamente psicobiológico y con un dejo marcadamente también conductista; pareciera que se intenta volar en vuelo rasante desde los procesos conductuales a la integridad de los fenómenos cognitivos, en este caso no es esa construcción, entenderemos metalengua como un fenómeno de carácter pragmático, en la inserción que el pragmatismo tiene para las ciencias del lenguaje, y concretamente nos abocaremos al uso instrumental de un segmento del aporte de Walter Mignolo, autor que ha pasado de definir la metalengua como un fenómeno “émic”, es decir algo propio del discurso del autor a un fenómeno que guarda relación con el horizonte hermenéutico de la comprensión, y con las comunidades hermenéuticas que elaboran, reciben y así le dan sentido a los textos. Nuestra tarea es por lo tanto dar cuenta de manera panorámica de la metalengua, panorámica inexistente en la literatura antropológica asumida más allá de los conceptos psicologistas de la misma y también más allá de su definición meramente lingüística. Nuestro intento por lo tanto es un esfuerzo por situar la pregunta por el conocimiento en una perspectiva “émic” que convierte a la categoría metalengua en un instrumento eficiente para dar cuenta de un cúmulo de producción textual. Es por ello que nuestro trabajo ha sido en este artículo, básicamente émico y lo presentaremos a continuación: es un conjunto de materiales seleccionados, que hablan de una eventual lengua un tanto compleja, un tanto ambigua pero también de una mentalengua que da sentido y forma a una comunidad de escritura y desde una comunidad de recepción y por ello que le da legitimidad sociológica al concepto de Literatura Antropológica Chilena.

En palabras de Walter Mignolo, la metalengua es siempre una forma secundaria de enunciación y por lo tanto se corresponde con el orden de la especulación teórica, y particularmente, con la metateórica; por otra parte, esta reflexión se da al interior de los textos o en los textos mismos, y constituye, tanto a nivel textual como sociológico, un intento de delineamiento de los límites disciplinarios y por tanto de los límites epistémicos, por ello dará cuenta de las transformaciones acaecidas respecto de estas demarcaciones; si hemos hablado de unas *metalenguas en proceso*<sup>4</sup>, ello guarda relación con el carácter de toda metalengua en tanto fenómeno vivo que permite a los artefactos textuales,

<sup>4</sup> Ver ALVARADO, Miguel. “La Literatura Antropológica chilena: decantamiento de una metalengua desde lo fantástico”. Actas Coloquio Internacional. *El Orden de lo Fantástico: Territorios Sin Fronteras*. Lima-Perú.  
Disponible En:[http://hispanismos.cervantes.es/documentos/orden\\_de\\_lo\\_fantastico.pdf](http://hispanismos.cervantes.es/documentos/orden_de_lo_fantastico.pdf)

literarios o no literarios, acomodarse y responder a los predicamentos de nuevos contextos de recepción y producción. La meditación de Mignolo lo ha llevado desde la teoría metalingüística hasta la especulación respecto de la colonialidad y la descolonización en los terrenos culturales y epistémicos; desde las reflexiones expresadas en su libro del año 1978<sup>5</sup>; Mignolo ha desarrollado un recorrido que va desde la exclusiva teoría literaria hacia otra reflexión que sin ser una sociología del texto intenta resolver la vieja pregunta por el vínculo entre texto y contexto<sup>6</sup>.

Podemos afirmar que la metalengua de la LACH responde, desde la clave de lectura de Mignolo, a una lógica colonial con ciertos niveles de esbozo de propuesta contracolonial, ello en tanto esta metalengua mantiene las macroestructuras textuales (temas) tradicionales de la antropología científica, esto es la división entre el plano desde el registro de lo narrado que lleva por nombre *etnografía* y la reflexión teorizante (y metateorizante) que debería haber surgido de la comparación intercultural, denominada comúnmente por la antropología científica tradicional como *etnología*; esta comparación intercultural no ha sido lograda, y a decir de Lévi-Strauss, parece que a excepción del *tabú del incesto* es muy difícil establecer leyes universales de la cultura, que más allá de supuestos metodológicos y metateóricos, permitan generalizar, por lo tanto no solo explicar sino predecir. Así, la metalengua reciente de esta LACH asume su diálogo con las formas coloniales como con la especificidad del registro etnográfico y su valor autónomo como nivel de trabajo teórico abstracto:

“Resulta curiosa la sorpresa manifestada por algunos antropólogos al descubrir que Brono, al fin y al cabo, era un hombre occidental pleno, que su oficio de etnógrafo lo licenciaba para pensar y sentir como lo que su esencia gritaba”<sup>7</sup> ... “Me complace recordar que opiniones semejantes fueron también deslizadas por M. Gusinde, mientras desarrollaba su compleja tarea entre los selk’nam<sup>8</sup> ... “Los diarios están constituidos por este género de datos: inscripciones momentáneas, como diría Clifford sacadas de la cotidianidad del discurso”<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> Ver MIGNOLO, Walter. *Elementos para una teoría del texto literario*. Crítica, Barcelona, 1978.

<sup>6</sup> Ver MIGNOLO, Walter. *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, p. 67.

<sup>7</sup> Ver QUIROZ, Daniel. “Introducción”. En QUIROZ Daniel (comp). *Etnografías Mínimas*. Santiago: Andros. 2007. p. 9.

<sup>8</sup> Ver QUIROZ, Daniel. “Introducción”, p. 10.

<sup>9</sup> Ver QUIROZ, Daniel. “Introducción”, p. 20.

Por lo tanto, frente a la crisis contemporánea de la racionalidad científica como trance disciplinario de la antropología misma, tanto en el caso norteamericano, como en el que nos preocupa, esto es de la LACH, se mantienen dos formas macroestructurales (temáticas a nivel semántico) que definen dos agrupaciones metalingüísticas perfectamente caracterizables: por una parte la narrativa que va desde la suposición isomórfica positivista de narración objetiva y por lo tanto con un marcado tinte narrativista, hasta las formas de expresión metaforizantes, o aquello que Paul Ricoeur<sup>10</sup> llamó la “metáfora viva”. Lo escrito por Francisco Gallardo es un ejemplo de cómo la metalengua está inundada por el recurso metafórico y de otras figuras retóricas que usualmente pertenecen al ámbito de la lírica:

“El desierto y sus irregularidades se extiende como un espacio donde inscribir una palabra que finalmente se anula al violentar el tiempo”<sup>11</sup>. ... “Representa a la muerte, sonríe los misterios y sus ojos son estrellas”<sup>12</sup>... “Criminales protagonistas de una violación a la ‘sombra del sol’”<sup>13</sup>... “Imagino el río como un eje que dividiría el espacio, distanciando el lugar de los vivos del de los muertos”<sup>14</sup>. “¿Y yo de donde estoy? ¿Acaso el sol se pone por la mano izquierda?... ¿Existe un día en que el sol se mueva exactamente de derecha a izquierda?”<sup>15</sup>... “pero a diferencia del sol, el río ignora a la noche”<sup>16</sup>... “Girando el cuerpo, subiéndolo por la espuma de cristal”<sup>17</sup>... “Volando sobre las nubes de vapor esperando que se esconda el sol y salga nuevamente para no dejar las luces del cristal”<sup>18</sup>... “Otro más arriba tiene pedazos de botellas de pisco, palmatoria, cerámica, fragmentada, pata de oveja, carbón y lítico arqueológico”<sup>19</sup>... “Los cantos y la música apagan el sol e invitan a las sombras y un río de estrellas”<sup>20</sup>... “El espacio se despliega como un soporte donde la gente ha inscrito materialmente la vida y el universo”<sup>21</sup>... “Expresa el tiempo como espacio, como dos entidades físicas, discretas y discontinuas”<sup>22</sup>... “Únicamente los rituales (quemar fuera y dentro) pueden mediar entre ambos dominios, como puentes o escaleras del fuego...” “Serenos como truchas gigantes negras, brillantes, viscosas y retorcidas”<sup>23</sup>... “Esta tierra dura esconde irremediadamente sus dueños en las grietas del cielo reflejando

<sup>10</sup> Ver RICOEUR, Paul. *La Metáfora Viva*. Madrid, Editorial Cristiandad, 1980. p. 30.

<sup>11</sup> Ver GALLARDO, Francisco. “El camino de las almas y el paraíso wayuu”. En QUIROZ, Daniel. (compilador) *Etnografías Mínimas*. Santiago: Andros. 2007. p. 21.

<sup>12</sup> Ver GALLARDO, Francisco. “El camino de las almas y el paraíso wayuu”, p. 45.

<sup>13</sup> Ver GALLARDO, Francisco. “El camino de las almas y el paraíso wayuu”, p. 46.

<sup>14</sup> Ver GALLARDO, Francisco. “El camino de las almas y el paraíso wayuu”, p. 47.

<sup>15</sup> Ver GALLARDO, Francisco. “El camino de las almas y el paraíso wayuu”, p. 48.

<sup>16</sup> Ver GALLARDO, Francisco. “El camino de las almas y el paraíso wayuu”, p. 49.

<sup>17</sup> Ver GALLARDO, Francisco. “El camino de las almas y el paraíso wayuu”, p. 49.

<sup>18</sup> Ver GALLARDO, Francisco. “El camino de las almas y el paraíso wayuu”, p. 59.

<sup>19</sup> Ver GALLARDO, Francisco. “El camino de las almas y el paraíso wayuu”, p. 50.

<sup>20</sup> Ver GALLARDO, Francisco. “El camino de las almas y el paraíso wayuu”, p. 51.

<sup>21</sup> Ver GALLARDO, Francisco. “El camino de las almas y el paraíso wayuu”, p. 51.

<sup>22</sup> Ver GALLARDO, Francisco. “El camino de las almas y el paraíso wayuu”, p. 52.

<sup>23</sup> Ver GALLARDO, Francisco. “El camino de las almas y el paraíso wayuu”, p. 52.

en el lodo volcánico impenetrable”<sup>24</sup>...“en las grietas de la roca se escucha un sonido como agua”<sup>25</sup>...“si eres vencido por el medio reventarás en sangre”<sup>26</sup>  
...“cada uno de los pobladores lo abrazo cruzado, como en los funerales de difuntos”<sup>27</sup>...“Reventados de sangre por el encanto”<sup>28</sup>.

La coherencia entre metalengua y textos es innegable, especialmente en el plano de la audacia para metafORIZAR sin pudor racionalista respecto de lo que Gallardo y sus colegas usualmente asumen como texto científico. El uso de la metáfora responde a nivel metalingüístico, el objetivo de contar se realiza desde el intento más objetivista hasta el más subjetivista y autobiográfico, pero ello ocurre siempre recurriendo a la figura retórica de carácter literario como modo de radicalizar la *cobertura y profundidad de la descripción*. Por otro lado, quizás la más grande limitación de la Literatura Antropológica Chilena sea la precariedad de su metalengua de carácter metateórico, siendo ello también una limitación epistemológica, más allá de las declaraciones ontologizantes; en ello nuevamente guarda una relación con las vivencias de la disciplina antropológica a nivel universal, en tanto, en el caso europeo, norteamericano y latinoamericano, es ostensible la abundancia de narraciones de la diversidad, pero también la falta de teorías de alcance medio como también de teorías generales, que logren aquello que constituye la meta última de toda antropología científica, esto es la generación de explicaciones verosímiles y por lo tanto socialmente legitimadas, que desde uno u otro paradigma científico, den lugar a estrategias técnico metodológicas que cumplan el objetivo práctico de posibilitar la comunicación intercultural. Ni la comunicación intercultural ni las teorías omnicomprensivas son algo remotamente alcanzado por la LACH, y ello se vive en una suerte de *angustia disciplinaria* que va desde el dilema técnico hasta la utopía; metalingüísticamente Daniel Quiroz es plenamente consciente de esta precariedad y frente a los instrumentos técnicos y los diarios de campo específicamente señala:

... “El tema principal es el diario de campo, una construcción textual que se realiza sobre otras construcciones: las notas de campo son aquellas anotaciones sobre hechos singulares que se va escribiendo en una libreta, sin ningún orden ni cronológico ni espacial”<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> Ver GALLARDO, Francisco. “El camino de las almas y el paraíso wayuu”, p. 54.

<sup>25</sup> Ver GALLARDO, Francisco. “El camino de las almas y el paraíso wayuu”, p. 55.

<sup>26</sup> Ver GALLARDO, Francisco. “El camino de las almas y el paraíso wayuu”, p. 55.

<sup>27</sup> Ver GALLARDO, Francisco. “El camino de las almas y el paraíso wayuu”, p. 55.

<sup>28</sup> Ver GALLARDO, Francisco. “El camino de las almas y el paraíso wayuu”, p. 55.

<sup>29</sup> Ver QUIROZ, Daniel. “Introducción”. En QUIROZ, Daniel (compilador) *Etnografías Mínimas*. Santiago: Andros. 2007. p. 5.

Como hemos señalado, no se trata solo del rescate de *códigos de especialidad*, sino de la vivencia de una tradición disciplinaria y, a decir de Mignolo<sup>30</sup>, de la satisfacción de la necesidad del delineamiento disciplinario a través de una metalengua, se trata de una mutación disciplinaria, no responde a la pregunta del por qué estamos frente a formas textuales de carácter literario en lo que guarda relación con sus figuras retóricas y también con una pragmática que se mueve subrepticamente entre la literatura y la ciencia, acomodándose así a contextos de recepción, ya sean literarios o antropológicos, pero también manteniendo estrategias discursivas como la metáfora, la narración autorreferente y autobiográfica, y la desvinculación respecto de ella con pretensión nomológica de acumular verdades para construir leyes. Se trata por tanto de una LACH hermenéutica de la cultura y no de una teoría científica. Hermenéutica sin un andamiaje epistemológico propio o al menos operativo.

Lo que puede ser entendido como una ambigüedad de carácter tipológico, (el hacer literatura en un contexto científico) nos lleva a la esencia de nuestra reflexión, esto es el modo en que el texto científico se subvierte, y por medio de procesos intertextuales retóricos y pragmáticos se transforma en literatura, de esta manera nos queda la pregunta, ¿de qué manera un sector de la antropología científica chilena se transforma en algo que podemos interpretar en propiedad como un segmento de la literatura chilena? Uno de los peligros al interpretar esta metalengua es el caer en aquello que Umberto Eco entendió como la *sobreinterpretación*,... *En nuestra opinión, todo lo que uno hace con cualquier cosa es usarla. Interpretar algo, conocerlo, penetrar en su esencia, etcétera, son sólo diversos modos de describir algún proceso de ponerlo en funcionamiento*<sup>31</sup>. Nuestro intento en estas páginas no es realizar una hermenéutica de la literatura, sino recurrir al concepto de metalengua literaria como un modo de caracterizar la forma específica en la cual una mutación del campo científico se transforma en una novedad propiamente literaria, continuando con la visión propia del canon científico antropológico que distingue narración e interpretación pensamos que la metalengua de la LACH puede ser subdividida en dos grandes agrupaciones, como ya afirmamos, una propiamente descriptiva y otra propiamente interpretativa.

<sup>30</sup> Ver MIGNOLO, Walter. *Teoría del texto e interpretación de textos*. Editorial Universidad Autónoma de México, México, 1986. p. 45.

<sup>31</sup> Ver Eco, Umberto. *Los límites de la interpretación*. Lumen, Barcelona, 1992. p. 16.

La LACH de carácter descriptivo puede ser, a su vez, dividida en dos subsegmentos específicos; uno de carácter propiamente lírico y otro de carácter puntualmente narrativo. La distinción entre ambos guarda relación con que la LACH lírica pone énfasis en el uso de figuras retóricas usualmente literarias, principalmente la metáfora y la comparación. La LACH de carácter interpretativo no se restringe al espacio de la antropología experimental, sino que se trata de una literatura propiamente tal, cuya metalengua tiene como pretensión esencial la elaboración de una metateoría: más que desarrollar teorías sobre el acacer de los escenarios socioculturales, y por tanto generalizaciones que intentan acumular verdad, lo que se intenta es más bien desarrollar un sistema de valores original respecto de aquello que *debe ser hecho* por la antropología. Más que tratarse de un hablar respecto de lo que es, o de lo que debiera ser, se trata de reflexionar respecto de cómo abordar lo que Olivares ha definido como el “*miramiento antropológico*”<sup>32</sup>. Se trata del embrión de una epistemología autónoma, embrión que por momentos parece muerto en el nido.

Los valores o racionalidad en esta LACH interpretativa, guardan relación más bien con las visiones: sean estas comprometidas con la realidad histórica, o nihilistas; así, identificamos dos perspectivas muy claras, por una parte, una LACH como la de Andrés Recasens, Carlos Piña, Sonia Montecino, entre otros, que valoran esencialmente la defensa de valores al momento de la construcción del texto literario antropológico, y por otro lado la LACH posee una marcada opción nihilista, cuya metalengua se declara posmoderna. En otros textos<sup>33</sup> hemos comentado que la apelación posmodernista resulta de una des-sincronización en tanto la LACH existe con anterioridad a la aparición europea del concepto de *condición posmoderna*, aproximadamente en 1975, pero también, debemos reconocer que la lectura tanto de filósofos como de antropólogos posmodernos ha llevado a la elaboración de una metalengua claramente posmodernista en sus enunciados, ya que apela al nihilismo como forma suprema de acatamiento a la mística del encuentro con la alteridad, sin duda se trata de una metalengua contradictoria, que intenta desvincularse de los valores pero que para ello le es necesario radicalizar metalingüísticamente el

<sup>32</sup> Ver OLIVARES, Juan Carlos. “On the Border La etnografía lárca de Jorge Teillier”. En *Revista Soñando el Sur* N° 1, Facultad de Artes y Humanidades de la Universidad Católica de Temuco. 1999. p. 34.

<sup>33</sup> Ver ALVARADO, Miguel. “Introducción a la antropología poética chilena”, *Estudios Filológicos* 42, 2002. p. 170.

valor de la tolerancia, pero una clase de tolerancia que está estrechamente asociada al descompromiso.

Desde la década de los 60 en el proceso genealógico de constitución de una LACH, en nuestra opinión existen dos textos que son axiales tanto por la importancia en el terreno de la pragmática literaria de sus autores, cómo también por la capacidad de síntesis de ambos al momento de verse frente a la necesidad o el deseo de dar sentido a un camino ya recorrido en esta escritura de frontera; ambos textos son fundamentales ya que cumplen los prerequisites que Mignolo<sup>34</sup> señala en el sentido de: por una parte dar cuenta de la émica de las textualidades generadas al menos por los respectivos autores como también en tanto dan cuenta de una dimensión socio-cultural expresada en aquellos textos de los cuales se reflexiona metalingüísticamente: se trata del *discurso de Sonia Montecino de aceptación y agradecimiento del Premio Academia Chilena de la Lengua* de 1992, muy coincidente con otro texto leído en 1998 sobre *La relación entre literatura y género*, y por otro lado del texto elaborado por Andrés Recasens para las actas del primer y único *encuentro de antropología poética* celebrado en Chile, específicamente en Ancud en el año 1998. No podemos distanciar la identidad de los autores empíricos del carácter metalingüístico de sus textos, se trata de dos autores de edades distintas y de condiciones de género distintas, lo cual, interpretativamente condiciona el proceso de construcción de su metalengua. Por otra parte, son dos autores con cierto reconocimiento en los circuitos pragmáticos propios de la literatura, por lo tanto hablamos de escritores que conjugan la condición de antropólogos profesionales y que a través de estos textos, por primera vez intentan sistematizar un discurso que dé sentido a este segmento antropológico literario de la producción antropológica nacional, el cual a pesar de tener un nivel creciente de propagación en nuestro país, no posee una visión única a nivel de su metalengua ni de su epistemología de base.

Para los efectos de este artículo asumimos que ambos resultan textos consistentes que delinear a nivel preliminar una metalengua para la emergente LACH y que por otra parte apuntan a intereses y valores si no contrapuestos al menos diversos. Sonia Montecino justamente el año en que se conmemoran los 500 años del descubrimiento de América, obtiene un reconocimiento por su libro *Madres y Huachos. Alegoría del mestizaje chileno*, libro que comenzó siendo

<sup>34</sup> Ver MIGNOLO, Walter. *Elementos para una teoría del texto literario*, p. 10.

un texto más bien de agitación en el plano de la teoría del género femenino, pero que la Academia distinguió por tratarse de un libro preocupado por la pregunta de la identidad cultural y también por la pulcritud filológica de su escritura; más allá de intentar un resumen de esta metalengua fundacional, pensamos que el epicentro metalingüístico de esta obra se encuentra en su referencia permanente al concepto de *cruce*, se trata del cruce en un sentido polisémico que da cuenta de dos dimensiones metalingüísticas esenciales: su texto premonitorio del futuro de la LACH da cuenta de la necesidad de buscar caminos nuevos, y con ellos se refiere a la experimentación literaria con el fin de dar cuenta del cruce étnico cultural que da como resultado el mestizaje, es decir, su LACH es una literatura de cruce de grupos étnico-culturales que en el mestizaje se amalgaman, pero este proceso no invalida la reformulación de pautas culturales arcaicas o vernáculos; agregaríamos nosotros que Montecino abre un espacio metalingüístico particularmente interesante al momento de no confundir sincretismo con mestizaje, y por lo tanto no confundir al cruce de elementos con la fusión de estos; Montecino en el plano del género sexual y la literatura nos señala:

... “Si la cultura construye las diferencias entre los géneros, éstos a su vez tejen y retejen con sus sentidos el ethos y las producciones de signos. En el caso que hemos tocado se trata del género femenino entrelazado con la literatura y la antropología: lo femenino materno como productor de un habla que luego se hace escritura; después, el gesto de la antropología con el surgimiento del testimonio como producto “degenerado”. Así, géneros literarios y géneros sexuales se rozan, se imbrican, se alimentan”<sup>35</sup>.

La LACH de Sonia Montecino busca justamente describir no solo la mezcla, sino particularmente los recodos y resquicios de un crisol siempre incompleto que debe ser valorado en la reformulación de sus especificidades, las que solo pueden ser narradas, para Montecino, desde las formas retóricas propias de la literatura. Por otra parte, el segundo cruce asumido es el cruce de géneros textuales donde por primera vez una LACH posee un atisbo de metalengua que asume como necesario en el plano expresivo este encuentro entre la escritura científica y la escritura literaria. Desde el *hiperónimo* de *cruce*, Montecino sin ningún remilgo asume la responsabilidad y la necesidad de una Literatura Antropológica Chilena: ... “*En ese sentido es la voz de una sujeta única; pero*

<sup>35</sup> Ver MONTECINO, Sonia. *Palabra dicha. Escritos sobre género, identidades, mestizajes*. Universidad de Chile. Serie: estudios. p. 4.  
Disponible En:<http://www.libros.uchile.cl/files/presses/1/monographs/239/submission/proof/index.html>.

*simultáneamente es la expresión de una pluralidad: la de mi parentela femenina (todas mis madres...)*<sup>36</sup>.

Por su parte, el texto de Andrés Recasens “¿Antropología poética, o poesía antropológica?”<sup>37</sup> nos lleva a otro plano metalingüístico, en este caso estrechamente unido al tema tipológico de los géneros textuales: por capciosa que parezca la pregunta implícita en el título, es allí donde estriba el potencial metalingüístico de este texto, el cual está siendo leído frente a una concurrencia que enarbola, señalaríamos nosotros irreflexivamente, el concepto de antropología poética, sin embargo, el mismo concepto de poesía es cuestionado por Recasens en tanto se atiene a las normas de la filología occidental que entienden a la poesía como un género textual autónomo y que diferencian a esta de la antropología. El llamado de Recasens es a no confundir el uso de estrategias retóricas y de formas estilísticas con un mayor o menor nivel de metaforización con el concepto occidental de poesía.

En estudios posteriores,<sup>38</sup> han asumido que el concepto mismo de poesía presente en la LACH es más bien de una estrategia metodológica, o a lo más como un cuestionamiento epistemológico, pero no como la pragmática propia de un concepto literario de poesía; en resumen, este texto fundamental de Recasens no da soluciones explícitas, pero pone el dedo en la llaga en un plano fundamental de la LACH en general, y no solo de la antropología poética, esto es la necesidad de generar una metalengua que le de consistencia a un conjunto de textos que en la década de los 90 no revestían aún un género de literatura, sino más bien una forma de experimentación textual antropológica tremendamente heterogénea y por sobre todo, inmensamente difusa; no se trata solamente de plantear la inexistencia del canon antropológico literario, o de lo específicamente antropológico-poético, sino más bien de hacer un llamado a la reflexión metalingüística como forma de construir sentido respecto de una suma de textos como los presentados en el mismo congreso en que esta ponencia fue leída que aún no poseen una articulación intra o extra textual, y que las metáforas, por bellas que estas sean, aun no permiten definir como literatura,

<sup>36</sup> Ver MONTECINO, Sonia. *Sueño con menguante*. Editorial Sudamericana, Santiago, 1998. p. 178.

<sup>37</sup> Ver RECASENS, Andrés. "Antropología poética o poesía antropológica". *Ancud: Actas Encuentro de Antropología Poética S/E*. 1998.

<sup>38</sup> Ver CARRASCO M, Iván; ALVARADO B, Miguel. "Literatura Antropológica chilena: fundamentos". p. 10.

aunque ya se encuentra fuera de las formas textuales propias de la racionalidad científica.

En estos textos hemos podido comprobar que la metalengua literaria se hace presente en las dos expresiones a las que apunta Mignolo, por una parte, existe una metalengua interna como también una metalengua externa, es decir, existen manifestaciones metalingüísticas que se posicionan al interior de los textos mismos, mientras que también hay reflexiones que son propiamente metalingüísticas externas a cualquier texto puntual; por otra parte, las macroestructuras fundamentales (temas) de la antropología contemporánea, esto es el nivel descriptivo y el nivel teórico, se encuentran plenamente expresadas en estos textos, sin duda esta taxonomización no tiene un carácter solo preliminar sino que intenta sistematizar dimensiones de los textos, siendo prácticamente imposible ubicar algún texto en un género de metalengua específica con exclusividad.

Un caso excepcional lo constituye el libro *De la tierra sin fuego* de Juan Pablo Riveros, poeta y economista, siendo un no antropólogo que llega a la poesía para de allí pasar a un género de construcción textual que podemos caracterizar como Literatura Antropológica:

...“Este trabajo poético tuvo el mérito, al menos, de estimular la conciencia pública del país respecto de la tragedia de los primeros habitantes de nuestras tierras del sur. Se supo otra vez que los selknam y los yámanas y los qawashqar existieron y que fueron diezmados. Se supo del trabajo de Gusinde. Apenas se sospechan las razones de su partida silenciosa de Chile luego de sus denuncias y de su última expedición en 1924. Le perdimos el rastro a tan magnífico ser humano, por cierto, el más notable científico y humanista que pasó por el país en las primeras décadas del siglo XX: hombres de ese talento nos visitan algo así como una vez cada cien años”.<sup>39</sup>

Reconociendo estas esferas metalingüísticas podemos experimentar con la realización de una breve tipologización de su metalengua, haciendo por supuesto la salvedad de que tampoco podemos reconocer en estos subtipos textos que posean una metalengua única con este carácter metadiscursivo, asumiendo así que se presentan metalenguas con caracteres diversos en cada texto que nos fue posible analizar. En el plano descriptivo debemos hacer una separación entre una LACH *narrativista* mientras que existe otra con una marcada tendencia *lírica* y otra con una tendencia más *autobiográfica*; el carácter

<sup>39</sup> Ver RIVEROS, Juan Pablo. *De la tierra sin fuegos*. Editorial Cosmigonon, Concepción, 2001. p. 5.

*autobiográfico* resulta un elemento permanente en la mayoría de los textos de la LACH, no obstante, el solo hecho de dar cuenta de la experiencia vital en el plano científico y emocional parece ser razón suficiente para elaborar una escritura, así Clemente Riedemann nos plantea:

“1979: de vuelta a clases. Recién pude volver a la universidad en 1979. Decidí que debía estudiar antropología para avanzar en mi proyecto de escritura de Karra Maw`n. Sabía que el tema de incorporar la dimensión indígena excedía mis capacidades, y que tenía la obligación de incorporar nueva información y métodos de trabajo formales. Allí conocí a Nelson Schwenke y a Marcelo Nilo”<sup>40</sup>.

El marcado matiz autobiográfico se ve intensificado por una búsqueda de carácter exotista que intenta superar el cientificismo de la antropología tradicional, en una fuerte crítica al carácter cartesiano y objetivista de esta, quizás esto sea la característica esencial que define a un subgrupo de elaboraciones meta textuales presentes al interior de los textos que asumen la identidad propia y la identidad de los sujetos y comunidades estudiadas desde un marcado lirismo, este lirismo no puede ser confundido exclusivamente con la antropología poética ni tampoco responde a una poesía antropológica únicamente, sino que se trata de un modo de acceder a la alteridad donde la metáfora ronda para luego dominar el texto y quizás el ejemplo más claro de esta LACH de metalengua lírica sean los textos de Juan Carlos Olivares:

“Ahora, los antropólogos no desean soledades. En la obscuridad de la noche temporal, ella pareciera querer perpetuar su presencia amada, extraña al hombre. Con furia, atormentado, el hombre aprende a odiarla, la obliga al destierro...”<sup>41</sup>.

Este lirismo autobiográfico, y por lo tanto, autorreferente, está siempre marcado por un intento que caracterizaremos como narrativista. La necesidad de narrar sin duda guarda relación con la tradición metateórica de la antropología, en tanto la descripción fue un eje desde el surgimiento de esta disciplina a mediados del siglo pasado, pero la forma que adquiere la narración posee aquí una metalengua que responde a esta premisa científica pero que del mismo modo la cuestiona para construir un relato que en lo fundamental cumpla con

<sup>40</sup> Ver RIEDEMANN, Clemente. “De cómo me quedé en el Sur o mi prima Carmen tenía razón”. En Sonia Montecino (comp.). *Revisitando Chile: identidades, mitos e historias*. Santiago: Publicaciones del Bicentenario. 2003. p. 434.

<sup>41</sup> Ver OLIVARES, Juan Carlos. “Shamanes en la Garúa: Antropología Poética del Jesús Nazareno”. En QUIROZ, Daniel. (compilador) *Etnografías Mínimas*. Santiago: Andros. 2007. p. 100.

ser fidedigno pero no necesariamente verosímil ni isomórfico, este relato tiene persistentemente como epicentro siempre el encuentro intercultural y también sus limitaciones, es así como Andrés Recasens en su libro *Pueblos de Mar* señala:

“Creo que este es un libro de viaje, un hermoso y sentido relato de vistas a un prójimo cercano, a quienes viven a unos cuantos kilómetros de nosotros: desconocidos que el texto sistematiza y los toma desde la perspectiva EMIC para entregarles una forma compleja y amigable de lectura ETIC, en que se podrán reconocer de la misma forma en que nosotros los podemos conocer”<sup>42</sup>  
...“La conversación en terreno es un desplegarse ante el Otro, y ante todo, uno mismo. Ambos lo hacemos. A veces nos vemos hablándonos al mismo tiempo, como si no nos escucháramos, pues estamos esperando impacientemente que el Otro termine y así irrumpir con lo que ya se tiene en la punta de la lengua”<sup>43</sup>.

Sin duda, este lirismo responde a una radicalización de la necesidad expresiva de la propia antropología, que se ve en la necesidad de generar una Literatura Antropológica, un ejemplo de ello es la obra de Francisco Gallardo: pasa violentamente en un mismo ensayo desde la construcción metalingüística a la creación poética propiamente tal: *V. Los senderos quedaron en el recuerdo/ De la tierra /Como huellas soles y estrellas/ Peces y lágrimas de sal*<sup>44</sup>. Por último, en el plano de la metalengua esencialmente descriptiva, existe un marcado énfasis en el exotismo, en la alteridad extrema como diferencia radical, este estilo marcó el inicio de la antropología chilena y seguirá marcando su actual devenir, es así como Carlos Munizaga en el *Primer Congreso Chileno de Antropología* intenta explicar esta búsqueda vertiginosa de la diversidad:

...“¿No será que esta gente fue marcada, desde temprano, por esta suerte de vertiginoso ambiente de fantasía, de arte, emoción, imaginación, pasión, que los mantiene con una mente infantil, juvenil, hasta sus últimos años, en las etapas más culminantes de su carrera?”<sup>45</sup>.

Una autora, discípula de Carlos Munizaga, Sonia Montecino, hace suyo este vertiginoso ambiente de fantasía, imaginación, y pasión. Por lo tanto hace suya la identificación con el otro, lo que en este caso toma por instantes el carácter de

<sup>42</sup> Ver RECASENS, Andrés. *Pueblos de Mar. Relatos etnográficos*. Santiago: Bravo y Allende. 2005. p. 13.

<sup>43</sup> Ver RECASENS, Andrés. *Pueblos de Mar. Relatos etnográficos*, p. 56-57.

<sup>44</sup> Ver GALLARDO, Francisco. “El camino de las almas y el paraíso wayuu”. p. 100.

<sup>45</sup> Ver MUNIZAGA, Carlos. “Discurso pronunciado con motivo de su designación como Miembro honorario de la Sociedad Chilena de Arqueología”. *Revista Chilena de Humanidades*, N°. , 1982. p. 85.

una metamorfosis: ...”*No podía negarme a la transfiguración, a ese cambio de ropajes para ser otra sin serlo realmente, no podía rehusar esa nueva pero vieja identidad que Carmela Romero me ofrecía*<sup>46</sup>”.

En el plano de la propia metalengua vemos aparecer a la literatura en el sentido tradicional de esta como un modelo a seguir que es metalingüísticamente asumido como modo de apropiarse narrativa y metafóricamente del exotismo: así lo cotidiano se transforma en exótico cuando la literatura atraviesa la antropología y genera al texto literario antropológico:

“... cuando vuelvan los ferrocarriles a recorrer, atravesando como celajes el territorio donde estuvo la frontera, la locomotora azul del Expreso Nocturno, se llamará la Jorge Teillier. (...) viaje, búsqueda de lo oculto, encuentro, diálogo, retorno, escritura, son los materiales permanentes con que trabaja la etnografía”<sup>47</sup>.

En segundo plano, y consecuentemente con la metateoría propia de la antropología científica, vemos como la LACH toma un carácter marcadamente explicativo intentando establecer relaciones causa efecto, pero asumiendo aquello que Bachelard<sup>48</sup> señalaba respecto de que no se trabajaba en el laboratorio sino en el bosque, por lo tanto quizás la construcción metalingüística más bella de esta Literatura Antropológica sea la elaborada por Pedro Mege quien al referirse a Louis Faron habla de la superación del “*espejismo de la pulcritud*”<sup>49</sup> y con ello desarraiga en alguna medida a la LACH de aquello que pudiera revestir un carácter eurocéntrico y por lo tanto colonial, de esta manera, la metalengua descriptiva tiene una dimensión fundamental en aquello que podríamos definir como una explicación metateórica que posee un carácter metalingüístico, porque apela a la superación de las formas textuales de la antropología tradicional desde su dimensión epistémica hasta su nivel propiamente literario:

<sup>46</sup> MONTECINO, Sonia. *Sueño con menguante*, p. 45.

<sup>47</sup> Ver OLIVARES, Juan Carlos. “On the Border La etnografía lárca de Jorge Teillier”. En Revista Soñando el Sur N° 1: 30-35. Facultad de Artes y Humanidades de la Universidad Católica de Temuco. 1999. p. 9.

<sup>48</sup> Ver BACHELARD, Gastón. *La formación del espíritu científico*. México, Editorial Siglo XXI. 1987.p. 67.

<sup>49</sup> Ver MEGE, Pedro. “Luis Faron en el espejismo de la pulcritud. Hawks of the sun, resited”. En Revista LIWEN N° 4 1997. p. 130.

“La higiene para que se instaure, necesita paralizar al tiempo, porque la suciedad se introduce por la simple acción del tiempo.(...). Teoría más largamente destilada, desde el viejo Herbert Spencer, al menos. Purificada por la antropología con paciencia de antiguo artesano, para transformarla en un líquido exquisito para los etnólogos de la pulcritud analítica metodológica.”<sup>50</sup>

“...todo ello en un ambiente que destile un respeto al otro, que es un fundamento también metalingüístico: He buscado crear ambientes propicios, ocasiones para conversar con los pescadores artesanales sobre su relación con él, y la que existe entre ellos y sus familias, para escuchar lo que me cuentan sobre sus vidas y sus proyectos; en fin, sobre variados aspectos que me han servido para construir relatos y otras formas de dar algunas pinceladas que me configuren sus modos de vida”<sup>51</sup>.

Por otra parte, esta dimensión metateórica se entrecruza con el nivel narrativo para generar un texto que tomando los elementos además líricos del nivel descriptivo, definen las licencias para narraciones cuyo carácter pragmático inicial fue esencialmente literario pero que hoy ubicamos en un horizonte que es ya el de la LACH. En su novela *La Revuelta*, Sonia Montecino el año 1988, genera un texto que ha sido estudiado esencialmente por la literatura con bastante buena recepción crítica pero que hoy podemos releer como un texto cuya metalengua, implícita e interior al texto mismo, da cuenta de que la superación del *espejismo de la pulcritud* a la que apelaba Pedro Mege y que a nivel de la metalengua externa de Montecino reviste el carácter de cruce; cruce marcadamente lingüístico, cómo lo representa Montecino en *La Revuelta*:

“El Kau Kau, ayudado por el Menoko acarrea del pelo el cuerpo a un resonante del emperador. Lo ubicaron en medio del lugar que habían designado los huachos con una rama de araucaria. El kau Kau tocó cuatro veces su cuerno de carnero. Al primer llamado acudió la María Cariqueo ataviada con su traje de machi; al segundo, Noemí salió de la ruca de pontros. Luego Maura y Amelia se apresuraron en correr desde el alero. Amelia descendió presa de la excitación, por fin estaría con sus hermanos invisibles, los guachos de los bosques”<sup>52</sup>.

También en esta novela hay una clara metalengua que apela al lenguaje que desde la especificidad étnica pasa a la especificidad del género: “*La Lucinda dijo en su español resentido lo que su propia abuela le había sentenciado: castigo de la luna, y se da cuenta de que su recuerdo es saliva seca porque ha pasado mucho*

<sup>50</sup> Ver MEGE, Pedro. “Luis Faron en el espejismo de la pulcritud. Hawks of the sun, resisited”, p. 129.

<sup>51</sup> Ver RECASENS, Andrés. *Pueblos de Mar. Relatos etnográficos*, p. 25.

<sup>52</sup> Ver MONTECINO, Sonia. *La Revuelta*. Ediciones del Ornitorrinco, Santiago. 1988. p. 89.

*tiempo y su memoria no le devuelve los detalles*<sup>53</sup>. Así, la metalengua se concentra en el género, transitando más allá de la misma problemática del género:

...“En la memoria y en la tradición de las mujeres que desde el norte al sur de Chile fabrican alfarería, bulle un continente plagado de sentidos. Invitamos a quien lee estas páginas, a entrar en ese mundo-vasija, concavidad, cuerpo de tierra, letra femenina y de arcilla que también nos contiene”<sup>54</sup>... “En ese tiempo algunas de mis amigas habían dejado sus casas y vivían en poblaciones, hacían el amor con muchachos pobres, con obreros y dirigentes vecinales, deseando experimentar en su propio cuerpo la desaparición de las desigualdades, acarreaban en balde el agua de los grifos hasta las mejoras”<sup>55</sup>.

Luego también vemos una variedad de narración que involucre la aceptación de personajes de transgénero sexual que son una metáfora del cruce étnico pero también del cruce de géneros discursivos que deambulan entre la etnografía y la novela experimental, existiendo una apelación metalingüística que inducen al lector una recepción tolerante y compleja de la diversidad dentro de la diversidad:

“El emperador me entrega el disfraz con que dejaré de ser Noemí Sandoval; que reviviré a Bibí, la invencible. Sostengo el pantaloncito Nylon, besa mi pantorrilla, se acomoda en mi trasero. La camiseta lila, repujada como las que usan las del Negro José. Incomparable en su acogida a mis pechos que desean ser prisioneros de esa lila para siempre. La zapatilla de su 36 perfecto”<sup>56</sup>.

Además, existe una dimensión metalingüística de carácter ensayístico que tiene su expresión en una variedad de construcción propia de las reivindicaciones del género femenino pero que también poseen un carácter reflexivo de una marcada connotación posmoderna. Uno de los principales ensayistas de orientación posmodernista que orientan a la LACH hacia una metalengua que en nuestra opinión más que posmoderno en sí mismo, reviste una apelación existencialista al estilo del pensamiento sartreano, es Francisco Gallardo; en un exótico libro denominado arqueología y poesía inicia su reflexión desarrollando una metalengua marcadamente existencial al mejor estilo de Albert Camus: “Desde la caída y la mirada hacia la cumbre aflora una ironía: Sísifo castigado por la eternidad es otro; es Sísifo-piedra en medio de un castigo previsto para su soledad, pero la soledad barrocammente concurrida que este alcanza es un acto heroico”<sup>57</sup>. Es

<sup>53</sup> Ver MONTECINO, Sonia. *Sueño con menguante*, p. 13.

<sup>54</sup> Ver MONTECINO, Sonia. *Sueño con menguante*, p. 14.

<sup>55</sup> Ver MONTECINO, Sonia. *Sueño con menguante*, p. 15

<sup>56</sup> Ver MONTECINO, Sonia. *La Revuelta*, p. 52.

<sup>57</sup> Ver GALLARDO, Francisco. *Arqueología y poesía*. S/E, Santiago, 1998. p. 7.

en este texto donde la LACH desarrolla una metalengua de carácter más profundamente ensayístico sin comprometerse con ideologías políticas ni de género, uniendo a la angustia existencial la propia angustia antropológica y dándole cierto fundamento metalingüístico:

“Los narradores de otredades -reconozcámoslo- tenemos también nuestras condenas y hemos ayudado a construir los anillos de la esterilidad desafectado- en virtud de la claridad y la distinción cartesiana- como la piedra de Sísifo y a Sísifo en su esclavitud, observando las diversidades con las distancias precautorias para justificarnos”<sup>58</sup>... “La fractura de la existencia propiciada por el destierro de la irracionalidad o por la omisión de la misma, convertida en ausencia, es uno de los recortes de realidad que la escritura etnográfica no ha podido posicionar para mostrar al otro y al sí mismo en busca de plenitud”<sup>59</sup>... “Ninguna ciencia que se considere madura a sí misma, puede pretender renunciar a la poesía que emerge hacia la superficie en los lindes de su práctica”<sup>60</sup>.

La esperanza propia de este sistema secundario siempre se desarrolla a nivel interpretativo, en vistas a una esperanza pragmática, así la LACH más que responder a una matriz científica o epistemológica responde metalingüísticamente al deseo de comunicarse. La teoría social es tan solo un antecedente:

“Creo que yo tengo más suerte al contar con un mar más amplio que aquel en que pensaba Castoriadis. Tan amplio como el mundo. Y donde esté escrito puede navegar con más rapidez que el vehículo más veloz que se haya inventado a la fecha”<sup>61</sup>... “Me refiero a esa compulsión inevitable por nombrar aquellos acontecimientos materiales que experimentamos con una palabra que los contenga”<sup>62</sup>.

El reconocimiento exploratorio de una metalengua, como lo es este caso, cumple una labor doble: por un aparte deslinda un canon discursivo posibilitando la ubicación tipológica de este, y por este mismo camino su caracterización social, de esta manera; traza los bordes de una disciplina científica a nivel textual y también a nivel sociológico; ello asociando este reconocimiento con la identificación de la genealogía (como itinerario epistémico) que va sucediéndose para ir originando la metalengua. En este trabajo pensamos se ha cumplido con desplegar los esbozos que permiten desarrollar los análisis sistemáticos que admitan el logro de este intento

<sup>58</sup> Ver GALLARDO, Francisco. *Arqueología y poesía*. S/E, Santiago, 1998. p. 7-8.

<sup>59</sup> Ver GALLARDO, Francisco. *Arqueología y poesía*, p. 9.

<sup>60</sup> Ver GALLARDO, Francisco. *Arqueología y poesía*, p. 9.

<sup>61</sup> Ver RECASENS, Andrés. *Pueblos de Mar. Relatos etnográficos*, p. 238.

<sup>62</sup> Ver RECASENS, Andrés. *Pueblos de Mar. Relatos etnográficos*, p. 207.

caracterizador, pero que dado el caso nos puede llevar a la imprecisión; a imitación de Eco intentamos no sobreinterpretar<sup>63</sup>, por ello, y a manera de explicación conceptual, podemos afirmar que la metalengua de la LACH aún deambula entre lo científico y lo literario, en tanto responde a macroestructuras semánticas vinculadas a la descripción y a la explicación propias de la racionalidad científica, pero del mismo modo sus grafías metalingüísticas más particulares adoptan representaciones como: el lirismo, la metaforización, el exotismo y la autorreferencia biográfica que perfectamente caben dentro de un canon de carácter literario y su metalengua asociada, su metalengua externa aún no vislumbra límites sino más bien cruces y formas de poesía que no es literariamente poesía y antropología que no es científicamente antropología, sin embargo, podemos hablar con claridad de un despegue respecto del canon antropológico, ya que, aunque se trate de un antropología que metalingüísticamente se asuma como hermenéutica, postmoderna o ideográfica, aun así operan criterios como la verosimilitud, la generalización y el establecimiento, desde un *ceteris paribus, de relaciones causa efecto, donde ya no se permiten hablar de un antropología científica que experimenta*, más bien se trata de cómo plantea Juan Carlos Olivares de un “Umbral Roto” y este “umbral”, a nuestro entender, metalingüísticamente es el de la racionalidad científica. Sin duda esta ya no es la antropología pensada en el siglo XIX, pero conlleva lo que Pedro Mege ha asumido metalingüísticamente como la *superación del espejismo de la pulcritud*, de un adelanto respecto de *la higiene del objetivismo científicista*; se trata de una forma de antropología no estrictamente científica, pero tampoco podemos hablar de una “nueva antropología”, ya que sostenemos que la LACH tiene sus antecedentes genealógicos y metalingüísticos en autores como Michel Leiris, George Bataille, Alfred Metraux, y su continuidad en Claude Lévi-Strauss y Marc Auge, su conexión con las antropologías contemporáneas no le da un sentido totalizante a su metalengua, sino más bien define un impulso a la innovación, incluso que metalingüísticamente asume el vacío provocado por la crisis de la racionalidad científica, pero que, casi sin proponérselo genera un género de literatura que muy probablemente transforme el concepto de literatura que en Chile se maneja.

<sup>63</sup> Ver Eco, Umberto. *Los límites de la interpretación*. Lumen, Barcelona, 1992. p. 12.

### 3. Conclusiones

La continuidad respecto de las macroestructuras semánticas de la ciencia antropológica guarda relación con un fenómeno que Bourdieu definió como el *oficio*<sup>64</sup>, una manera de especificar el conjunto de procesos socializadores formales e informales como también de prácticas ligadas al actividad antropológica. Hemos ya planteado que la Literatura Antropológica tiene dos detonantes; un deseo de alteridad propio de la cultura contemporánea homogeneizante y un proceso propio del oficio y la disciplina antropológica: esto es la conciencia de una carencia expresiva, ello pasa de una impresión subjetiva que descubre límites en la formación antropológica, como también en el descubrimiento continuo de las limitaciones en el expresar esa alteridad tan deseada. En el oficio narrativo se alcanzan distintos niveles de prolijidad, creatividad y oficio literario, pero es la ruptura del oficio antropológico al constatar sus incapacidades expresivas el que permiten un apertura a la literatura, en el caso de la antropología europea como la de Lévi Strauss hasta Marc Auge el canon antropológico se mantiene intacto, siendo el recurso literario estilístico algo que no responde a una metalengua literaria; en el caso norteamericano la búsqueda se realiza a nivel fundamentalmente metateórico, ello consolida lo ya planteado por Geertz en el *Antropólogo como autor*, pero este esfuerzo es eminentemente teórico y por tanto metalingüístico asumido desde los cánones de la antropología. En la LACH vemos cómo la utilización de figuras retóricas y estrategias narrativas de corte literario responden a un deseo expresivo que va más allá de la experimentación artística o científica; más bien responde a un deseo de alteridad mucho más amplio que se manifiesta en un interés particular por las diversas manifestaciones de la diversidad cultural por parte de las narraciones de las ciencias y las literaturas en occidente, sin embargo, este deseo de dar cuenta de la alteridad hizo visible la necesidad de contar con nuevas maneras de expresión ya que las formas de escritura y de narración propias de occidente se demostraron limitadas para dar cuenta de toda la magnitud psicológica y sociocultural del fenómeno del encuentro ente sujetos diversos. Toda narración de la diversidad cultural ha sido comprendida como la narración de un encuentro. El descubrimiento del hecho evidente de que para narrar hay “otro” se debe ir al encuentro de él, ha hecho tomar conciencia a la literatura y particularmente a las ciencias humanas del carácter performativo, este carácter performativo involucra, primero que nada, la

<sup>64</sup> Ver BOURDIEU, Pierre. *El oficio de sociólogo*. Siglo XXI, México, 1998. p. 6.

adopción de una mirada culturalmente situada por parte del antropólogo o del escritor, y también una alteración del sistema cultural observado.

Narrar esta performance significa un desafío tanto desde principios del siglo XX como en la actualidad; y este desafío no es otro que el del encuentro entre el imaginario cultural del actor con el del observador, junto al aparataje simbólico respecto del cual la ciencia antropológica se demostró pobremente provista, y por ello la literatura en sus funciones designativa y expresiva pudo sistemáticamente ir expandiendo su campo de influencia hasta comenzar a generar un canon literario antropológico. El reconocimiento de este itinerario es ante todo el reconocimiento del esfuerzo por la construcción de lo real.

La justificación de la existencia de una LACH asumida como literatura debe superar a aquello que Geertz<sup>65</sup> ha definido como la *refiguración* del pensamiento social, haciendo alusión a una manifestación de la mimesis planteada por Ricoeur, esta *refiguración*<sup>66</sup> según lo hasta hoy estudiado en la LACH posee una metalengua, sin por ello encontrarse unificada ya que aún vive un proceso de conformación que nos permite por lo pronto identificar dos principios metalingüísticos claros: el primero guarda relación con el enunciado metalingüístico que recalca a nivel teórico la incapacidad de la ciencia social y de la antropología en particular para dar cuenta de la diversidad y así posibilitar la comunicación intercultural; el segundo principio metalingüístico evidente, desde el cual se sostiene esta metalengua, es la posibilidad implícita de generar un género original de literatura que desde el campo literario establezca un lazo con la antropología científica, para dar paso así a la conformación de una literatura de frontera que no sea exclusivamente un subproducto de la experimentación textual de la ciencia, sino un ámbito de delineamiento del propio espacio científico que reconoce sus límites expresivos y que apoya la generación de hipótesis de trabajo y de programas de investigación, ello desde una LACH que no es antagónica a la ciencia sino que le es paralela y complementaria.

Resulta interesante constatar el modo en que la reflexión metateórica propia de la antropología llega, en contexto geográficos y socioculturales muy disímiles, a una reflexión de corte epistemológico (aunque primario e implícito) desde lo

<sup>65</sup> Ver GEERTZ, Clifford. *El Antropólogo como Autor*. Paidós, Barcelona. 1989. p. 78.

<sup>66</sup> Ver RICOEUR, Paul. *La Metáfora Viva*. Madrid, Editorial Cristiandad, 1980. p. 108.

metateórico; ello debido a que con su trasfiguración desde la hermenéutica de la literatura de sesgo marcadamente aristotélico hacia las metalenguas antropológicas norteamericana, europea y latinoamericana, se convierte en una categoría cooperativa, que permite dar cuenta del modo en que se estructura el discurso antropológico hoy de manera coincidente y creciente; pero justamente esta reflexión que nace en el contexto de la comunidad europea surrealista y antropológica norteamericana de orientación más postestructuralista, tiene un paralelo, nunca una copia, en la red de las reflexiones metalingüísticas de la Literatura Antropológica Chilena. Ello da lugar a una reflexión que supera el nivel semántico para llegar a un plano hermenéutico, y por ello a un nivel de corte epistémico; la literatura antropológica no puede significar sólo un cruce en el sentido de invitación cruce textual; es algo más que eso, es un signo de una rearticulación del pensamiento social y en el caso de las formas textuales latinoamericanas, el cual ha debido estructurar una metalengua que desde la región lo textual otorgue sentido a nivel de la teoría del conocimiento, respecto de un cruce entre lo literario y científico. La tarea está planteada, una metalengua en proceso es aún un hito premonitorio pero endeble, aunque la necesidad de una epistemología coherente se hace una necesidad escritural y científica.

## Bibliografía.

1. ALVARADO, Miguel. *La Literatura Antropológica chilena: decantamiento de una metalengua desde lo fantástico*. Actas Coloquio Internacional. El Orden de lo Fantástico: Territorios Sin Fronteras. Lima-Perú. Disponible En:[http://hispanismos.cervantes.es/documentos/orden\\_de\\_lo\\_fantastico.pdf](http://hispanismos.cervantes.es/documentos/orden_de_lo_fantastico.pdf)
2. \_\_\_\_\_ "Introducción a la antropología poética chilena", Estudios Filológicos, N° 42, 2002.
3. BACHELARD, Gastón. *La formación del espíritu científico*. México, Editorial Siglo XXI. 1987.
4. BOURDIEU, Pierre. *El oficio de sociólogo*. Siglo XXI, México, 1998.
5. CARRASCO M., Iván; ALVARADO B, Miguel. "Literatura Antropológica chilena: fundamentos". En Revista Estudios Filológicos, N° 46, Valdivia, Chile. 2010.
6. ECO, Umberto. *Los límites de la interpretación*. Lumen, Barcelona, 1992.
7. GALLARDO, Francisco. *Arqueología y poesía*. S/E, Santiago, 1998.
8. \_\_\_\_\_. "El camino de las almas y el paraíso wayuu". QUIROZ, Daniel. (compilador) *Etnografías Mínimas*. Santiago: Andros. 2007.
9. GEERTZ, Clifford. *El Antropólogo como Autor*. Paidós, Barcelona. 1989.
10. MEGE, Pedro. "Luis Faron en el espejismo de la pulcritud. Hawks of the sun, resisited". En Revista LIWEN N° 4 1997. pp. 129-142
11. MIGNOLO, Walter. *Teoría del texto e interpretación de textos*. Editorial Universidad Autónoma de México, México, 1986.
12. \_\_\_\_\_. *Elementos para una teoría del texto literario*. Crítica, Barcelona, 1978.
13. \_\_\_\_\_. La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales. En: Revista Chilena de Literatura, N°47, Chile. 1995
14. \_\_\_\_\_. *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*. University of Michigan Press, USA, 1995.
15. MONTECINO, Sonia. *Sueño con menguante*. Editorial Sudamericana, Santiago, 1998.
16. \_\_\_\_\_. *La Revuelta*. Ediciones del Ornitórrinco, Santiago. 1988.
17. \_\_\_\_\_. *Palabra dicha. Escritos sobre género, identidades, mestizajes*. Universidad de Chile. Serie: estudios. Disponible En: <http://www.libros.uchile.cl/files/presses/1/monographs/239/submission/proof/index.html>

18. \_\_\_\_\_ . "Voces de la tierra, modelando el barro. Mitos, sueños y celos de la alfarería". Disponible En: <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-85024.html>
19. MUNIZAGA, Carlos. "Discurso pronunciado con motivo de su designación como Miembro honorario de la Sociedad Chilena de Arqueología". Revista Chilena de Humanidades, N°. 1, 1982.
20. OLIVARES, Juan Carlos. "On the Border La etnografía lárca de Jorge Teillier". En Revista Soñando el Sur N° 1: 30-35. Facultad de Artes y Humanidades de la Universidad Católica de Temuco. 1999.
21. \_\_\_\_\_ . "Shamanes en la Garúa: Antropología Poética del Jesús Nazareno". En QUIROZ, Daniel. (compilador) Etnografías Mínimas. Santiago: Andros. 2007. QUIROZ, Daniel. (compilador) *Introducción al libro Etnografías Mínimas*. Santiago: Andros. 2007.
22. RECASENS, Andrés. *Pueblos de Mar*. Relatos etnográficos. Santiago: Bravo y Allende.2005.
23. \_\_\_\_\_ . 1998. "Antropología poética o poesía antropológica". Ancud: Actas Encuentro de Antropología Poética S/E. 1998.
24. RICOEUR, Paul. *La Metáfora Viva*. Madrid, Editorial Cristiandad, 1980.
25. RIEDEMANN, Clemente. "De cómo me quedé en el Sur o mi prima Carmen tenía razón". en Sonia Montecino (comp.). Revisitando Chile: identidades, mitos e historias. Santiago: Publicaciones del Bicentenario. 2003.
26. RIVEROS, Juan Pablo. *De la tierra sin fuegos*. Editorial Cosmigonon, Concepción, 2001.





# Dificultades y vetas en la interpretación del pensamiento aristotélico, el límite y el no-ser

*Difficulties and Veins in the Interpretation of Aristotelian Thought, the Limit, and the Not-being*

Héctor Sevilla Godínez\*  
hectorsevilla@hotmail.com

DOI: 10.5281/zenodo.34270

Recibido: 15/04/2013

Aceptado: 26/09/2013

**Resumen:** En el presente artículo se abordan algunas de las principales dificultades derivadas de la interpretación del pensamiento aristotélico en el mundo contemporáneo. Se inicia con la consideración de las influencias del contexto de la Academia en el pensamiento aristotélico, incluyendo el vínculo con el referente platónico. Posteriormente, se analizan las distintas vetas de estudio aristotélico de acuerdo a los principales enfoques de sus diversos intérpretes en la historia de la filosofía occidental. En tercer orden, se realiza una revisión del concepto del no-ser en Aristóteles, aludiendo a nuevas posibilidades de interpretación en función de su idea de límite.

**Abstract:** This article deals with some of the primary difficulties derived from the interpretation of Aristotelian thought in the contemporary world. It begins by considering the influences of the Academy's context on Aristotelian thought, including the link to the Platonic reference. Afterwards, distinct veins of Aristotelian thought are analyzed according to the main focuses of their diverse interpreters in the history of Western philosophy. In third order, a revision is made of the concept of the not-being in Aristotle, alluding to new possibilities of interpretation as a function of his idea of the limit.

**Palabras clave:** Aristóteles; Interpretación; No-ser.

**Keywords:** Aristotle; Interpretation; Not-being.

\* Mexicano, Miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México, Nivel 1. Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana y Doctor en Ciencias del Desarrollo Humano por la Universidad del Valle de Atemajac, de Guadalajara.

## 1. Introducción

No pretendo aportar novedades acerca de Aristóteles, sino al contrario, intentar desaprender algunas cosas que la tradición ha añadido al aristotelismo primigenio y, principalmente, mostrar la posibilidad de una interpretación inversa, centrada en la convivencia del ser y el no-ser, lo cual se contrapone a la generada por la escolástica, principalmente en lo que refiere a las ideas de Dios brotadas, según algunos, del pensamiento aristotélico.

Por ello, he considerado fundamental ofrecer un esbozo de las implicaciones de trabajar a partir de Aristóteles el tema de lo metafísico en el S. XXI.

## 2. En lo que concierne a los textos y a las influencias sobre Aristóteles

Entre las principales cuestiones a las que se enfrenta todo trabajo actual de reinterpretación aristotélica está la interminable lista de anteriores intérpretes del filósofo del Peripato. Por ello, coincido con Beuchot cuando concluye que: “el texto mismo del estagirita opone numerosas dificultades exegéticas y es de hermenéutica ardua”<sup>1</sup>, por lo tanto requiere de un esfuerzo adicional si se anhela conservar lo más que sea posible el espíritu aristotélico en su pureza.

Por otro lado, además de las disputas en el terreno de las reinterpretaciones, en Aristóteles se encuentra –tal como afirma Jaeger<sup>2</sup>– la cuestión sobre sus etapas de vida en las que, usualmente, suele otorgarse gran importancia a la influencia que en él tuvo Platón durante su época temprana. La reflexión filosófica aristotélica, según Jaeger, no se encuentra nunca ajena a la de Platón, incluyendo la época en la que se alejó de Atenas y la de su regreso. No todos coinciden en la afirmación de Jaeger, entre quienes discrepan sobresale principalmente Giovanni Reale. Según este autor<sup>3</sup> es Platón quien marcó la formación del estagirita; Reale considera, también, que Aristóteles se esforzó por dar un paso más allá de las enseñanzas de su maestro, logrando generar una línea de pensamiento auténtica y propia. Tal es la idea de la que partimos en

<sup>1</sup> BEUCHOT Mauricio. *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 9.

<sup>2</sup> Cfr. JAEGER, Werner. *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

<sup>3</sup> Cfr. REALE, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*, Barcelona: Herder, 1985.

este trabajo sin que ello suponga la negación de la irrefutable presencia e influencia platónica, al menos como punto de partida, en la reflexión aristotélica.

Entre las principales consideraciones para distinguir la filosofía platónica y la aristotélica se encuentra, según Reale, la siguiente: “Aristóteles abandonó la teoría de las ideas trascendentes, pero no la de un Dios trascendente y la de una realidad divina, asimismo trascendente”<sup>4</sup>. Es decir, la necesidad de algo superior que estuviera posicionado en la supremacía de todo lo existente fue una de esas ideas platónicas que hizo eco en el pensamiento de Aristóteles, solo que éste se enfocó en una nueva síntesis de ello a través de la nominación del Primer Motor.

Claramente, una de las deformaciones más trivialmente realizadas a la idea aristotélica del Primer Motor tiene su sostén en las reinterpretaciones que tendían a cristianizar el pensamiento de Aristóteles, principalmente en la escolástica. A pesar de las evidencias distintivas entre la idea escrita y la idea propuesta, el cristianismo se ha empeñado en justificar los errores del mundo debido a la naturaleza pecadora del hombre y en función de su “imperfección original”. El mal en el mundo, afirman, es producto del hombre no de Dios. De tal modo, se preserva la idea de un Dios armonioso cuyas creaciones, la humanidad entre ellas, son corruptibles en sí mismas independientemente a la omnipotencia creadora que, convenientemente, continúa immaculada. Tal perspectiva está muy alejada del pensamiento aristotélico.

Contrariamente a lo que se supone, Aristóteles “no fundó ninguna escuela en el sentido material y jurídico”<sup>5</sup>, sino que gustaba de dar lecciones en el gimnasio público del Licabeto, conocido como Liceo. Fue Teofrasto, cuatro años después de la muerte de Aristóteles, quién compró una propiedad en la que se fundó una escuela que posteriormente se llamaría Perípato, nombre atribuido debido a la costumbre de impartir y escuchar las lecciones caminando.

El hecho de no ser fundador de una escuela no es la única diferencia social entre Platón y Aristóteles puesto que, a diferencia de su maestro, Aristóteles no tuvo

<sup>4</sup> REALE, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*, p. 19.

<sup>5</sup> DÜRING, Ingemar. *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2005, p. 35-36.

nunca el mismo respeto y consideración de sus contemporáneos. Sobre este tema, el filósofo Ingemar Düring afirma que:

Cuando murió Platón había dirigido su escuela a lo largo de cuarenta años. Era famoso y ya a su muerte fue visto como figura histórica, (...) los numerosos fragmentos de papiro y citas atestiguan cuán temprana y ampliamente se había extendido el conocimiento de sus escritos. Si tuvo enemigos, fueron tan insignificantes que su voz no fue escuchada. Una concepción antiplatónica, absolutamente, nació apenas unos cien años después de su muerte.<sup>6</sup>

Ahora bien, en lo que respecta a Aristóteles, se afirma que fue siempre considerado como un extraño en Atenas, no fue jefe de una escuela sino sólo un buen profesor que tuvo que huir a Asia Menor. Cuando regresó lo hizo como amigo muy cercano de Antípatro, el gobernador de Macedonia. El mismo Düring afirma que: “Aristóteles tuvo pocos amigos y muchos enemigos, para algunos de los cuales el móvil era el odio político”<sup>7</sup>. También es conocida la disputa entre Aristóteles y la escuela Isocrática. Estaba enemistado con sus compañeros de la academia, entre ellos Espeusipo, Jenócrates y Heráclides, quienes lo excluyeron apenas tuvieron una oportunidad.

Por tanto, aunque es cierto que Aristóteles marca algunas diferencias en sus reflexiones filosóficas con Platón, éstas no podrían ser radicales sin el riesgo de caer en el desprestigio. Al criticar las afirmaciones del Maestro, Aristóteles era repelido por los múltiples seguidores del primero. Sin embargo, una diferencia radical claramente mostrada por Aristóteles consiste en su posición personal y conceptual en lo que refiere a la divinidad. A pesar de no coincidir con las propuestas platónicas sobre lo divino, Aristóteles no podía manifestarse con total apertura. De tal modo, aunque el estagirita lo hubiera concebido, no le era conveniente ninguna actitud que pudiera parecer ateísmo; de tal modo, la figura impersonal de Motor Inmóvil, altamente distante del demiurgo platónico, no permite entrever muchas implicaciones propias de una deidad, comenzando porque no está implicado en la vida de los hombres y no es visto o considerado como un Creador voluntario. Por tanto, además de recibir el efecto de la influencia sociocultural de la Grecia antigua con respecto a la creencia en la divinidad, en caso de que Aristóteles hubiese concebido una propuesta atea, tendría que haberla maquillado para cuidar que sus relaciones generales

<sup>6</sup> DÜRING, Ingemar. *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, p. 41.

<sup>7</sup> DÜRING, Ingemar. *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, p. 41.

podrían empeorar. No estaba, pues, en condiciones de hacer una afirmación de ese nivel, aunque su filosofía lo implique.

Es sabido que en el pensamiento del estagirita no hay posibilidad ni cabida para las ideas innatas y que desechó la idea de la reminiscencia. El gran salto podría haber sido la negación del mismo Dios puesto que si Él no influye en la realidad, además de no ser creador, no se podría concebir más que como una quimera deseada por el hombre. Evidentemente, tal hallazgo no podría suceder porque, como seguramente Aristóteles lo concebía, no hay necesidad de negar lo que no es posible afirmar. La concepción religiosa de Dios dista mucho de la apreciación de la Deidad que podría haber tenido el de Estagira. La percepción que Aristóteles tuvo de Dios es dicotómica de las concepciones occidentales de la Deidad que, paradójicamente, han tenido su origen a partir de una interpretación tendenciosa del filósofo que nos ocupa. ¿Qué habría sucedido si Aristóteles hubiese negado toda posibilidad de Deidad? Esto habría supuesto el enfrentamiento del filósofo con toda la tradición ateniense, pues desde Homero hasta los epicúreos y estoicos –pasando por Sócrates y el mismo Platón– la existencia de la divinidad (una o varias) era una cuestión de hecho. A pesar de que Düring defendió la originalidad aristotélica, también fue capaz de reconocer que Aristóteles “se había quedado adherido a ciertas estructuras del pensamiento platónico en tal forma que no pudo liberarse de ellas”<sup>8</sup>.

Es probable que entre los motivos que dieron lugar a las tergiversaciones sobre Aristóteles se encuentre que “en su momento sólo tuvo dos discípulos verdaderos: Teofrasto y Eudemo de Rodas”<sup>9</sup>. En general hay pocas pruebas en la época helenística de que sus tratados se conocieran, pasados 300 años después de su muerte permaneció casi como un desconocido hasta la publicación que Andrónico hizo de sus obras.

Se sabe además que el responsable de la forma externa actual de los escritos de Aristóteles no es él mismo, sino el redactor que tomó de sus manuscritos, apuntes de clase y anotaciones al margen de sus propios textos, la base de sus elaboraciones. Particularmente, en la obra titulada *Metafísica* se advierte claramente que la serie está incompleta y que “en particular no es la teología, tal como la tenemos, la conclusión perseguida”<sup>10</sup> por Aristóteles. En ese sentido,

<sup>8</sup> DÜRING, Ingemar. *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, p. 60.

<sup>9</sup> DÜRING, Ingemar. *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, p. 68.

<sup>10</sup> JAEGER, Werner. *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*, p. 225.

tiene razón Aubenque cuando pone de manifiesto lo artificial de algunos comentaristas que: “se pusieron a examinar e interpretar los textos de Aristóteles sin conocer ni el orden efectivo de su composición ni el que Aristóteles pretendía darles, como tampoco los detalles y pormenores del proceso, los motivos y ocasiones de la redacción, las objeciones que habría podido suscitar y las respuestas de Aristóteles”<sup>11</sup>.

Por todo lo anterior, no es oportuna ahora una nueva interpretación de Aristóteles sino más bien la consideración de las cuestiones implícitas en la génesis de su pensamiento. Se entiende que la influencia de Platón y las tendencias socioculturales de la época eran evidentes en él y por ello mismo debe indagarse en los significados no tan visibles de la metafísica aristotélica; lo anterior en el entendido no de su incapacidad para expresarse claramente sino más bien de la inevitable reciprocidad que su genialidad tuvo para ser expresada desde las premisas de su época y contexto. Esa es la cuestión: ¿podría el estagirita haber manifestado sus ideas de un modo distinto pero manteniendo la raíz principal de su especulación? Puede postularse que sí.

### 3. Los diversos intérpretes de Aristóteles y las principales líneas de su comprensión a través de la historia

Desde los contemporáneos de Aristóteles, incluso conocidos suyos, existe la tendencia –casi necesidad– de tomar postura ante las propuestas filosóficas aristotélicas. Desde su sucesor en el Peripato, Teofrasto, se observa esa sucesión de comentarios alternos o contraposiciones ante lo dicho por Aristóteles. Teofrasto mismo prefería, por ejemplo, una fenomenología descriptiva antes que una versión analítica de los principios propuestos por Aristóteles.

Análogas tendencias se encuentran en Eudemo, Dicearco y Aristóxeno<sup>12</sup>, todos ellos discípulos aristotélicos, que terminaron defendiendo la doctrina materialista del alma que tanto refutó su maestro, de quien se separaron para regresar a Platón. Del mismo modo, el sucesor de Teofrasto en la dirección del Peripato, Estratón de Lampsaco, se limitó a estudiar los conceptos de materia y movimiento sin la referencia al Motor Inmóvil, el cual es, sin duda, fuente de los argumentos metafísicos, hermenéuticos y éticos de Aristóteles.

<sup>11</sup> AUBENQUE, Pierre. *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1981, p. 10.

<sup>12</sup> REALE, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*, p. 161.

Es menester referir que la escuela de Aristóteles se vio mermada a su muerte, debido principalmente a que sus escritos esotéricos fueron cedidos por Teofrasto a Neleo, quien los llevó consigo a Asia Menor. Al morir Neleo, sus herederos ocultaron los escritos hasta que en el año 86 a. C. fueron confiscados y llevados por Sila a Roma. Entre los años 40 y 20 a. C., Andrónico de Rodas (quien se cree fue el undécimo director del Liceo o Peripato) publicó las obras didácticas del estagirita. Fue así como se comprendió que la mayor aportación de Aristóteles no estaba en sus obras de divulgación (las que realizó intencionalmente para que fueran comprendidas por todo público) sino más bien en los llamados textos esotéricos, los cuales estaban dirigidos a sus alumnos. Nadie en la época de Aristóteles tuvo acceso a la totalidad de sus obras debido a la dispersión física que sufrieron sus escritos y apuntes.

Fue hasta el S. II d. C. cuando comenzó el trabajo serio de los comentaradores de Aristóteles; se reconoce normalmente a Aspasio como uno de los principales críticos de la *Ética a Nicómaco*. Por su parte, Alejandro de Afrodisia discutió, entre los años 188 y 211 d. C., algunos elementos de la *Metafísica* y puso en duda la inmortalidad del alma al enfocar con una visión naturalista la filosofía aristotélica.

Posteriormente, el pensamiento de Aristóteles se fundió con el neoplatonismo, por lo que los Peripatéticos dejaron de existir como escuela. Entre las filas neoplatónicas se contó a Tolomeo, quien fue responsable de escribir una biografía de Aristóteles que llegó a ser la fuente casi exclusiva de todas sus biografías posteriores.

En el siglo VI se tradujeron al latín algunas obras de Aristóteles por mediación de Severino Boecio, quien se ocupó directamente de los dos primeros tratados del *Órganon*; esto fue lo único que el mundo latino conoció de Aristóteles durante varios siglos. Fue hasta el S. XIII que el mundo occidental pudo conocer la totalidad de los escritos del estagirita gracias a las traducciones de Guillermo de Moerbeke

Se sabe que Avicena, en el mundo árabe, dedicó a Aristóteles muchas de sus interpretaciones en el S. XI. Con mayor éxito y reconocimiento lo hizo Averroes en el S. XII, con lo cual logró ser conocido como el “comentador por excelencia

de Aristóteles<sup>13</sup> puesto que rompió con las interpretaciones que estaban matizadas de tendencias neoplatónicas.

En el mundo latino, el problema principal de la lectura de Aristóteles consistió en conciliar las doctrinas del estagirita con los libros sagrados. Durante la Edad Media, hubo tres posiciones claramente distintas con respecto a Aristóteles. Primeramente, las de aquellos que lo intentaron minimizar con la intención de valorar más altamente los postulados platónicos; además, fueron significativas las propuestas de algunos seguidores de Agustín de Hipona, tales como Buenaventura, Alejandro de Hales o Guillermo de Auvergne. Por último en esta línea, se encuentran los que utilizaron a Aristóteles para apoyar las doctrinas de salvación y le hicieron “compatible con la fe”, como por ejemplo Alberto Magno y, sobre todo y todos, Tomás de Aquino. Derivada de este oleaje de nuevas interpretaciones, la propuesta de Siger de Brabante consistió en romper con el tomismo pero sin caer en la negación del Motor Inmóvil y buscando conciliar dos tipos de verdad: la de la fe y la de la razón.

No hay duda de que los escritos del estagirita estimularon la reflexión filosófica durante la escolástica, muestra de ello es que se volvió el autor más referenciado. Las concepciones aristotélicas permitieron cargar de fundamentos filosóficos las cuestiones esenciales que enseñaba la escolástica. El mundo occidental debe a tal época mucho del influjo actual sobre las formas de entender la realidad. Precisamente, una de las intenciones centrales de este artículo es fomentar la confrontación de algunas de las interpretaciones que han posicionado al estagirita como un baluarte filosófico que justifica la existencia del dios cristiano. Si la metafísica aristotélica supone un Absoluto que determina el razonamiento, entonces de ahí se deriva el orden de toda hermenéutica y, debido a que toda ética es una forma de hermenéutica, la ética está implicada también. Por ello, una modificación en la concepción de lo Absoluto permite también una reformulación en las concepciones sobre el deber ser. La metafísica es el sostén ineludible que fortalece, en Aristóteles, la conclusión ética.

En lo que respecta al estudio de Aristóteles durante el Renacimiento, la notable y célebre representación de la escuela de Atenas pintada por Rafael, resume concisamente la disputa entre Platón y Aristóteles, el primero señalando con su dedo las alturas abstractas de lo innombrable y el segundo apuntando al mundo,

<sup>13</sup> REALE, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*, p. 165

lo natural, lo empírico. Así, la oposición de ambos filósofos se vuelve la característica central entre los lectores de esa época. No obstante, en el fondo del pensamiento aristotélico existe claramente una influencia platónica, al menos en el sentido de que todo está orientado al sumo bien.

En 1440, Jorge Pletón publicó una obra en la que afirmó la superioridad de Platón sobre Aristóteles. Algunas reacciones que mostraron un desacuerdo notable fueron las de Scholarius Gennadio, Teodoro Gaza, Jorge de Trebisonda y Hermolao Bárbaro quienes son recordados, además, como los principales estudiosos del estagirita en el renacimiento. Bárbaro advirtió que era claramente perjudicial la interpretación tomista de Aristóteles y acusó al dominico de escolastizar al estagirita.

En un inicio, las líneas averroístas (creencia en el potencial de un intelecto humano uniforme) y las alejandrinas (mortalidad del alma) dividieron a los estudiosos de Aristóteles en el renacimiento. Una tercera línea fue la renovación de la visión aristotélica desde la escolástica, lo cual se debe a las posturas contrareformistas de los jesuitas y dominicos.

En lo que refiere a la Edad Moderna, luego de la influencia de pensadores como Galileo y Descartes, el pensamiento Aristotélico quedó relegado. Se ha considerado que Kant se centró en el estagirita para sus estudios; sin embargo, el alemán observó solamente la versión escolástica de Aristóteles, la cual había sido claramente deformada. Hegel retomó, muy oportunamente, el pensamiento aristotélico, con lo cual se distinguió de otros grandes filósofos que habían descuidado las obras aristotélicas por al menos doscientos años. En el segundo volumen de sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Hegel afirmó categóricamente, sobre las interpretaciones realizadas a Aristóteles, que “con ningún otro filósofo se ha cometido injusticia más grave, con tradiciones carentes de toda sombra de pensamiento que se han transmitido en torno a su filosofía y que prevalecen todavía en la actualidad”<sup>14</sup>.

Contrario a lo pensado normalmente, Hegel ve en Aristóteles a un idealista más que a un empirista, de quien refiere además que es “uno de los genios científicos más ricos y profundos que haya existido jamás”<sup>15</sup>. Sin embargo, una de las

<sup>14</sup> HEGEL, Friedrich. *Lecciones sobre la historia de la filosofía Vol. 2*, México: Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 276.

<sup>15</sup> HEGEL, Friedrich. *Lecciones sobre la historia de la filosofía Vol. 2*, p. 275.

alusiones más firmes y categóricas del alemán sobre el estagirita es cuando dice que “es el más digno de ser estudiado entre los filósofos antiguos”<sup>16</sup>. No sobra la afirmación de que a pesar de que Hegel reconoce en Aristóteles un genio creativo también lo utiliza para dar mayor realce a sus propios postulados filosóficos. A partir de Hegel, inicia en Alemania una consecuente y muy celebrada proliferación de estudiosos del estagirita.

Es fundamental mostrar que en la escuela de Trendelenburg, tras el nuevo renacimiento de la filosofía aristotélica en Europa, se formó Franz Brentano que en la segunda mitad del S. XIX reinterpretó la ontología y la lógica aristotélica a partir de los conceptos de substancia. Brentano influyó directamente en Martín Heidegger que es, sin ninguna duda, uno de los pilares de una de las actuales corrientes de intérpretes de Aristóteles: la fenomenología fáctica. Tan clara es la influencia de Brentano en Heidegger que en la obra cumbre de éste, *El ser y el tiempo*, realizó en la introducción un análisis sobre las conclusiones aristotélicas del primero.

En lo que se refiere al S. XX, se encuentran definidas las líneas o tendencias en el estudio de Aristóteles. A continuación mencionaré las que considero fundamentales en la para el estudio de Aristóteles tomando en cuenta el análisis de Reale<sup>17</sup>, sin seguirlo plenamente.

Una de las actuales líneas fundamentales en el estudio aristotélico es la neoclásica, la cual focaliza el valor especulativo de Aristóteles y rompe las interpretaciones generadas por la escolástica. La segunda línea es el neoescolasticismo, cuyos principales exponentes son Owens, Mansion y Nuyens. La intención del neoescolasticismo no consiste en vincular a Tomas de Aquino con Aristóteles sino en desconectarlos para reconocer con mayor nitidez los alcances de cada uno.

Es ineludible incluir en estas líneas los estudios de W. Jaeger, principalmente el titulado *Aristóteles*, en cual afirma en 1923 –año en que se publica el original en alemán– que la filosofía del estagirita se encuentra fraccionada por distintas etapas de su vida. Jaeger afirma que Aristóteles inició con un platonismo radical que maduró en un empirismo moderado y desencadenó un empirismo radical. El mismo autor supone que al no existir homogeneidad especulativa en

<sup>16</sup> HEGEL, Friedrich. *Lecciones sobre la historia de la filosofía* Vol. 2, 293.

<sup>17</sup> Cfr. REALE, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*, pp. 161-176.

Aristóteles, su estudio se reduce a la comprensión de su proceso teórico. A esta tercera línea de estudio se le conoce, según Reale, como la “orientación histórica-filológica”<sup>18</sup> del estudio aristotélico. Sus contrapartes más claros y radicales han sido H. von Arnim y Max Wundt, quienes mostraron que la supuesta línea evolutiva propuesta por Jaeger podría ser invertida con los mismos resultados, es decir, que Aristóteles pasó del empirismo al platonismo. Reale concluye que el método genético no ofrece resultados óptimos ni útiles, sobre todo si se considera que muchos de los escritos del estagirita fueron ordenados por sus intérpretes y no guardan un sentido cronológico, además de que, en el caso de los esotéricos, muchos de ellos nunca tuvieron una fecha específica.

Otro argumento contra la postura de Jaeger es la defensa que realizó Düring, en la cual asegura que Aristóteles nunca fue realmente un platónico sino que mantenía claras distinciones entre sus propias ideas y las de su Maestro, quien a pesar de todo sí tuvo una influencia sobre él. Por otro lado, Düring se mantiene escéptico ante los aportes de los escolásticos en materia de interpretación del estagirita, a quienes considera un obstáculo debido a que “dificultan la recta inteligencia de la filosofía aristotélica”<sup>19</sup>.

Una cuarta línea de estudio aristotélico en el S. XX es la dirección heideggeriana, la cual ha encontrado en Tugendhat, Bröcker y Aubenque a algunos de los principales representantes. En esta línea se busca problematizar, en una perspectiva actual, las concepciones aristotélicas. Interesantes análisis de la influencia aristotélica en Heidegger se encuentran en textos de Volpi<sup>20</sup>, quien refirió la influencia del pensamiento aristotélico en el camino de pensamiento del filósofo alemán.

#### 4. Aristóteles y el no-ser, el límite y la nada

Si bien las diversas interpretaciones realizadas sobre la filosofía de Aristóteles han llevado a la completa afirmación del ser en detrimento del no-ser, cabe intentar esbozar una nueva vía de análisis en la cual el no-ser no constituya, al menos no forzosamente, una contraparte de la propuesta aristotélica, sino una implícita derivación. A esa intención se dirige este tercer apartado.

<sup>18</sup> REALE, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*, p. 174.

<sup>19</sup> DÜRING, Ingemar, *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, p. 8.

<sup>20</sup> Ver VOLPI Franco. *Heidegger y Aristóteles*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012.

El Filósofo de la escuela Peripatética consideraba que “no puede pasarse del no-ser al ser, pues era y es un axioma que ninguna cosa puede generarse de lo que no es”<sup>21</sup>; sin embargo, el no-ser permite y facilita que cualquier cosa logre ser lo que es porque antes no lo era. El no-ser solo se debe al ser del que es referencia a la manera de antítesis; en ese sentido, debe estar está claro que no hay antítesis sin tesis.

Se puede hablar del no-ser en tres significados: a) según las categorías en forma negativa; b) en la forma de una afirmación falsa; c) como existencia latente o potencial. Evidentemente, lo que existe potencialmente no puede actualizarse en una cosa cualquiera sino de acuerdo a su capacidad para algo determinado.

Aristóteles logró explicar lógicamente el no-ser de Parménides<sup>22</sup> a partir de su teoría de la privación; no obstante, los conceptos de generación y de privación que él utiliza son una clara analogía al no-ser. Para Parménides, solo un mundo estático puede ser inteligible, por lo que el movimiento y el cambio no son inteligibles. Platón superó en parte a Parménides, pero concedió que en el mundo terrenal, o sensible, lo único que tenemos son opiniones pero no conocimiento verdadero. Para Aristóteles, la materia es eterna y lo que puede modificarse es la forma de la misma cambiándola; esto supone “algo más” que genera tal cambio. De tal modo que, en todo cambio, distinguimos la materia que se cambia, la forma en la que aquella se cambia y aquello que produjo el cambio. Una substancia nace siempre de una substancia. Esta es la explicación del concepto de <materia, privación, forma> que tanto utiliza el filósofo de Estagira.

La materia actualizada es lo primero, la potencia está siempre en función de ello. Del mismo modo que las premisas generan la conclusión y la conclusión depende de las premisas en las cuestiones lógicas, en las cuestiones físicas la potencia depende del acto, no el acto de las potencias.

Ya Heráclito había afirmado que la naturaleza tiende a lo opuesto y produce de ahí la concordancia; explicó todo cambio cualitativo como un tránsito a lo opuesto, por ello Aristóteles distingue tres formas de cambio: movimiento (de un lado a otro), transformación cualitativa (de un modo de ser a otro) y generación (de una sustancia a otra).

<sup>21</sup> Cfr. ARISTÓTELES. *Metafísica*, Barcelona: Gredos, 2007, 1069b 26.

<sup>22</sup> DÜRING, Ingemar. *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, p. 326.

Así pues, entre el no-ser y la privación hay una diferencia para Aristóteles, la cual consiste en que el no-ser absoluto no tiene privación, pues la privación debe partir de algo que es. Precisamente a partir de ahí se puede argumentar a favor de lo absoluto de la Nada pues la Nada misma no tiene privación. El resto de las cosas materiales y contingentes, por tanto, con posibilidades de ser privadas (de hecho lo están), favorecen la existencia del cambio en el mundo, el cambio está en el Ser. El cambio es de un ser a otro o de una privación a otra pero no de la Nada al ser, sino más bien, gracias o debido a la Nada, aquella que Aristóteles concibió como el Motor Inmóvil, según se dijo más arriba. La Nada no priva pues es la privación en sí misma, la privación no está privada.

En la triada aristotélica de materia-privación-forma, la Nada es la posibilidad de la privación, por lo que en el Ser está la Nada posibilitándolo y a la vez posibilitando el cambio sin ser el cambio mismo. La Nada no es el cambio, el cambio es sólo una consecuencia de la Nada (Motor Inmóvil). En ese sentido, la privación es eterna.

Otro de los temas principales en Aristóteles, especialmente en el libro de la *Física*, es el de la materia y la relación de ésta con los límites, el lugar y el espacio. Para Aristóteles, “el lugar o espacio no son aquello en donde algo está, sino que el lugar existe junto con la cosa, pues junto con lo limitado están los límites”<sup>23</sup>. Esto permite entender que la totalidad de un cuerpo es sólo una totalidad relativa en cuánto que para que exista el ser se requiere el límite del ser. Aún sin ser dicho por Aristóteles, podemos concebir que una parte de los límites no son propiamente físicos, sino también metafísicos. Esto abre la puerta al no-ser como posibilitador del cambio. Ciertamente entre los límites del ser está su no-ser correspondiente.

Debido a las constantes transformaciones que ha sufrido el concepto de *hyle* en Aristóteles, debemos delimitar que se refiere más que a “materia” a algo indeterminado, por lo que al hablar de hilemorfismo nos referimos a la indeterminación de la forma del hombre, o una forma en constante potencia y posibilidad de modificación. Por ello, el hombre es indeterminación determinada o, bien, una determinada indeterminación.

<sup>23</sup> ARISTÓTELES. *Física*. Barcelona: Gredos, 2007, II 212a 6 y 29.

Para Platón, el espacio sufre cambio y configuración mediante lo que entra en él, como si el espacio fuera llenado; con Aristóteles el espacio siempre continúa como límite de la materia sensible. Esto lo observamos con las siguientes palabras aristotélicas: “el espacio, como límite de la cosa, determinado métrica y geoméricamente, es inmutable y uno con la cosa”<sup>24</sup>. Se necesita el espacio para que exista el Ser, por ello el espacio es más originario que el Ser, pero no podría haber tampoco espacio sin Ser. El espacio opera como límite y el límite requiere de “lo limitado”.

Un lugar es el sitio en donde algo está. “No existe lugar fuera de las cosas, sino sólo como la determinación geométrica y métrica de la cosa que puede padecer movimiento”<sup>25</sup>. Por ello, en el cuerpo está su lugar que ocupa, el lugar está siempre esclavizado al cuerpo móvil. El lugar es siempre donde el hombre está por lo que no cambia de lugar sino más bien de contexto físico.

El estagirita no asume una relación con la Nada al no asumir como real el concepto de vacío que probablemente le hubiera llevado a ello; nos dice: “Puesto que hemos demostrado que no existe el espacio en sí, se sigue de ello que tampoco existe un espacio vacío”<sup>26</sup>. La Nada que podría haber percibido Aristóteles se limitó sólo en su concepto de límite del Ser. Por ello, cuando se habla de la imposibilidad del vacío, esto es debido, más que a la imposibilidad real, a los conceptos preconcebidos de lugar. Al asumirse que no hay lugar “descontentado” se concluye que no hay vacíos.

En lo que respecta al tiempo, Aristóteles deja muy claro que éste sólo existe en medida de la existencia del movimiento. Solo cuando se añade un antes y un después hablamos de tiempo. “El tiempo no es idéntico al movimiento, sino que es el movimiento, en cuanto que tiene un número”<sup>27</sup>. Ahora bien, sin el hombre que cuenta el tiempo no habría tiempo contado, pero si un tiempo acontecido. El tiempo como el movimiento existe aunque ningún ente lo observe. Pero no pueden existir sin aquello que se mueve. Distinto es que algo se mueva y el algo o alguien que capta eso. Sólo el segundo es prescindible.

<sup>24</sup> ARISTÓTELES. *Física*, II 212a 20.

<sup>25</sup> ARISTÓTELES. *Física*, II 212b 27.

<sup>26</sup> ARISTÓTELES. *Física*, IV, 8, 214b 33.

<sup>27</sup> ARISTÓTELES. *Física*, IV, 219b 3.

De tal modo, la estructura hilemórfica de la realidad sensible, que implica necesariamente materia y potencialidad, es la raíz de todo movimiento. Del mismo modo: “no puede haber un paso de la potencia a un acto sin que exista ya un motor en acto”<sup>28</sup>. Lo que siempre se mantiene es la Nada, que antecede a la posibilidad de la potencia de las cosas. Sin embargo, “lejos de contribuir a la introducción de la Nada, el devenir viene a ser para Aristóteles como el cambio que conduce a la plenitud del ser”<sup>29</sup>. Ciertamente el devenir supone un sustrato que es el ser potencial, pero tal ser potencial es el límite del ser actuante, un límite que sin embargo no supone una ruptura lineal.

Dicho sea de paso, con lo que respecta a la imposibilidad de adjetivar a la Nada como “nada infinita”, debo decir que el infinito está en el tiempo pero la Nada es atemporal. No tiene movimiento, pero si todo se mueve debido a ella. El lugar de la Nada no es sólo uno, sino que está ubicado en el centro de cada Ser, ahí donde Aristóteles suponía que era el lugar de cada cosa y de cada Ser, ahí es donde está el lugar de la Nada en el lugar de cada Ser.

<sup>28</sup> REALE, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*, p. 72.

<sup>29</sup> REALE, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*, p. 73.

## Bibliografía

1. ARISTÓTELES. *Física*, Barcelona: Gredos, 2007.
2. \_\_\_\_\_ . *Metafísica*, Barcelona: Gredos, 2007.
3. AUBENQUE, Pierre. *El problema del Ser en Aristóteles*, España, Taurus, 1981.
4. BEUCHOT, Mauricio. *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, México, UNAM, 2004.
5. DÜRING, Ingemar. *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, México, UNAM, 2005.
6. HEGEL, Friedrich. *Lecciones de la historia de la filosofía*, México, FCE, 1997.
7. JAEGER, Werner. *Aristóteles*, México, FCE, 1984.
8. REALE, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*, Barcelona, Herder, 1985.
9. VOLPI, Franco. *Heidegger y Aristóteles*, Buenos Aires, FCE, 2012.



# Lo que imagina el querer: tiempo y resentimiento en Nietzsche

*What the Will Imagines. Time and Resentment in Nietzsche*

Rodrigo Castro Orellana\*  
rodrigocastro@filos.ucm.es

DOI: 10.5281/zenodo.34271

Recibido: 18/11/2015

Aceptado: 26/11/2015

**Resumen:** El artículo estudia la relación que podría establecerse, al interior del pensamiento de Nietzsche, entre una específica experiencia del tiempo y la génesis del resentimiento contra la vida. Este análisis toma en consideración, como punto de partida, el problema del ser histórico que se expone en la primera sección de la *Segunda Consideración Intempestiva*. Se trataría de la idea de un tiempo que se cierra frente al poder de la voluntad, un argumento que también adquiere una importancia decisiva en el pasaje "De la Redención", de *Así Habló Zaratustra*. Nietzsche somete a crítica esta representación del tiempo lineal que constituiría el máximo obstáculo para una voluntad que persigue su intensificación y apuesta por un pensamiento reconciliado con las condiciones que pone la vida. Esto último supone asumir que la idea del tiempo perecedero puede ser una ficción más entre otras y afirmar el Eterno Retorno como una experiencia del tiempo que no debilita la voluntad y que supera el deseo del hombre de vengarse de su propia finitud.

**Palabras clave:** tiempo; resentimiento; voluntad de poder; nihilismo; eterno retorno.

**Abstract:** The article explores the relationship that could be established, to the inside of the Nietzsche's thought, between a specific experience of time and the genesis of the resentment against life. This analysis considers as a starting point, the problem of the historical being described in the first section of the *Second Untimely Meditation*. That would be the idea of a time that closes against the power of the will, an argument that also acquires a decisive importance in the passage "On redemption", of *Thus spoke Zarathustra*. Nietzsche criticises this representation of linear time that would be the maximum obstacle for a will which pursues its intensification and commits to a thought that is reconciled with the conditions as life. This implies assuming that the idea of perishable time can be one fiction more, among others, and affirm the Eternal Return as an experience of time that does not weaken the will and beyond the revenge desire of man's on his own finitude.

**Keywords:** time; resentment; will to power; nihilism; eternal return.

\* Chileno-Español, Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Profesor del Departamento de Historia de la Filosofía de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Autor de: *Foucault y el cuidado de la libertad* (LOM, 2008) y editor de: *Poshegemonía. El final de una paradigma de la filosofía política en América Latina* (Biblioteca Nueva, 2015).

La *Segunda Consideración Intempestiva*, obra dedicada al problema de la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida, se inicia con una reflexión de Nietzsche sobre la fascinación bucólica que el hombre experimentaría frente a la existencia no-histórica del animal. El ser humano, en apariencia tan orgulloso de su superioridad con respecto a la bestia, no podría realmente evitar el apreciar con cierta melancolía la conducta despreocupada del animal, que corre y salta de un lado a otro con total indiferencia a los hechos del ayer o a lo que pueda deparar el mañana. Algo muy similar ocurriría en el caso de la infancia, cuyo recuerdo determina en nosotros la nostalgia de una edad en que vivenciamos la intensidad del puro presente. Nada de planes ni de proyectos, nada de recuerdos que nos afligen y que se convierten en obstáculos.

El animal y el niño serían la expresión de una desnuda voluntad de vivir que descansa sobre una específica economía del instante que tiene uno de sus fundamentos en el olvido. La imagen del niño, de hecho, reaparecerá posteriormente en el célebre texto de *Así Hablo Zaratustra*: “Las tres transformaciones del espíritu”, como símbolo de una forma espiritual superior que se caracteriza por la inocencia y el olvido. El león que libra su batalla contra los valores instituidos, tendría que convertirse –según el discurso de Zaratustra– en un niño, porque este “un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento un santo decir sí”<sup>1</sup>.

Ciertamente la referencia al niño que Nietzsche realiza en la *Segunda Intempestiva* no involucra un sentido similar a la que se formula en el Zaratustra. En el primer caso, se trata de la ingenua y pasiva felicidad del paraíso perdido, al cual nunca podremos regresar, mientras que en el segundo texto el niño representa un espíritu activo y visionario, capaz de crear nuevos valores. Sin embargo, ambas referencias contienen una idea acerca de la experiencia que el ser humano realiza del tiempo. Un tiempo liberado de cualquier preocupación y detenido en la simple reiteración de lo natural, o un tiempo plástico de creación y afirmación constantes. En tal sentido, quisiera formular la hipótesis de que la primera mención prefigura de algún modo la segunda. Es decir, que en la consideración intempestiva sobre la historia, se esboza y prepara una idea acerca del tiempo que alcanzará su completo desarrollo y será decisiva en el Nietzsche más maduro.

<sup>1</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Así Habló Zaratustra*. Trad. Sánchez Pascual. Alianza, Madrid, 2003, (I, De las tres transformaciones), p. 55.

Detengámonos, entonces, un momento en la primera obra, para analizar la fractura que se produciría en esa felicidad del “simplemente ser”. El juego inconsciente del niño –según Nietzsche– resulta efímero y transitorio. Será necesariamente perturbado y “en ese momento aprenderá la palabra *«fue»*, esa máxima que aparece al hombre para recordarle, por medio de la lucha, el sufrimiento y el tedio, lo que es en el fondo su existencia: un *imperfectum* que nunca llega a realizarse de modo completo”<sup>2</sup>. El sujeto, por tanto, que aspira a la felicidad del instante se encuentra finalmente sometido a la densidad del recuerdo como una fuerza que lo condiciona y lo doblega. Pero también se halla subordinado a la indeterminación del futuro, a todo aquello que aún no es y que quizás jamás pueda llegar a ser.

Se trataría de la experiencia del tiempo como un desenvolvimiento permanente del instante hacia la caducidad de lo que “ya ha sido”, de lo que no puede ser de otro modo, de lo que sencillamente “fue”, de aquello sobre lo cual no es posible ejercer un poder. Esta idea de un tiempo que se cierra frente al poder de la voluntad, del instante como una instancia que en su fugacidad revela la impotencia de la voluntad, adquiere una importancia decisiva en el discurso “De la Redención”, de la segunda parte de *Así Habló Zaratustra*. Allí se señala que la máxima tribulación de la voluntad, aquello que la convierte en un mal prisionero y un malvado espectador, se llama: “fue”. De esta forma, Nietzsche utiliza en el *Zaratustra* la misma expresión que le permitía describir el problema del ser histórico del hombre en la *Segunda Intempestiva*: la palabra “fue” [*es war*]. Pero esta vez la ruptura del estado de inocencia animal que arrastra la experiencia del “fue”, se convertirá en la herida que marca el nacimiento del espíritu de venganza.

Ciertamente, el canto “De la Redención” tiene que ser interpretado, en primer lugar, como una compleja reflexión sobre el sentido de la Voluntad de Poder. Una de las enseñanzas principales de Zaratustra ha sido que la vida es Voluntad de Poder, un querer que aspira a su propia intensificación, una fuerza que se multiplica convirtiéndose en “el libertador y el portador de alegría”<sup>3</sup>. No obstante, en este texto se afirma también que la voluntad todavía puede ser un prisionero, que el libertador permanece encadenado e impotente frente al pasado. Es decir, una representación del tiempo lineal como sucesión de

<sup>2</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre la utilidad y el perjuicio para la vida (segunda intempestiva)*. Trad. Germán Cano, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, (Prefacio), p. 41.

<sup>3</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Así Habló Zaratustra*, (II, De la redención), p. 209.

acontecimientos que se arrastran necesariamente hacia una caducidad irrevocable, constituiría el máximo obstáculo para una voluntad que persigue su potenciación. El hecho de que la voluntad no pueda querer hacia atrás, la circunstancia de que se le imponga la ley de un tiempo voraz, evidencia hasta qué punto la Voluntad de Poder puede verse atrapada y limitada por un concepto del tiempo.

Nietzsche se formula, en este contexto, una pregunta muy significativa: “¿qué imagina el querer mismo para liberarse de su tribulación y burlarse de su prisión?”<sup>4</sup>. Esta interrogante podría recordar otra pregunta que aparece en el célebre fragmento de *La Ciencia Jovial*, cuando el loco anuncia la época de la muerte de Dios: “¿qué ritos expiatorios, qué juegos sagrados tendremos que inventar?”<sup>5</sup>. Estaríamos, entonces, ante el problema de la creación de fabulas. La voluntad se evidencia como una capacidad para crear ficciones en un mundo donde la apariencia no es lo contrario de un ser cualquiera ni una máscara que esconde una X desconocida, sino la vida y la acción misma<sup>6</sup>. Todo el trabajo crítico del pensamiento de Nietzsche ha sido un esfuerzo por mostrar a las producciones culturales de la metafísica y el cristianismo como invenciones que obedecen a la enorme capacidad humana de imaginar.

Ahora bien, la imaginación constituye una estrategia de redención, una técnica de sanación frente al dolor de la existencia. Pero al igual que toda terapia, ésta puede ser efectiva o convertirse ella misma en la causa de la enfermedad, como ocurre con el *phármakon* que el sacerdote ofrece para curar y que oculta un veneno que se incorpora en el sujeto. Nietzsche subraya este último aspecto en el discurso “De la Redención” señalando que una voluntad que se entiende a sí misma como prisionera, no puede redimirse más que de una manera necia. Esta necedad de la voluntad, por tanto, tendría que ver con la secreta rabia de que el tiempo no camine hacia atrás<sup>7</sup>, con una limitación aparentemente insalvable que debilita nuestro querer. En palabras de Zaratustra: “Lo que fue, fue”, esa es la piedra que nuestra voluntad no puede remover<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Así Habló Zaratustra*, (II, De la redención), p. 210.

<sup>5</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *La ciencia Jovial*. Trad. G. Cano, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, (Libro II, Frag. 125). p. 219.

<sup>6</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *La ciencia Jovial*, (Libro I, Frag, 54). p. 143

<sup>7</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Así Habló Zaratustra*, (II, De la redención) p. 210s.

<sup>8</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Así Habló Zaratustra*, (II, De la redención), p. 210.

Esta imagen de la piedra que frena el camino de una voluntad que busca su maximización, podría ponerse en relación con otro pasaje decisivo del Zaratustra en que se reproduce un simbolismo similar. En el discurso “De la visión y el enigma”, se nos relata una visión en la cual Zaratustra se ve a sí mismo caminado por el sendero de una montaña, con un enano sentado sobre sus espaldas. Este segundo personaje representa el espíritu de la pesadez que atormenta el ascenso de Zaratustra con pensamientos de plomo<sup>9</sup>, con ideas que impiden toda elevación y que nos conducen irremediabilmente hacia abajo. El enano habla en susurros al oído de Zaratustra, diciéndole: “Oh Zaratustra (...), ¡tú piedra de la sabiduría! Te has arrojado a ti mismo hacia arriba, mas toda piedra arrojada –¡tiene que caer! (...) lejos has lanzado la piedra, –¡mas sobre ti caerá de nuevo!”<sup>10</sup>.

Zaratustra, como la propia Voluntad de Poder, habría situado muy lejos la meta de su acción creadora. No obstante, y este sería el planteamiento del enano, toda meta parece convertirse tarde o temprano en el recuerdo opaco de algo que algún día deseamos. En las palabras del enano se registra la experiencia de un tiempo fugitivo en que todo finalmente se destruye convirtiéndose en pasado. Toda afirmación de la vida, toda labor que implica un ascenso, todo proyecto que marca un horizonte, pierde su sentido porque está condenado a caer como una piedra que se ha lanzado hacia el cielo. Por esta razón, la voluntad busca una redención ante la insoportable experiencia de la finitud, pero lo hace atravesada por el rencor y el odio hacia la vida.

La voluntad, el libertador, se convierte, entonces, en un causante de dolor mediante la predica de una doctrina de la muerte: “todo perece, por ello todo es digno de perecer”<sup>11</sup>. Esto quiere decir que la imposibilidad de superar el obstáculo del tiempo efímero, explicaría la aversión de la voluntad al instante y su opción por “querer algo otro” que es lo mismo que “querer la nada”. Dado que el orden inmanente representa una realidad contingente y afectada por lo percedero, la torpe voluntad decreta su condena y construye la fábula de la trascendencia. Así nace *el espíritu de la venganza* o la lógica del resentimiento, un acto de negación de la vida que –en el poema “De la Redención”– Nietzsche relaciona con la experiencia del tiempo.

<sup>9</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Así Habló Zaratustra*, (III, De la visión y el enigma), p. 228.

<sup>10</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Así Habló Zaratustra*, (III, De la visión y el enigma), p. 228.

<sup>11</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Así Habló Zaratustra*, (II, De la redención), p. 210.

Si la única ley del tiempo consiste en que este devora a sus propios hijos<sup>12</sup>, la vida se vería reducida a una empresa inútil y carente de sentido, tal como lo expresa la doctrina de la gran tristeza en el discurso de “El Adivino” en *Así Habló Zaratustra*: “Una doctrina se difundió y junto con ella corría una fe: ¡todo está vacío, todo es idéntico, todo fue!”<sup>13</sup>. De este modo aparece una vez más la expresión “fue”, en esta oportunidad para caracterizar el proceso histórico del nihilismo. Las cosechas se han ennegrecido, el vino se ha transformado en veneno, los pozos se han secado y nosotros nos hemos vuelto áridos y cansados. Así describe Nietzsche el largo crepúsculo del nihilismo como un acontecimiento, pero también como una experiencia que hace el sujeto de su propia existencia como algo que no podría ser más que una constante derrota.

De acuerdo al relato, en principio, el vaticinio del adivino parece vencer y oscurecer el corazón de Zaratustra<sup>14</sup>. De hecho, ante esta fuerza disolvente del nihilismo, el personaje nietzscheano se pregunta cómo podrá salvar su luz llevándola al otro lado de la fría noche de la muerte de Dios. Esto supondría la necesidad de buscar un nuevo modo de fabular que permita conservar la luz en medio de la tristeza y proyectarla hacia mundos remotos<sup>15</sup>. Habría que superar esa necia forma de imaginar que ha desplegado nuestro querer y que determina el resentimiento contra la vida. Nietzsche expone esta alternativa con claridad: “[...] transformar todo “Fue” en un “Así lo quise” –¡sólo eso sería para mí redención!”<sup>16</sup>.

Esta misma idea se halla presente en otro pasaje del Zaratustra: “Todo “fue” es un fragmento, un enigma, un espantoso azar –hasta que la voluntad creadora añade: “¡pero yo lo quise así!”. –Hasta que la voluntad creadora añade: “¡Pero yo lo quiero así! ¡Yo lo querré así!”<sup>17</sup>. De este modo, se indica la forma en que debería hablar la Voluntad de Poder para reconciliarse con el tiempo. Se trata, en otras palabras, de articular una modalidad de pensamiento que sea fiel a las condiciones que coloca y exige la propia vida. Esto implica abandonar una representación proyectiva de la voluntad como un permanente ir hacia delante, un concepto excesivamente ajustado a una perspectiva centrada en el sujeto.

<sup>12</sup> Ver NIETZSCHE, Friedrich. *Así Habló Zaratustra*, (II, De la redención), p. 211.

<sup>13</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Así Habló Zaratustra*, (II, El adivino), p. 202.

<sup>14</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Así Habló Zaratustra*, (II, El adivino), p. 202s.

<sup>15</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Así Habló Zaratustra*, (II, El adivino), p. 203.

<sup>16</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Así Habló Zaratustra*, (II, De la redención), p. 209.

<sup>17</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Así Habló Zaratustra*, (II, De la redención), p. 211.

Dicha posibilidad solamente puede comenzar a entrecerse cuando asumimos que la idea del tiempo lineal y percedero puede ser una ficción más entre otras.

Nuestras categorías de bien y mal, verdad y falsedad, están atravesadas por el sueño metafísico del hombre, pero quizás también la noción misma de una voluntad creadora insertada en el tiempo. En tal sentido, habría una formulación de la idea de Voluntad de Poder que todavía estaría sometida a los resabios de la teleología cristiana, una enunciación insatisfactoria que no logra sustituir la densidad y el peso doloroso del “fue” por la alegría y vitalidad del “Así lo quise”. La Voluntad de Poder, entonces, requeriría de otro concepto del tiempo que le permita sostener efectivamente una afirmación radical del “sentido de la tierra”.

Ese concepto del tiempo que no debilita la voluntad y que supera el deseo del hombre de vengarse de su propia finitud, estaría anunciado en el pensamiento del Eterno Retorno. Del mismo modo que el águila y la serpiente son los animales que guían a Zaratustra y que se enlazan de forma amistosa<sup>18</sup>, Voluntad de Poder y Eterno Retorno constituirían dos ideas inseparables que nos indican el valor de la vida. Si la Voluntad de Poder –al margen de la idea de Eterno Retorno– se convierte en una fuerza que se disuelve en la finitud, el Eterno Retorno –sin referencia a la Voluntad de Poder– se transforma en una expresión radical del absurdo y la monotonía desquiciante de la existencia.

Esto significa que tanto la Voluntad de Poder como el Eterno Retorno pueden ser comprendidos de una manera incorrecta. La segunda posibilidad queda perfectamente ilustrada en el discurso “De la Visión y el Enigma” de *Así Hablo Zaratustra*. Allí se nos relata que el enano que atormentaba a Zaratustra con sus argumentos pesados y opresivos, se anticipa a la formulación por parte de éste de su pensamiento abismal. Salta de sus hombros y ante la pregunta por la eternidad que plantea Zaratustra, responde: “Toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo”<sup>19</sup>. Se trata de una expresión insuficiente del problema que es expuesta por el enano con desprecio, ya que la definición del Eterno Retorno como un tiempo circular está asociada al asco y la repugnancia ante la vida.

La otra visión que se relata en este discurso del Zaratustra, subraya precisamente este punto. Es la imagen de un joven pastor que se ahoga porque desde su boca

<sup>18</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Así Habló Zaratustra*, (Prólogo, 10), p. 48.

<sup>19</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Así Habló Zaratustra*, (III, De la visión y el enigma), p. 230.

cuelga una serpiente<sup>20</sup>. Zaratustra le grita que intente arrancar la cabeza de la serpiente, que la muerda. Sólo así la serpiente ya no podrá enroscarse y asfixiarle. Cuando el pastor muerde y escupe la cabeza de la serpiente, éste deja de ser un hombre y se convierte –según el texto– en “un transfigurado, iluminado, que reía”<sup>21</sup>. Es decir, la posibilidad misma del superhombre, de que el espíritu-león se convierta en niño, está íntimamente vinculada tanto con la circunstancia de que la voluntad pueda querer hacia atrás, como con el desafío de pensar el Eterno Retorno como una intensificación del instante. La vida sería un fluir de diferencias que retornan eternamente a ella misma.

Ciertamente, cuando uno pretende ensayar una aproximación filosófica a esta idea del Eterno Retorno de Nietzsche, se encuentra con una serie de dificultades prácticamente insalvables. El Eterno Retorno es un pensamiento enigmático, difícilmente pronunciable y que no puede convertirse en una doctrina más como cualquier otra. Zaratustra dice ser el “maestro del Eterno Retorno”, pero realmente nunca presenta una enseñanza directa de dicho concepto. Me atrevería a sugerir que el Eterno Retorno es una especie de pensamiento desplazado hacia el límite, situado en la frontera de lo impensado, en otros términos: un modo de entrar en relación con la locura. Quizás Nietzsche permitió, desde este momento, que su razón filosófica iniciara un extraño juego de seducción con el delirio.

En cualquier caso, no debemos perder de vista un asunto clave: el Eterno Retorno posee el valor de una ficción. En tal sentido, resulta muy significativa la forma en que este pensamiento superior se presenta por primera vez. Esto ocurre en el fragmento 341 de *La Ciencia Jovial*:

“Qué pasaría si un día o una noche se introdujera a hurtadillas un demonio en tu más solitaria soledad para decirte: “Esta vida, tal como la vives ahora y la has vivido, tendrás que vivirla no sólo una, sino innumerables veces más; y sin que nada nuevo acontezca, una vida en la que cada dolor y cada placer, cada pensamiento, cada suspiro, todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida habrá de volver a ti, y todo en el mismo orden y la misma sucesión –como igualmente esta araña y este claro de luna entre los árboles, e igualmente este momento, incluido yo mismo”<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Así Habló Zaratustra*, (III, De la visión y el enigma), p. 231-232.

<sup>21</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Así Habló Zaratustra*, (III, De la visión y el enigma), p. 231.

<sup>22</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *La ciencia Jovial*. Trad. G. Cano, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, (Libro IV, F. 341), p. 327.

La expresión inicial del texto: “Qué pasaría si [...]” me parece que aporta una clave importante del sentido de la idea del Eterno Retorno. Se trata de aceptar una posibilidad, de permitir que nuestro pensamiento experimente con una hipótesis. Aquí habría que tener presente el reclamo de Nietzsche en *Aurora*: “¡Tenemos el derecho a experimentar con nosotros mismos!”<sup>23</sup>. Un derecho que demanda su ejercicio en el campo del conocimiento y que se concretiza en la disposición a realizar ensayos con la verdad. En el fragmento 51 de *La Ciencia Jovial* se describe esta apertura de la verdad en los siguientes términos: “¡Probémoslo!”[...] no quiero oír nada acerca de todas esas cosas y preguntas que no aceptan el experimento”<sup>24</sup>.

De tal modo que la afirmación “Qué pasaría si [...]” deberíamos entenderla como una invitación a llevar a cabo una prueba y observar sus consecuencias. Nietzsche se siente fascinado con la idea del Eterno Retorno por los efectos que traería consigo un pensamiento semejante. Dichas derivaciones son expuestas con claridad en la segunda parte del fragmento 341, cuando se indica que este pensamiento, al apoderarse de nosotros, nos transforma y gravita sobre nuestra acción<sup>25</sup>. Permitámonos imaginarlo por un momento: ¿qué ocurriría si en cada acto que acometo, en lo que elijo ser, pensar o querer, se jugara la posibilidad de que la vida que me he creado retorne eternamente?

El resultado de experimentar con el supuesto de un eterno retorno consistiría en una sacralización del instante que hiperboliza su valor y sus consecuencias a través del alcance imperecedero de las decisiones, elecciones y modos de ser que inventemos. Esto supondría que, si bien la crítica nietzscheana pretende romper con las pretensiones de una metafísica de la trascendencia, no persigue en ningún caso romper también todo lazo con la idea de eternidad. Habría que articular un nuevo tipo de eternidad, no aquella que ofrece una trascendencia (Dios, Razón, Progreso) antagónica a una supuesta caducidad del orden sensible, sino la inmortalidad de la propia inmanencia de la vida. Este es el desafío del pensamiento del Eterno Retorno: desplazar el peso de la eternidad de la negación del instante hacia su radical afirmación, alejándola de su utilización como un recurso que permite despreciar y descalificar la vida.

<sup>23</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*. Trad. G. Cano, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, (Libro V, Afor. 501), pp. 270-271.

<sup>24</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *La ciencia Jovial*, (Libro I, Frag. 51) p. 142

<sup>25</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *La ciencia Jovial*, (Libro IV, F. 341) p. 327.

La frase: “Así lo quise” o la afirmación: “¿Era esto la vida? ¡Bien! ¡Otra vez!”<sup>26</sup>, deben ser inscritas en este registro de una eternidad que le pertenece exclusivamente al orden inmanente. El fantasma de una inmanencia sometida a la secuencia devoradora del tiempo efímero, del “fue”, se desvanece en el contexto de una voluntad que imagina y hace ensayos con la verdad sin incurrir en la lógica del resentimiento. Aunque quizás sería más correcto señalar que el verdadero espectro que asola a la voluntad enferma es precisamente la insoportable eternidad de la inmanencia, es decir, esa fuerza perpetua, dentro de la cual la existencia y la muerte se repiten incesantemente. Como plantea Nietzsche en uno de sus Fragmentos Póstumos: “Poder soportar nuestra inmortalidad - esto sería lo máximo”<sup>27</sup>.

En suma, el experimento del Eterno Retorno representa una ficción más en la larga historia de las fabulas que la cultura occidental ha construido. Por lo tanto, no sería legítimo abordar este pensamiento desde los criterios característicos de una analítica filosófica que busca definir lo verdadero. En este punto, y para concluir, considero pertinente regresar a un argumento central de la *Segunda Consideración Intempestiva*. En dicha obra, el perjuicio y la utilidad de la historia, no son resueltos por Nietzsche dentro de una economía de la verdad, sino en relación con un servicio que se presta a la vida. Por este motivo, la historiografía monumental, anticuaría o crítica pueden inscribirse tanto en un registro de utilidad como de perjuicio. Si observamos, entonces, esas tipologías podremos comprobar que la cuestión principal está en un modo de escribir la historia que tenga consecuencias vitales. El peligro reside en la conservación del presente, en la justificación de nuestra actualidad como un destino, en la naturalización de lo que somos hoy.

Así pues, puede concluirse que la escritura de la historia para Nietzsche es una forma de ficción que persigue la apertura del presente a otras posibilidades y horizontes, es decir, un gesto de fortaleza que intenta ser fiel al movimiento de diferenciación e intensificación de la vida. Este es el criterio que permite juzgar nuestro poder de inventar fabulas: su utilidad o su perjuicio para la vida. Nuestro querer imagina su eterno retorno como un modo de “cuidar de sí” y hacer posible la alegría de una existencia que no sueña con vengarse de sí misma.

<sup>26</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Así Habló Zaratustra*, (III, De la visión y el enigma) p. 229.

<sup>27</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos Póstumos* (1882-1885) Volumen III, (Otoño 1883, 20 [1]), Tecnos, Madrid, 2010 p. 403

En cualquier caso, cabría preguntarse finalmente si esta fábula, como forma del “cuidado de sí”, se corresponde o no con una apuesta por el ser animal, es decir, con una opción a favor de la existencia no histórica que la Segunda Intempestiva describe con un evidente tono melancólico. En dicho pasaje, además, Nietzsche señalaba de un modo muy ilustrativo que esta felicidad del animal se puede convertir en una prueba viviente de la razón que poseería el filósofo cínico. ¿Significa todo esto que hay una raíz cínica en la idea del eterno retorno?

En este punto, pienso que sería interesante contrastar las estrategias de la filosofía cínica, el epicureísmo y el estoicismo frente a la inquietud del tiempo efímero. Si el cínico fractura la idea del tiempo lineal en atención a la primacía de la simplicidad natural de los ciclos, el planteamiento epicúreo y estoico consiste en un fortalecimiento del yo ante las perturbaciones del pasado y del futuro.

Desde esta perspectiva, el desafío nietzscheano de pensar el eterno retorno estaría más cerca de la segunda alternativa que de una eventual restauración de la animalidad. Para luchar contra el resentimiento frente a la vida no correspondería retroceder hacia el mono, ni permanecer en la figura de lo humano, sino intensificar la capacidad simbólica y transformadora de algo que todavía no es el hombre.

## Bibliografía

1. NIETZSCHE, Friedrich. *Así Habló Zaratustra*. Trad. Sánchez Pascual. Alianza, Madrid, 2003.
2. \_\_\_\_\_ . *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*. Trad. G. Cano, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
3. \_\_\_\_\_ . *La ciencia Jovial*. Trad. G. Cano, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
4. \_\_\_\_\_ . *Sobre la utilidad y el perjuicio para la vida (segunda intempestiva)*. Trad. Germán Cano, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.



## Políticas del amor materno, Chile 1927-1937\*

*Policies of Maternal Love, Chile 1927-1937*

Javiera Poblete Vargas\*\*

*javiera.pobletevargas@gmail.com*

DOI: 10.5281/zenodo.34272

Recibido: 23/11/2014

Aceptado: 27/11/2015

**Resumen:** El presente artículo, se ha propuesto determinar la utilidad política y económica que los médicos y las "visitadoras sociales" le confirieron al amor materno en Chile, en el tratamiento del problema del Binomio "Madre y Niño" al interior de sus artículos escritos en cuatro revistas de circulación científica entre 1927 y 1937: Servicio Social, Beneficencia, Asistencia Social y Acción Social. Con las herramientas teóricas que le ha proporcionado a la historiografía los estudios culturales, los estudios de género, el análisis crítico del discurso y la filosofía política, analizaremos las fuentes históricas disponibles y buscaremos demostrar que en el proyecto político e ideológico de los profesionales de la salud y del servicio social, dicha dimensión afectiva, tendrá una utilidad política y económica, en la medida que logre naturalizar y afianzar en las mujeres del pueblo su rol social/sexual materno para la formación y cuidado de la vida de futuras madres y ciudadanos del país, en medio de un escenario de crisis.

**Palabras clave:** estudios de género; amor materno; política sanitaria; rol social/sexual materno.

**Abstract:** This article has proposed to identify the political and economic usefulness that doctors and the "social visitors" (social worker) conferred to a maternal love in Chile, in the treatment of binomial problem of Mother and Child, to the inside of their articles written in four scientific magazines, between 1927 and 1937: *Social Service, Charitable, Social Assistance* and *Social Action*. With the theoretical tools that it has provided to the historiography of cultural studies, gender studies, critical discourse analysis and the political philosophy, we will analyze the historical sources available and we will seek to demonstrate that in the political and ideological project of the health professionals and social service, this affective dimension will have a political and economic usefulness, to the extent that achieves naturalize and reinforce, in the women of the people, its maternal social/sexual role for training and caring of the life of future mothers and citizens of the country, in the midst of a crisis scenario.

**Keywords:** gender studies; maternal love; sanitary policies; maternal social/sexual role.

\* Este artículo es parte de la investigación plasmada en la tesis "Deseos impuros, inmorales y libertinos: La construcción médica y asistencial de la realidad sexual popular en Chile. (1927-1937)", para optar al grado de Magíster en Estudios de Género y Cultura, mención humanidades, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Santiago de Chile, 2014.

\*\* Chilena, Licenciada en Historia y Ciencias Sociales, por la Universidad de Artes y Ciencias Sociales (ARCIS) Santiago de Chile. Licenciada en Educación y Profesora de Historia y Ciencias Sociales por la Universidad ARCIS. Magíster en Género y Cultura por la Universidad de Chile. Actualmente es profesora de la escuela de historia de la Universidad ARCIS y realiza el doctorado en Historia en la Universidad de Chile.

Nota del editor: Las revistas utilizadas como fuentes principales de análisis se citan según la usanza de las mismas en la época, es decir, utilizando la abreviatura de Dr. Dra. Srta. o incluso Mme. para identificar la profesión, el tratamiento y el género del autor/a, todos ellos detalles importantes para la valoración que el artículo hace de estos discursos. Así mismo, se destacan estas fuentes principales en la bibliografía.

## 1. Introducción

Desde la fundación del Estado Asistencial Sanitario en Chile en 1925, los médicos y las “visitadoras sociales” cumplieron un papel fundamental en la recuperación de la vida y la salud del pueblo.

Lamentablemente, la gran crisis política, social y económica que atravesaba el país en ese entonces, había dado forma al espectáculo más trágico de la pobreza. Al interior de los conventillos, la miseria, la muerte y la enfermedad se expandían y atravesaban los cuerpos de miles de hombres, mujeres y niños<sup>1</sup>, y mostraban el lado más oscuro del progreso alcanzado durante la época parlamentaria. Al finalizar la década de 1920, la gran crisis del capitalismo mundial (1929), agudizó esta realidad y sus efectos se dejaron sentir a lo largo de toda la década de 1930, puesto que Chile –según un informe de la Liga de las Naciones– había sido el país del mundo más golpeado por este fenómeno<sup>2</sup>.

Según la Historiadora María Angélica Illanes, quien ha desarrollado un importante trabajo sobre la Historia de la Salud pública en Chile, todos estos factores dieron paso a la configuración de una red de estrategias destinadas a resolver los problemas sociales que amenazaban la estabilidad social, política y económica del país. El saber médico, sería desde entonces, gestor de una serie de políticas de intervención y reordenamiento de las fuerzas sociales; promoviendo y guiando la conformación del Estado Asistencial que cobró fuerza a partir de 1925, mientras que las “visitadoras sociales” se convertirán en agentes mediadoras, encargadas de disminuir la distancia entre el pueblo, las clases dominantes y el Estado. Ante esto, la historiadora reconoce que: “El objetivo político del proyecto asistencial es ‘integracionista’: busca restablecer los lazos rotos del pueblo con la clase dominante, por un lado, e incorporar al pueblo al ámbito de lo nacional, es decir, al Estado, por otro. Esto, a través de la

<sup>1</sup> En relación a ello, María Angélica Illanes señala que: “A las clásicas pestes, como la viruela, se sumaron las llamadas “enfermedades sociales” -la tuberculosis, la sífilis, el tifus exantemático-, que no era sino el cuadro clínico de la miseria, el hacinamiento y la carencia de una vivienda higiénica y humana en el marco de la emergencia de un capitalismo mercantil, industrial y manufacturero que pugna por imponerse en Chile con un afán de plusvalía absoluta. Miles de hombres, mujeres y niños sudaban la humedad oscura, el hambre, el cansancio de los interminables horarios de las fábricas y faenas”. En ILLANES, María Angélica. “En el nombre del pueblo, del Estado y de la ciencia: Historia social de la salud pública, Chile 1880/1973 (hacia una historia social del siglo XX)”. Colectivo de Atención Primaria; Santiago, 1993, p. 141.

<sup>2</sup> SALAZAR, Gabriel; PINTO, Julio. *Historia Contemporánea de Chile. La economía: mercados, empresarios y trabajadores*; Tomo III. Editorial LOM, Santiago, 2002. pp. 35-36.

apropiación del cuerpo sufriente y enfermo del pueblo para el restablecimiento de su salud y aseguramiento de su reproducción biológica, ante las condiciones límites que se vivían de abandono y muerte”<sup>3</sup>.

Según Illanes, en ese espacio político de mediación entre Estado y pueblo, el saber científico-social cobró un rol fundamental, en la medida que estableció ciertas *verdades* sobre la realidad social nacional y relacionó sus postulados con las necesidades concretas del “cuerpo del pueblo”, buscando por medio de éste, la incorporación de la sociedad a tratamientos e intervenciones específicas, destinadas a solucionar la enfermedad que causaba el malestar y la desestructuración del sistema social<sup>4</sup>. Pero lo significativo de esta práctica científica, es que la incorporación del pueblo, será a su vez posible, con una transformación en el carácter de hacer política en Chile, pues todos los actores sociales, políticos y económicos debieron involucrarse en ese proyecto, incluyendo a las clases dominantes, al Estado e incluso a la Iglesia.

La ‘intelectualidad’ médica y asistencial en Chile, fue desde entonces, la encargada de guiar el proceso histórico de reconstrucción de la sociedad. En este escenario, sus conocimientos y modo científico de explicar los problemas sociales, se convirtieron en *verdades* capaces de replantear la organización del Estado en base a una serie de estrategias *bio-médicas* y asistenciales que permitieran restablecer los lazos entre gobernantes y gobernados en pro de la paz social. Un desafío *biocientífico* que Illanes describirá como aquel que fue concebido como: “una misión salvadora de la civilización occidental, planteado y practicado como una “guerra por otros medios”: guerra conducida por oficiales “de delantal blanco” y cuyas huestes (femeninas) avanzaban por el campo de batalla a pacificar las iras provocadas por la miseria y la represión. Se trataba de un momento histórico decisivo, cuando la conquista y la organización social por las armas no bastaban; era necesaria la fundación de una nueva hegemonía cultural”<sup>5</sup>.

De esta manera, los ‘cuerpos dañados del pueblo’, se convirtieron en blancos de intervención, cambio y factores de política nacional. La necesidad imperiosa de transformar las condiciones de vida de los sectores populares para calmar el

<sup>3</sup> ILLANES, María Angélica. “En el nombre del pueblo, del Estado y de la ciencia”, p. 143.

<sup>4</sup> ILLANES, María Angélica. “En el nombre del pueblo, del Estado y de la ciencia”, p. 26.

<sup>5</sup> ILLANES, María Angélica. *Cuerpo y Sangre de la Política. La construcción histórica de las “visitadoras sociales” (1887-1940)*. Editorial LOM, Santiago, 2006. p. 26.

descontento social, evitar la degeneración de la raza y la decadencia de la nación, se convirtió en una tarea política-científica que buscó, desde la legalidad y el saber científico, construir las nuevas bases para la consolidación del Estado amenazado por la fuerte convulsión social desencadenada por el trágico espectáculo de la pobreza.

En función de ello, los extensos debates desarrollados en Chile por los médicos y “visitadoras sociales” sobre el pueblo y sus males, quedaron registrados en diversas revistas y escritos médico-sociales, que produjeron todo un artefacto de conocimiento científico amparado por las elites y el Estado, pero también por instituciones médicas y las mismas escuelas de Servicio Social. Allí presentaron problemas, entregaron diagnósticos y propusieron estrategias para transformar el escenario de crisis social sostenido en estadísticas y casos sociales estudiados en profundidad. Hablarán del pueblo desde sí, desde sus preconcepciones ideológicas, desde su lugar en la sociedad, desde su saber médico-social y desde su lugar de poder. Todo, en nombre de un nuevo proyecto político y social que definiría el futuro de un país en crisis.

Lo significativo de este escenario histórico, fue que la investigación científico-social se centró en determinar las formas de comportamiento social, sexual y moral de hombres y mujeres del pueblo; ya que se consideraba que sólo una mejora en las condiciones materiales de vida no sería suficiente para atacar con fuerza los males que afectaban a la sociedad, pues se reconoció a ciencia cierta, que existía en los rincones de la vivienda popular, y se masificaba en los cuerpos de quienes los habitaban, una crisis moral sin proporciones.

Los postulados de la *Higiene Social* se convirtieron en la base de los estudios que realizaron los médicos y las “visitadoras sociales” para comprender la realidad del pueblo y elaborar un diagnóstico capaz de situar y descifrar las causas de sus males; siempre bajo la idea que existía una moral social que debía guiar el comportamiento de los individuos en pro del desarrollo de la comunidad.

Esta idea cobró fuerza desde que la sociología de la época, afirmó que existía una moral social, constituida por deberes sociales de cada uno hacia todos, y que sólo respetándola podría la colectividad alcanzar una evolución superior; por tanto se hacía necesario para estos/a intelectuales ajustar a los individuos a

un proyecto social-moral para conseguir el progreso global de la nación<sup>6</sup>. Por medio de la Higiene Social, se consideraba al hombre como célula constitutiva del cuerpo social, cuya función necesita regularse y protegerse para no perturbar la vida del organismo todo entero y así alcanzar en conjunto, esa moral social que permitiría conseguir el perfeccionamiento de la raza.

Entonces, cuando los médicos y las “visitadoras sociales” se enfrentaban al pueblo, se obstinaban por encontrar las causas que impedían el desarrollo de la moral social al interior del propio mundo popular, ya que entendieron que los problemas médicos tenían directa relación con las formas de comportamiento social y moral de los individuos.

Debido a ello, los/as profesionales expondrán al interior de sus artículos, su preocupación por uno de los problemas más graves para la nación: el quiebre del *Binomio Madre y Niño*. En ese entonces, las elevadas tasas de mortalidad infantil posicionaban al país en los primeros lugares del ranking mundial y reflejaban las malas condiciones de vida, la miseria y la enfermedad que atacaban al pueblo, pero además, demostraban que el vínculo *natural* entre la madre y el niño se había quebrado.

Este gran problema médico y social, fue abordado sistemáticamente por los médicos y las “visitadoras sociales” a lo largo de toda la década posterior a la gran crisis del capitalismo, ya que ponía en riesgo la vida de nuevas generaciones de humanos que velarían por el futuro de la nación. Por ello, en su tarea de recuperar la vida y la salud del pueblo, los niños se convertirán en los principales protagonistas de sus artículos, pero también las mujeres del pueblo quienes serán consideradas como un actor determinante para disminuir las tasas de mortalidad infantil.

A partir de ese momento, las mujeres del pueblo que hasta antes de la fundación del Estado Asistencial Sanitario vivieron en los márgenes del espectro político<sup>7</sup>, serán sometidas a análisis y se convertirán en un blanco específico de intervención de políticas médicas y asistenciales que permitirán encausar su

<sup>6</sup> DR. CÓRDOVA, Lucio. Primer Código Sanitario de Chile, *Servicio Social*, año VI, N° 4, Diciembre de 1932, p. 282.

<sup>7</sup> Para profundizar en este proceso, ver BRITO, Alejandra. “Del rancho al conventillo. transformaciones en la identidad popular femenina, Santiago de Chile, 1850-1920”. En *Disciplina y desacato: construcción de identidad en Chile. Siglos XIX y XX* / editado por Lorena Godoy. [et al.]. Santiago, SUR, CEDEM, 1995.

comportamiento social/sexual hacia el bienestar moral y social; transformando su rol materno en una tarea política y económica que permitiría salvar la vida de los niños del pueblo, así como su incorporación al Estado como madres guardianas de la infancia.

Lo relevante de toda esta producción discursiva sobre el rol maternal de las mujeres, es que tanto los médicos como las “visitadoras sociales”, le confirieron al *amor materno* un papel fundamental, ya que a su juicio, éste afianzaba el vínculo *supuestamente* natural entre la madre y el niño, e impedía que ésta quisiera suprimir su vida antes de nacer, en sus primeros días de vida o bien, abandonarlo en hogares u hospitales. Por ello, para los/as profesionales, resultaba necesario elaborar estrategias de intervención social, dirigidas a fomentar el *amor materno* con el fin de asegurar la función social maternal en las mujeres del pueblo y por medio de ella, su incorporación al Estado en formación.

Esta situación –a nuestro juicio– se convierte en un antecedente histórico relevante que nos permite comprender cómo fue construida políticamente la identidad sexual de las mujeres del pueblo, así como la ideología, los discursos y las estrategias desarrolladas desde el poder del Estado y la Ciencia, que definieron formas específicas de comportamiento social y sexual, en base a un proyecto de sociedad definido institucionalmente. Pero también nos permite comprender que el *amor materno* más que ser el resultado espontáneo de la naturaleza reproductiva de la hembra, se encuentra atravesado por una ideología sexual y moral que permite afianzar en las mujeres del pueblo su rol político materno en un determinado escenario histórico.

Teniendo en cuenta estos elementos cabe preguntarse entonces ¿Por qué se insiste y se ha insistido cultural e históricamente que el amor materno existe como resultado espontáneo de la naturaleza reproductiva de la hembra? , ¿Cuál sería la utilidad política y económica que adquiere el amor materno en determinados contextos históricos?

Para responder a estas preguntas, el trabajo historiográfico que desarrollaremos en estas páginas, se ha propuesto analizar los artículos que escribieron los médicos y las “visitadoras sociales” entre 1927 y 1937, al interior de cuatro revistas de circulación científica: *Servicio Social*, *Beneficencia*, *Asistencia Social* y *Acción Social*; para determinar la utilidad política y económica que éstos le

confirieron al *amor materno* en el tratamiento del problema del *Binomio Madre y Niño*.

En relación a este objetivo, cabe señalar aquí que desde los estudios de género, se ha llegado a afirmar que la construcción cultural e histórica de las mujeres (identidad sexual, satisfacción de los impulsos sexuales, rol social/sexual), ha estado vinculada a su naturaleza biológica y reproductiva, y que a partir de ella se ha justificado su función social maternal al interior del matrimonio y la familia. Por otra parte, la teoría de género, nos ha llevado a reconocer que el proceso histórico y cultural de construcción de las mujeres y su función maternal, no puede pensarse sino es a partir del poder y del sistema ideológico que sustenta y se sustenta en dicho proceso de construcción. Con esto, se quiere demostrar que las formas de comportamiento social y sexual de los sujetos, no sería el resultado de la naturaleza, sino que más bien sería el producto de un determinado modelo ideológico que es a su vez político, económico y sexual, y que encuentra en dichas formas de comportamiento, las bases para su realización. En este sentido, ser mujer y madre a la vez, no podría pensarse sin reconocer la utilidad política y económica que adquiere esta identidad social/sexual en un determinado contexto.

Bajo esta premisa, podríamos establecer, que el amor materno sería una dimensión afectiva que articula la naturaleza reproductiva de la hembra con la función social de la maternidad y que permite afianzar en la cultura y en los cuerpos la construcción social y cultural de la mujer, volviéndose útil política y económicamente. De esta manera, la mujer puede ser definida a partir de su naturaleza reproductiva, y con ello asignársele su función social maternal, sin embargo, si ella no ama al hijo o a la hija que engendra, ese vínculo supuestamente natural entre ellos/as podría dejar de existir apenas éste o ésta emerge desde lo más profundo de sus entrañas, trayendo como consecuencia que ella nunca llegue a ejercer la noble y bella función de la maternidad y deje de construir su identidad social y sexual a partir de esta acción. En otras palabras, la justificación de la función maternal de las mujeres, se haría posible en la medida en que ellas crean y actúen como creencia que el amor hacia sus hijos sería el resultado espontáneo de su naturaleza reproductiva y que separarse de ellos, traería a su vida el dolor más profundo. De la misma manera, la función maternal se haría efectiva cuando las mujeres, incluso antes de engendrar una nueva vida, ya hayan deseado amarla.

Dicho esto entonces, la efectividad y la puesta en marcha de una ideología política, económica y sexual, estaría dada por cuanto es capaz de elaborar una dimensión afectiva que afiance la construcción histórica y cultural de las mujeres. Evidentemente, para que este afecto viva, debe existir toda una red de saberes y discursos que lo legitimen y que lleve a las mujeres a desearlo como parte de su realización personal e individual.

Así pues, en relación a los antecedentes históricos aquí mencionados y a los postulados teóricos de los estudios de género sobre la construcción cultural de las mujeres, buscaremos desarrollar nuestro objetivo a partir de cuatro apartados en los que abordaremos: 1) las razones históricas que propician el surgimiento de un discurso médico y asistencial sobre el amor maternal; 2) el diagnóstico médico y asistencial sobre el quiebre del Binomio Madre y Niño; 3) las estrategias propuestas por los médicos y las “visitadoras sociales” para desarrollar el *amor materno* en las mujeres del pueblo; y 4) un análisis histórico y teórico sobre la utilidad política y económica que éstos le confrieron al amor materno para desarrollar en las mujeres del pueblo su función social maternal y disminuir las tasas de mortalidad infantil, abandono y abortos.

Con todo esto, más que negar la existencia del amor que una mujer puede sentir hacia esa nueva vida que engendra y que nace de su vientre (como podría pensarse), nos interesará dar cuenta que existió un momento de la historia de Chile en la que esta dimensión afectiva fue concebida desde el saber médico y asistencial, como la pieza fundamental para que las mujeres del pueblo llegaran a ejercer su función social de la maternidad y evitaran que el Estado siguiera perdiendo la vida de miles de niñas y niños. En pocas palabras, nos interesará dar cuenta de cómo, una vez que este afecto es mediado y atravesado por el poder, se convierte en el eje que articulará la naturaleza reproductiva de la hembra con la construcción histórica y cultural de la mujer-madre, que es funcional al proyecto ideológico de los médicos y las “visitadoras sociales”.

## 2. Razones históricas que propician el discurso médico y asistencial sobre el amor materno

En Chile, entre 1927 y 1938, uno de los problemas médico-sociales que mostró el lado más oscuro y amargo de la gran crisis social y económica que atravesaba el país, fue el quiebre del supuesto *vínculo natural* que unía a la Madre con el niño.

Para los médicos y las “visitadoras sociales”, este quiebre se veía reflejado en las elevadas tasas de aborto (espontáneos y provocados por la madre), en el abandono de menores en las calles, en hogares y hospitales de expósitos, en la muerte de la madre al momento del aborto, del parto o en el puerperio; y se consideraba que todos estos elementos que separaban a la madre del niño, tenían clara incidencia en las altas tasas de mortalidad infantil que afectaban la realidad médico-social de la época. Pues, como planteaba el pediatra Humberto Recchione:

“Todo lo que aleja al recién nacido de su madre implica para aquel un sufrimiento y lo pone en grave peligro de muerte”<sup>8</sup>.

En esos años, los elevados índices de mortalidad infantil posicionaban al país en los primeros lugares del ranking mundial y exhibían —a juicio de los profesionales de la salud y del servicio social— la fisonomía propia de los países socialmente desorganizados<sup>9</sup>; y dejaban en evidencia que *desde todos los ángulos*, (este era) *un problema de raigambre y de meta económica*<sup>10</sup> que de no ser abordado por el Estado y la Sociedad en su conjunto, terminaría por afectar el progreso de la Nación. Por otra parte, las cifras demostraban, según los Doctores Raúl García V y Moisés Díaz U, que lamentablemente en Chile:

<sup>8</sup> Dr. RECCHIONE, Humberto. “Orientaciones sobre el problema médico legal del niño”, Revista de Asistencia Social. Tomo IV, Diciembre de 1935. Núm. 4, p. 582.

<sup>9</sup> ALLENDE, Salvador. *La realidad médico social chilena*. Ministerio de Salubridad, Santiago 1939, p. 77.

<sup>10</sup> Dr. RECCHIONE, Humberto. “Orientaciones sobre el problema médico legal del niño”, p. 578.

“La escasa cultura de la gente del pueblo, las exigencias dentro del hogar, el cuidado de una numerosa prole y, especialmente, el desconocimiento de los conceptos más elementales de una maternidad consciente, ha hecho que en nuestro país se pierdan numerosos niños, sea durante el embarazo o en los primeros días del puerperio”<sup>11</sup>.

En este escenario, las cifras de mortalidad infantil indicaban que por cada mil nacidos vivos morían más de doscientos niños y niñas antes del primer año de edad<sup>12</sup>. Además de ello, las cifras exponían que pese a que entre 1936 y 1938 existía un leve descenso de la mortalidad infantil, este no era firme y se relacionaba directamente con el aumento de niños y niñas que nacían muertos; razón por la cual, no debía asumirse como un proceso consolidado<sup>13</sup>. Lamentablemente, hacia fines de la década de 1930 las estadísticas globales dejaban en evidencia que por cada 20 partos nacía un mortinato. Cada 10 niños nacidos vivos moría uno antes de concluir el primer mes de vida, la cuarta parte antes de cumplir el año y casi la mitad al cumplirse nueve años.<sup>14</sup>

En base a estos antecedentes, y en la medida en que la infancia fue considerada por los médicos y las “visitadoras sociales” como la época de la vida de mayor importancia por la repercusión que alcanza en la vida futura del ser, se concluyó que la crianza, la higiene, la educación en esta etapa, eran la base de para la formación de las futuras madres y futuros ciudadanos del país<sup>15</sup>. Por esta razón, afirmaron que:

<sup>11</sup> Dr. GARCÍA Raúl V.; Dr. DÍAZ Moisés U. “Algunas consideraciones sobre la maternidad pre-natal. Maternidad madre e hijo”; *Revista de Asistencia Social*, 1933, p. 272.

<sup>12</sup> Mortalidad infantil en cifras por mil nacidos vivos.

Año	N°	Por mil
1927	39.047	226
1928	37.003	212
1929	39.481	224
1930	39.706	234
1931	34.663	232
1932	35.117	235
1933	38.106	258
1934	39.383	262
1935	38.432	251
1936	39.569	252
1937	36.912	241
1938	36.511	236

Cifras extraídas de ALLENDE, Salvador. *La realidad médico social chilena*, p. 79.

<sup>13</sup> ALLENDE, Salvador. *La realidad médico social chilena*, p. 80.

<sup>14</sup> ALLENDE, Salvador. *La realidad médico social chilena*, p. 83.

<sup>15</sup> SCHWARZENBERG, Julio L. “Servicio Social del lactante y del preescolar”, *Servicio Social*, Año 1, 1927. p. 139.

“En el movimiento de salvar a la infancia, el factor madre debe desempeñar el principal papel”<sup>16</sup>.

Desde entonces, la maternidad fue concebida y definida desde el saber médico y asistencial como una función social, pues la ciencia había demostrado, según la “visitadora” Luisa Fierro Carrera, que el desarrollo vigoroso de un pueblo dependía principalmente de la calidad de la semilla; y que cuidar y educar al niño desde la gestación hasta la escuela y el taller, equivalía a velar activamente por los intereses y la salud del cuerpo social.<sup>17</sup> En efecto, tanto los médicos y las “visitadoras sociales”, reconocieron que para disminuir las tasas de mortalidad infantil, era ineludible implementar toda una política de Estado destinada a reestablecer los lazos rotos entre la madre y el niño, con el fin de salvar las reservas humanas para el futuro<sup>18</sup>; ya que como planteaba la “visitadora social”, Madame M. Mulle:

“(…) nuestro fin es conducir al niño a la más alta y más completa afirmación de sí mismo, desde el punto de vista moral y social”<sup>19</sup>.

Así pues, la mujer fue considerada desde su naturaleza reproductiva como *un funcionario* social, que en calidad de madre, debía trabajar por el bienestar de toda la sociedad. Por ello, resultaba necesario que desde el Estado se dignificara a la madre del pueblo, se mejoraran sus condiciones de vida y se desarrollara una política de protección social para que ésta pudiese ejercer con todo derecho, su función social maternal. De allí que Luisa Fierro Carrera reconociera que:

“La mujer, en su papel de creadora, es funcionario social que tiene derecho a que la sociedad le asegure la vida con igual título que el soldado defensor del suelo”<sup>20</sup>.

De este modo, las mujeres del pueblo se convirtieron en el principal foco de atención de los profesionales de la salud y del servicio social, para poner en

<sup>16</sup> Dra. FIGUEROA. “Protección prenatal y a la madre.”, *Servicio Social*, Año V, N° 2-3, Junio-Septiembre de 1932, p. 230.

<sup>17</sup> FIERRO CARRERA, Luisa. “El servicio Social en la Maternidad”. *Servicio social*, año III, N° 4, Diciembre de 1929, p. 268.

<sup>18</sup> ALLENDE, Salvador. *La realidad médico social chilena*, p. 85. “(…) Una acción estatal de protección a la madre y al niño debe ser generalizada bajo comando técnico único de manera que logre salvar nuestras reservas para el futuro”.

<sup>19</sup> Mme. MULLE M. “La educación moral del niño”. *Servicio Social*, Diciembre de 1930, Año 4, N° 4, p. 31.

<sup>20</sup> FIERRO CARRERA, Luisa. “El servicio Social en la Maternidad”, p. 268.

marcha toda una política de intervención Estatal que les permita reestablecer los lazos rotos entre ellas y sus hijos.

En consecuencia de ello, y en la medida en que las mujeres fueron reconocidas como un actor social y político relevante para recuperar la vida de miles de niños y niñas del pueblo, los médicos y las “visitadoras sociales”, llevarán a cabo la tarea de estudiar en profundidad sus formas de comportamiento social y sexual, para determinar a ciencia cierta qué había de errado en ellas que había traído como resultado las enormes cifras de mortalidad infantil.

Así pues, bajo su lente ideológico que afirmaba la función social materna como una de las características naturales y esenciales de la identidad femenina, los/as profesionales se esforzarán por elaborar un saber científico sobre la “mujer de pueblo” y su sexualidad, que les permita definir las líneas de acción necesarias para encausar y dirigir su comportamiento hasta lograr que ellas lleguen a ejercer la noble y bella función de la maternidad al interior de la sociedad, para lograr el bienestar común de toda la nación. Por ello, por medio de la técnica de investigación científica, se esforzarán por llegar hasta los espacios más recónditos del mundo popular, para conocer a la mujer del pueblo incluso más de lo que ella se conocía a sí misma.

### 3. El Binomio Madre y Niño

“Ese niño nunca será huérfano, mientras su madre, que un día lo odió sinceramente, pueda vivir para él”<sup>21</sup>.

Según los médicos y las “visitadoras sociales”, su contacto con el pueblo y sobre todo con la mujer del pueblo (quien era la que más acudía a ellos en busca de ayuda), les permitía tener un conocimiento acabado sobre su realidad, incluso mayor de lo que ella sabía de sí misma; debido a que éstos, para solucionar sus males, debían tener conocimiento de todas las causas que lo habían provocado. Por tanto eran capaces de describir claramente –de manera objetiva– a *la mujer del pueblo*<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> CALVO MACKENNA, Luis. “La profilaxis del abandono del niño y el Servicio Social”, *Servicio Social*, Año II, N° 3 Septiembre de 1928, p. 203.

<sup>22</sup> En este apartado hablaremos muchas veces de “la mujer del pueblo” y no de “las mujeres del pueblo”, porque utilizaremos el léxico específico de los médicos y “visitadoras sociales”.

Así pues, en un artículo denominado “La formación del hogar en el pueblo chileno”, publicado en la Revista *Servicio Social* el año 1932; la Srta. Mc. Auliffe –en base a su experiencia como “visitadora social”– realizará un diagnóstico completo sobre la vida del pueblo y en particular de *la mujer*. Aun cuando ella reconoce que existen dos tipos de mujeres: la mujer del obrero calificado y la mujer del jornalero, advierte que es la segunda la que representa a la inmensa mayoría del bajo pueblo. En su artículo expone sus características *morales* y la re-crea en su escritura:

“Viene ella de un medio semejante al que pasó la infancia nuestro tipo (El Jornalero), **rancho o conventillo**, y por razones de esta naturaleza ha sido a temprana edad seducida, a veces ha tenido promiscuidad sexual, y en todo caso lo corriente es que tenga uno o dos hijos, cada uno de distinto padre.

(...) Es esta mujer el fiel reflejo **del medio anti-higiénico de un conventillo**: desaseada, no tiene idea de organización ni manejo de un hogar, las comidas se hacen a la hora que se puede; todo marcha así de cualquier modo.

En cuanto a su preparación es **analfabeta**, sólo sabe, es decir, cree que sabe lavar; para sí y los suyos ni aún esto hace regularmente, por pereza en primer lugar, y por pobreza también, pues ordinariamente esta clase de gente sólo tiene de ropa lo que lleva puesto.

Esta mujer no sabe coser, jamás ha podido adquirir una máquina, y se atiene a la ayuda de la vecina, o compra ropa hecha a los semaneros, que por la facilidad que dan, cobran 10 veces el valor de ella.

¿En qué pasa la vida nuestra mujer? En comadrerías con las vecinas, comentando los amoríos o rencillas de medio vecindario, formando número en las remoliendas semanales que nacen con la llegada de dos o **tres hombres** que se han pagado.

No es alcohólica consuetudinaria, pero a menudo bebe más de lo que es conveniente.

Es **madre soltera** que trata de encontrar un hombre que la mantenga, sabedora que el hombre de su misma condición no vá (sic) a hacer de esto cuestión de honor”<sup>23</sup>.

La Srta. Mc. Auliffe, destaca con negrita las características de esta mujer dándole énfasis entonces a tres cuestiones centrales: a) la mujer del pueblo es pobre y proviene del medio antihigiénico del conventillo, b) es analfabeta y no tiene preparación alguna para trabajar y c) ha tenido *promiscuidad sexual*, por lo general es madre soltera y tiene uno o dos hijos de padres diferentes. En términos concretos, destaca que ésta es una mujer que vive inmersa en un mundo donde la crisis económica y moral (social/sexual) ha llegado hasta los lugares más recónditos de su cuerpo.

<sup>23</sup> Srta. MC. AULIFFE. “La conformación del hogar del pueblo Chileno”, *Servicio Social*, año VI, N° 4, Diciembre de 1932, p. 290.

Pero ¿Cómo podrían incidir estos elementos en el quiebre del binomio madre y niño? La “visitadora social”, expondrá en su artículo que esta mujer comenzará su vida conyugal o de unión libre con el Jornalero a quien ella le haya caído en gracia, sin tener preparación alguna y sin tener siquiera los medios económicos suficientes para vivir, por lo que deberán continuar en el conventillo. El problema —plantea ella— es que en pocos años la maternidad será múltiple y la pobreza se agudizará pues no podrán mantener a su descendencia. Entonces, según la “visitadora social”, la mujer reaccionará ante esta situación abandonando a sus hijos o los obligará a trabajar para poder sobrevivir. Por tanto, ese vínculo natural entre la mujer y los hijos, aquel que permite que la madre cuide y atesore la vida de su retoño, se quebrará por siempre y los niños quedarán expuestos a la miseria, al abandono y a la muerte.

La Srta. Mc. Auliffe, en su diagnóstico, describe la reacción de la mujer del pueblo de la siguiente forma:

“(…) Su primera idea es encerrar algunos niños porque carece de medios suficientes para alimentarlos; luego, si tiene un niño o una niña de 10 años lo emplea aunque sea por la comida únicamente; ella se arregla con los menores y toma lavados para el pago del cuarto; en cuanto a la alimentación piensa que pasarán de cualquier modo, como se pueda, cuando no haya con qué hacer de comer, la vecina o la comadre siempre son buenas personas, y en verdad una vecina o una comadre participan siempre de lo poco que tienen a quien carece de ello.

(…) Más tarde nuestra pobre mujer sabe que en tal o cual parte se reparte alimentación, ropa o algo de dinero a los pobres, allá va ella con sus hijos a pedir limosna. Pronto aprenden los hijos a conmovier la piedad con sus andrajos y corren detrás de la gente pidiendo un cinquito para pan; no hay corazón para resistir al plañidero acento de un chico que tiritita de frío, y la buena gente le da, nó (sic) el cinco porque éste es escaso, sino el diez o veinte”<sup>24</sup>.

De esta manera, quedaba en evidencia que para la “visitadora social, las características de la mujer del pueblo y por sobre todo su crisis moral, tenían clara incidencia en el quiebre del binomio madre-niño; ya que ésta consideraba que mientras ella continuara viviendo su vida de ese modo, el resultado sería claro: muchos niños deambularían por las calles pidiendo limosna, llenarían los hogares de huérfanos y en el más trágico de los destinos, encontrarían la muerte a sus cortos años de edad.

<sup>24</sup> Srta. MC. AULIFFE. “La conformación del hogar del pueblo Chileno”, p. 291-292.

Lo significativo de todo esto, es que como veíamos más arriba, la crisis moral de las mujeres del pueblo no sólo era el resultado de la pobreza o de la preparación de éstas, sino que estaba asociada a su comportamiento sexual o –como plantea la Srta. Mc. Auliffe– a su *promiscuidad sexual*. Pues se establecía que si *la mujer del pueblo* lograra idealizar su instinto sexual, reconociendo que el fin de éste es la maternidad; entonces no buscaría a un hombre sólo para satisfacer sus deseos, sino que lo haría para poder conformar una familia a través del matrimonio y así cuidar de buena manera a los hijos que nacieran de esa unión.

La “visitadora social”, afirmaba esto debido a que al interior de la sociedad se habían impuesto dos consideraciones importantes sobre la vida de los niños

“Una es que el niño nacido fuera del matrimonio es inocente de todo mal y tan merecedor como los otros de gozar de los beneficios de que disfrutan. La otra es la de que; pagando dichos niños con la enfermedad y la muerte las consecuencias de la falta de un hogar, la sociedad se ve gravada de una enorme sobrecarga de acción social por causa de estos niños; sobrecarga que sería en gran parte aminorada si la responsabilidad por el cuidado de los niños nacidos fuera del matrimonio recayese sobre sus padres naturales”<sup>25</sup>.

Así, para los médicos y las “visitadoras sociales”, el problema del quiebre del vínculo *natural entre la madre y el niño*, estaría directamente relacionado con la forma de comportamiento social y sexual de la madre. Pues reconocían que la mujer, guiada sólo por sus impulsos sexuales y por las leyes del amor (sexual), desconocía su deber social como madre y toda responsabilidad frente a su hijo. Desconocía, según el Dr. Eduardo Rioseco, que las mujeres:

“Son sólo los medios de que se vale la naturaleza para que ellas lleguen a ejercer la noble y bella función maternal, dentro del matrimonio”<sup>26</sup>.

La mujer –a su parecer– *no había sometido su instinto sexual al juicio de la conciencia y al poder de la voluntad*<sup>27</sup>. No entendía que el fin de su acto sexual era engendrar vida dentro del matrimonio. Ella tenía un comportamiento sexual desenfrenado y como resultado de ello, muchas veces acababa sola, con un hijo *huacho* en su vientre al que odiaba sinceramente pues veía en él la expresión más clara de su miseria. Por esta razón buscaría todas las formas que le permitirían deshacerse de él.

<sup>25</sup> VALDÉS VALDÉS, Ismael. “El Huérfano”, Servicio Social, Año II, N° 3 Septiembre de 1928, p. 193.

<sup>26</sup> Dr. RIOSECO GONZÁLEZ, Eduardo. “Profilaxia de las enfermedades venéreas”. *Revista de Asistencia Social*, Tomo III, 1934, p. 324.

<sup>27</sup> Dr. RIOSECO GONZÁLEZ, Eduardo. “Profilaxia de las enfermedades venéreas”, p. 324.

El Dr. Luis Calvo Mackenna, en la revista *Servicio Social*, retrata este problema en un artículo donde expone su encuentro con una mujer del pueblo que acudía a la casa de huérfanos, para dejar allí a su hijo:

“—Tengo, señor, —empezó diciendo— un hijo recién nacido que no puedo guardar a mi lado porque vivo de mi trabajo y debo abandonar mi casa durante todo el día. No tengo padre, ni madre, ni familia en quien confiar a mi hijo mientras deba separarme de él. Vengo a rogarle me dé su autorización para internarlo en la casa de huérfanos. Puedo pagar por este gran servicio una pequeña cuota mensual que Ud. podría indicar”<sup>28</sup>.

Para él, este caso representaba *una de las tantas tragedias morales que eran el fruto inevitable de las leyes del amor*<sup>29</sup>. La joven, villanamente burlada por el amor ilegítimo de un hombre que la abandonó en el momento en que su vientre fue fecundado, se rebelaba ante el destino y su deber social. No quería ella a su hijo, pues no veía en él al fruto que nacía de sus entrañas, sino al padre de su hijo, hacia quien había engendrado el mayor de los odios y los desprecios. Ella no quería casarse, tampoco quería recibir nada de él y siendo huérfana de infancia, sin familia, sin padre, ni madre, en quien confiar a este nuevo ser, acudía al hogar para dejar a su hijo y luego pagar con su trabajo una cuota mensual por dicho servicio. Según el Dr. Calvo Mackenna *La madre no había despertado aún*<sup>30</sup>. Pues había surgido en ella la amante envenenada por el engaño, que deseaba alejarse a toda costa de ese hijo.

En palabras del Doctor:

“(…) Era, en definitiva, el mismo caso de siempre: la niña hermosa e inexperta, huérfana en plena juventud, adorada de su prometido, a quien todo otorga, porque, nada, al fin, puede negar a un ser tan bueno, tan noble y tan generoso; bondad, nobleza y generosidad que, como tantas veces, han de durar hasta el momento en que no es posible retardar más un matrimonio que emplaza un embarazo que avanza con incontenible rapidez. Un día el novio desaparece; y viene después aquel otro día en que un niño viene al mundo y en que se inicia la nueva etapa del drama que destruye toda ilusión, que amarga toda una vida y que destroza todo un porvenir y toda una esperanza, sembrando en tantas almas un germen de rebelión y de protesta ante los severos designios del destino”<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> CALVO MACKENNA, Luis. “La profilaxis del abandono del niño y el Servicio Social”, *Servicio Social*, Año II, N° 3 Septiembre de 1928, p. 200

<sup>29</sup> CALVO MACKENNA, Luis. “La profilaxis del abandono del niño y el Servicio Social”, p. 200.

<sup>30</sup> CALVO MACKENNA, Luis. “La profilaxis del abandono del niño y el Servicio Social”, p. 201.

<sup>31</sup> CALVO MACKENNA, Luis. “La profilaxis del abandono del niño y el Servicio Social”, p. 200.

“Adiviné, en el caso que referimos, que aquella infeliz madre abrigaba para su antiguo prometido y padre de su hijo, el mayor de los desprecios, el más violento de los enconos, la más invencible repugnancia. Rechazaba indignada, cualquier insinuación que la condujera hacia el matrimonio, rechazaba con mayor indignación aún cualquiera idea de ayuda pecuniaria del padre de su hijo; no quería nada, nada de él.

Poca importancia tendrían estos antecedentes si no dijera que en el curso de nuestra conversación, en muchos y variados detalles, pude observar que aquella madre, villanamente burlada, veía en su hijo, no al fruto recién nacido de sus entrañas, sino al padre de su hijo. Sin sentirlo aún suyo, ni carne de su carne, ni alma de su alma, odiaba en él al hijo de un miserable. Surgía y se rebelaba en ella la amante abandonada, la prometida envenenada por el engaño. La madre no había despertado aún. Por eso deseaba a toda costa alejarse de aquel niño que encarnaba las amarguras y las penas de un gran amor que se había trocado en odio profundo”<sup>32</sup>.

Entonces, ¿Esta joven mujer podría atesorar la vida de su hijo? ¿Podría haberlo mantenido a su lado y brindarle todas las condiciones necesarias para no conducirlo al fatídico desenlace del abandono o de la muerte? Al parecer no. El escenario social en el que ella era la protagonista era adverso: no tenía la educación moral, ni las condiciones materiales para proporcionarle el mejor de los cuidados, tampoco un hombre que contribuyera en la crianza de su hijo. Peor aún, no había despertado en ella la madre, la mujer de espíritu bondadoso que ve en su hijo su realización personal. De manera contraria, ella sólo había sumido su deseo en el voluptuoso acto sexual con un hombre que nunca se preocupó por asegurar su futuro ni el de su hijo.

En relación a esto, los médicos y las “visitadoras sociales” concluirán que las precarias condiciones de vida, las relaciones sexuales ilegítimas y la falta de instinto y amor maternal, de la inmensa mayoría de las mujeres del pueblo, incidían directamente en el quiebre del Binomio Madre-Niño. A su parecer, todos estos factores, tendrían directa relación con una crisis económica y moral social/sexual que no le permitían reconocer la importancia que tiene su rol materno y el *amor* hacia sus hijos dentro de la sociedad chilena en una época de crisis.

Según los médicos y las “visitadoras sociales”, la naturaleza le ha dado al cuerpo de las mujeres un instinto maternal/natural que la lleva a proteger la vida de su hijo. El problema era que ella, al vivir dentro de un mundo sumido en una crisis moral sexual y al carecer de todos los medios económicos que le permitieran

<sup>32</sup> CALVO MACKENNA, Luis. “La profilaxis del abandono del niño y el Servicio Social”, pp. 200-201.

cuidar a su hijo, las llevaba incluso a hacerlo desaparecer en el mismo momento de su nacimiento:

“Muchas veces, basta que en el momento mismo del nacimiento, la madre desesperada por la miseria, o por la situación de desprecio que se le crea extienda su mano sobre la boca del recién nacido para suprimir la viva y acusadora manifestación de su caída”<sup>33</sup>.

Por esta razón, para los/as profesionales, la naturaleza de la mujer quedaba oculta detrás del telón de la pobreza y debido a ello no era extraño encontrarse con una mujer del pueblo que con brutal indiferencia abandonara o maltratara a sus hijos.

En sus diagnósticos, reconocían el impacto e incluso el miedo que les provocaba estar en contacto con una mujer que llegaba a un hogar para abandonar a sus hijos con la más absoluta frialdad. Un ejemplo de ello, es el testimonio del Dr. Luis Calvo Mackenna, quien planteaba que para él resultaba sorprendente:

“La pasmosa, desconcertante y brutal indiferencia con que las madres del pueblo acuden para abandonar definitivamente a sus niños, muchas veces de varios meses de edad, en las puertas del enorme asilo; la tranquilidad inconcebible con que insisten para que les sean aceptados; la frialdad aplastante con que los ven desaparecer para siempre de su vista, como una cosa que dan porque de ellas es; la terrible naturalidad con que reclaman el paletocito tejido y los botincitos de punto que al niño abrigaban, todo sin un gesto de remordimiento, de compasión, ni de dolor”<sup>34</sup>.

Y ante esto agregaba que:

“ (...) Los que en policlínicos, hospitales, gotas de leche, asilos, orfanatos, etc., hemos vivido durante años en contacto, en verdadero contacto con el pueblo, aquel pueblo inculdo y miserable del arrabal y del suburbio, sabemos allí de madres que castigan la pequeña desobediencia de un niño que empieza a andar, con horas de oscuro encierro, a ración de pan y a ración de agua; sabemos que el látigo, enrollándose en una tierna cabecita y haciendo sangrar el rostro con el duro nudo de su punta, pretende de correctivo de una falta insignificante; sabemos que la gruesa tranca de una puerta rompe muchas veces la cabeza tierna que forjó una locura inocente; sabemos, por fin, que si labiecitos airados prorrumpen en una queja violenta contra aquel trato inhumano, pueden haberse infernalmente sellados con la plancha candente o con la brasa que el brasero aquella misma plancha caldeó.

No digo que estos hechos sean tan frecuentes, pero sostengo que no son tan excepcionales como generalmente se piensa”<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> VALDÉS VALDÉS, Ismael. “El Huérfano”, p. 191.

<sup>34</sup> CALVO MACKENNA, Luis. “La profilaxis del abandono del niño y el Servicio Social”, p. 203.

<sup>35</sup> CALVO MACKENNA, Luis. “La profilaxis del abandono del niño y el Servicio Social”, p. 204.

En definitiva, todos estos elementos sociales, sexuales y morales que caracterizaban a las mujeres del pueblo, dejaron en evidencia, ante la mirada ideológica de los médicos y las “visitadoras sociales”, que para salvar la vida de las futuras madres y ciudadanos del pueblo, resultaba necesario desarrollar toda una política de Estado destinada a educar la función social materna en todas y cada una de las mujeres del mundo popular, puesto que sólo de esa manera sería posible avanzar hacia el progreso de la nación.

#### 4. ¡Despertar a la Madre!

Tal como planteamos en el primer apartado, tanto los médicos como las “visitadoras sociales”, considerarán a la maternidad como una función social que debía ejercerse al interior del país como un deber moral, político, económico y sexual. Al interior de la familia, como madres y esposas, las mujeres debían asumir el deber social de engendrar y cuidar la vida de todos las futuras madres y ciudadanos que nacieran de su vientre, con el fin de encausarlos hacia el bien moral y social, en aras de toda la colectividad. Sin embargo, como en las mujeres del pueblo, esta ideología estaba lejos de definir su forma de comportamiento social y sexual, se concluía que:

“Toda mujer debe aprender a ser madre y saber cumplir dignamente con la misión que le corresponde en la vida. Mediante la educación de la madre se contribuirá eficazmente a asegurar la salud del niño. Es preciso favorecer la difusión y aplicación de reglas y métodos científicos de la higiene de la madre y del niño, tanto en los hogares como en los establecimientos de enseñanza pública y privada”<sup>36</sup>.

Por otra parte, como las malas condiciones de vida de las mujeres del pueblo fueron reconocidas como uno de los factores determinantes para que ellas no decidieran ejercer su función maternal, se estableció que aun cuando:

<sup>36</sup> Dra. FIGUEROA. “Protección prenatal y a la madre.”, p. 226.

“La acción social, sea ejercida por el Estado o sea por la iniciativa privada, debe tener por objetivo colocar en las mejores condiciones materiales y morales a toda mujer que va a cumplir sus funciones maternas, desde que comienza la fecundación hasta el destete. Esta regla bien precisa tiene que ser la base fundamental de toda orientación filantrópica para ayudar a la madre y al niño. Hay que conservar a la madre para el niño; procurando que amamante a su hijo; y que así cumpla este aforismo formulado por el profesor Pinard: «el niño tiene derecho al seno de su madre»<sup>37</sup>.

Por ello, resultaba necesario preocuparse de la mujer del pueblo y sobre todo de la mujer sin hogar. Sólo así, se podría evitar que ella tuviese la tentación de suprimir o de abandonar a su hijo:

“Para ello es necesario preocuparse de la mujer sin hogar que tiene un hijo y a la cual hay que evitarle la tentación de suprimirlo, ya sea haciéndolo desaparecer antes del nacimiento o ya sea arrojándolo al torno de la Casa de Expósitos”<sup>38</sup>.

En función de esto y debido a que las estadísticas demostraban que hacia fines de la década de 1930, el 48,4% de los niños que nacían muertos, y el 27%<sup>39</sup> de los que nacían vivos eran ilegítimos, y que más del cincuenta por ciento de las madres eran solteras<sup>40</sup>, se concluía que resultaba necesario desarrollar al menos dos estrategias: en primer lugar, una política de que velara por la normal constitución de las familias y que salvaguardara el porvenir de la madre y de niño; y en segundo lugar una protección social especial para la madre soltera que permitiera desarrollar un vínculo afectivo entre la madre y el niño e impidiera su abandono. En consecuencia de ello, en la revista *Acción Social*, en 1933, se afirmaba que para abordar el problema de la maternidad, se debía:

“Crear una MATERNIDAD REFUGIO, a la que vayan las embarazadas con anticipación a esperar su parto y en las que se les pueda retener el tiempo necesario para que se establezca entre ella y su hijo ese vínculo afectivo que será el que impida más tarde que la madre soltera abandone a ese hijo por serle una carga demasiado pesada en su lucha por la subsistencia”<sup>41</sup>.

Según el Dr. Vergara Keller, la “maternidad refugio” debería ser obra de la unión del esfuerzo económico y social del Estado, Caja de Seguro Obrero, Beneficencia Pública y caridad privada, en el que a las mujeres:

<sup>37</sup> FIERRO CARRERA, Luisa. “El servicio Social en la Maternidad”, p. 269.

<sup>38</sup> FIERRO CARRERA, Luisa. “El servicio Social en la Maternidad”, p. 190.

<sup>39</sup> ALLENDE, Salvador. *La realidad médico social chilena*, p. 77.

<sup>40</sup> Ver S/A. *¿Cómo debe enfocarse el problema de la maternidad?*, *Acción Social*, Año I, N° 1, Enero de 1933, p. 33.

<sup>41</sup> S/A. *¿Cómo debe enfocarse el problema de la maternidad?*, p. 33.

“Debe enseñárseles a trabajar; formalizar su situación legal; fomentarles el amor maternal, etc”<sup>42</sup>.

Así pues, para despertar a la madre, se concluía que resultaba necesario:

“Proporcionar a estas mujeres la seguridad de la vida y de la alimentación conveniente durante unos cuantos días en compañía de sus hijos, enseñarles a cuidarlos racionalmente, dejar tiempo para que se fortalezcan los lazos naturales entre ambos, dará por resultado que conserven a sus pequeñuelos en vez de entregarlos a la muerte casi segura”<sup>43</sup>.

Según la “visitadora” Luisa Fierro Carrera, la Caja del Seguro Obligatorio<sup>44</sup>, debía participar en la defensa del niño protegiendo a las mujeres aseguradas y sobre todo a las madres solteras, a través de la creación de la “Casa Maternal” que permitiría educar en ellas su función social maternal y el amor de la madre por su hijo:

“(…) Son numerosísimas las mujeres aseguradas, sobre todo madres solteras, que no tienen donde cumplir con esta exigencia tan importante de la puericultura intra y extra-uterina. «Los objetivos de la Casa Maternal, dice Banu, son numerosos: cuidar a las mujeres que tienen necesidad antes, durante (sólo en algunas casas) y después del parto; estimular la lactancia materna, según las reglas de la higiene, y desarrollar el amor de la madre por su hijo; luchar contra la mortalidad protegiendo los niños débiles; repartir y enseñar los principios de la Puericultura entre las jóvenes madres solas madres solteras que hacen una estada en la Casa; desarrollar igualmente las otras ramas de la protección social.»”<sup>45</sup>.

Por su parte, el Dr. Eduardo Rioseco, planteaba que las mujeres del pueblo deberían ser educadas social y sexualmente desde la infancia y en el seno de la

<sup>42</sup> Encuesta realizada al Doctor Vargas Keller, en la revista Acción Social, 1 de Noviembre de 1934, p. 67.

<sup>43</sup> VALDÉS VALDÉS, Ismael. “El Huérfano”, p. 191.

<sup>44</sup> Creada en 1924, junto a la Caja de Previsión de Empleados Particulares, la Caja del Seguro Obrero Obligatorio representó el paso más significativo para la constitución de un sistema de previsión social en Chile. Establecida bajo el principio de un sistema de reparto, pagaba los beneficios sociales de sus afiliados a partir del total de los dineros recaudados. Los aportes que reunía provenían de los trabajadores contratados, sus empleadores y el Estado.

De esta manera, la caja pagaba las jubilaciones, indemnizaciones por accidentes de trabajo o fallecimiento de sus cotizantes y, conforme avanzaba el siglo, se anexaron a estos derechos las asignaciones familiares y el seguro de cesantía. La inversión de los dineros de la Caja se concentró en el establecimiento de consultorios de salud y postas rurales, además de una importante participación accionaria en el Laboratorio Chile, destinada a abaratar los medicamentos requeridos por sus programas de salud. A partir de 1952 su reorganización administrativa dio origen al Servicio de Seguro Social y al Servicio Nacional de Salud.

En: <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-93761.html>

<sup>45</sup> FIERRO CARRERA, Luisa. “Participación de la Caja del Seguro Obligatorio en la defensa del niño”. *Servicio Social*, Año X, N° 1 y 2, Enero-Julio de 1936, pág. 28.

familia, puesto que encontrarían en ella los modelos sociales y sexuales ideales que le permitirían guiar su instinto maternal hacia el cuidado de sus hijos al interior del matrimonio:

“En la niñez, antes de los doce años, la enseñanza sólo debe ser a base de explicaciones relativas al nacimiento del niño, tomando en cuenta, naturalmente, su psicología y su desarrollo mental. Guiarles poco a poco el instinto maternal tan desarrollado en las mujeres desde la niñez y que, por lo tanto, facilita enormemente la tarea de la educación sexual. En el seno de la familia, podrá ver la niña pequeña el reconocimiento que debe tener para con su madre que la trajo al mundo, la alimentó y la colmó de cuidados, para con el padre que ha trabajado para poder cumplir con las necesidades de la madre y del hijo y, por fin, que la familia, el resultado de la unión del padre y de la madre, constituye la base de la sociedad y de la misma, la que asegura la continuación de la especie”<sup>46</sup>.

En definitiva, se concluía que mientras las mujeres del pueblo recibieran toda la educación necesaria sobre la maternidad y asumieran su papel de mujer y madre guardiana de familia que como tal moviliza a la sociedad; serían capaces de concentrar en sí mismas todas las fuerzas de amar. Por ello, según Madame M. Mulle reconocerá que a las mujeres del pueblo:

“Es preciso darles una educación completa e introducir la enseñanza de la puericultura y la pedagogía domésticas, hacer una preparación fundamental de la joven para su futuro papel de mujer y de madre, apoyada sobre la idea de que es la mujer la que hace o deshace la familia y, por esto mismo, la sociedad, y penetrarla fuertemente de este espíritu de amor, de esa voluntad de ternura siempre vigilante, que concentrará, profundizándolas, todas las fuerzas de amar de la joven”<sup>47</sup>.

Sólo así las cifras de abandono, de maltrato y de mortalidad infantil se reducirían considerablemente en el país y encaminarían a la sociedad en su conjunto al progreso y la modernidad. Puesto que según la “visitadora social”, Luisa Fierro Carrera:

“Todos estos factores de sufrimiento, son también factores de debilitamiento nacional, porque le restan riqueza y vigor a un pueblo”<sup>48</sup>.

En consecuencia, para los médicos y las “visitadoras sociales”, el problema del quiebre de binomio madre niño quedaría resuelto cuando la madre del niño, que un día lo odió sinceramente, pueda vivir para él.

<sup>46</sup> Dr. RIOSECO GONZÁLEZ, Eduardo. “Profilaxia de las enfermedades venéreas”, p. 324.

<sup>47</sup> Mme. MULLE M. “La educación moral del niño”. p. 31.

<sup>48</sup> FIERRO CARRERA, Luisa. “El servicio social en la Maternidad”, p. 254.

## 5. La utilidad política y económica del amor materno en el discurso médico y asistencial

“Parecería que nuestra cultura siempre tiende a hacernos recaer en lo más bajo del amor, apoyada por la moral, y sobre todo reduciendo la finalidad del amor a la procreación”<sup>49</sup>.

Hasta aquí, hemos identificado cuándo, cómo y por qué, el amor materno se ha convertido en un elemento determinante en la construcción de la identidad femenina que ha trascendido las fronteras del cuerpo hasta dar forma y legitimar culturalmente la función social maternal de las mujeres del pueblo. En este sentido, nos hemos preocupado por demostrar que ha existido un momento de la historia de Chile en el que se han desarrollado una serie de discursos sobre el amor materno que han buscado deslizarse hasta el cuerpo de las mujeres para volverse parte del orden de su –supuesta– naturaleza materna y reproductiva.

Evidentemente, para los médicos y las “visitadoras sociales” el amor materno cumpliría un papel político y económico fundamental, en la medida que éste afiance la función maternal de las mujeres del pueblo al interior de la sociedad y evite el quiebre del binomio-madre y niño que traía graves consecuencias médicas, sociales y económicas.

Si de alguna manera, llevamos a cabo una doble lectura de las fuentes históricas que hemos analizado, podemos llegar a comprender que por lo general, en las mujeres del pueblo su imaginario de género y de sexualidad no se encuentra mediado, ni articulado ideológicamente según los preceptos o discursos oficiales de la cultura. La espontaneidad de sus prácticas sociales y sexuales, podría dejar en evidencia que éstas aún no han sido mediadas, ni disciplinadas por el Estado, la economía y la Ciencia. ¿O cómo se explica su falta de interés por contraer matrimonio, su falta de prejuicios para relacionarse sexualmente y engendrar hijos con diferentes hombres fuera del matrimonio, su indiferencia para abandonar a sus hijos e incluso para suprimirles la vida? Lo significativo para nuestro análisis, es que cuando los médicos y las “visitadoras sociales” se dirijan al pueblo para recuperar su vida y su salud, entenderán esta realidad social y sexual de las mujeres del pueblo como un grave problema moral que debe ser

<sup>49</sup> IRIGARAY, Luce. *Amo a ti. Bosquejo de una felicidad en la Historia*. Ediciones de la Flor, p. 55

abordado con rapidez para evitar que el Estado siguiera perdiendo la vida de miles de niños y con ello avanzar hacia el progreso económico y social.

Esta situación deja en evidencia que existe una falta de armonía entre el discurso oficial de los Médicos y las “visitadoras sociales” –que son fieles representantes del Estado en formación–, y las prácticas sociales y sexuales espontáneas de las mujeres del pueblo. Por una parte, los profesionales poseen un modelo ideológico de sexualidad femenina que concibe que la función social de las mujeres debe ser la maternidad al interior de la familia; mientras que para las mujeres del pueblo dicha función está lejos de ser su referente como modelo ideal de realización individual. ¿Pero cuál de esos discursos o esas prácticas sociales y sexuales serán las aceptadas institucionalmente? La respuesta es clara, la posición de poder que tienen los médicos y las “visitadoras sociales” frente a las mujeres del pueblo, ya sea por su vasta experiencia profesional y científica, o por su respaldo político del Estado, contribuirá en que sea su ideología la que se imponga como un modelo ideal de comportamiento. Debido a ello, desarrollarán un sinfín de estrategias para lograr que las mujeres del pueblo entiendan que su función social es la maternidad.

Con ello entonces, aparecerían aquí dos problemáticas fundamentales que se relacionan entre sí. En primer lugar, podríamos advertir que la función maternal no existe como el resultado espontáneo de la naturaleza biológica de la hembra, sino que ésta vendría a ser una construcción histórica y cultural correspondiente al género y que tiene una clara importancia política y económica; y en segundo lugar, podríamos reconocer que en el proceso de construcción histórica de la mujer-madre, han existido una serie de discursos y prácticas, que legitimados por el poder, la economía, la ciencia (en este caso) y la naturaleza reproductiva de la hembra, han logrado afianzarse en la cultura y en los cuerpos adquiriendo así el carácter de verdad.

Para explicar estas problemáticas, tendríamos que partir reconociendo que al interior de la cultura se ha desarrollado un sistema sexo/género, que según Gayle Rubin puede definirse como: “un sistema de disposiciones por las cuales una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas”<sup>50</sup>.

<sup>50</sup> GAYLE, Rubin. “El Tráfico de Mujeres: notas sobre la economía política del sexo”. *Revista Nueva Antropología*, Volumen VIII, Número 30, México, 1996, p. 97.

Según la antropóloga cultural, este proceso sería el resultado de un modelo ideológico en el que se establece una recíproca interdependencia entre la sexualidad, la economía y la política, que determinan las conductas sociales y sexuales de hombres y mujeres con el fin de afianzar en la sociedad dicho modelo ideológico. En este sentido, ser mujer-madre, no sería el resultado de la naturaleza, sino que de manera contraria, indicarían que su existencia sería un producto histórico y cultural que tendría una utilidad política y económica al interior del modelo ideológico y cultural que lo sustenta. Así pues, tal como planteaba Beauvoir: “*No se nace mujer: llega una a serlo*”<sup>51</sup>. La “mujer” no nace con las características o los atributos de lo femenino y por tanto, el sexo biológico no encarna por naturaleza una esencia femenina que puede definir a la mujer ontológicamente. Lo que existiría, sería un proceso histórico y cultural de adquisición de caracteres secundarios correspondientes al género que incide en la construcción de una figura femenina y por consiguiente: de una Mujer.

En cierto sentido, podríamos establecer que la existencia de un concepto de Mujer, trae aparejada una serie de mecanismos y relaciones de poder que la destinan a cumplir con una serie de actividades y actitudes sociales que la vuelven más o menos mujer (según lo que se ha destinado para ella); una serie de aparatos discursivos que la llevan a ingresar de una determinada manera al campo de lo político, fijando además dichas relaciones de poder; no sólo en el cuerpo de “la mujer”, sino que en cada uno de los cuerpos (hombres, niños(as), ancianos(as)), que refuerzan aquello que la mujer sabe de sí (pero no por sí misma). Una producción de discursos en torno al cuerpo, que se producen y reproducen según Foucault, mediante dispositivos de poder-saber-placer, que atravesados por el poder, logran inscribir el sexo bajo patrones de normalidad universal.

Tomando en consideración estas premisas, las mujeres del pueblo, lentamente serán sometidas a análisis debido a las enormes tasas de mortalidad infantil y de abandono de menores que en ese entonces se convirtió en un grave problema médico y económico. Por ello, en la medida en que las formas de comportamiento social y sexual de las mujeres del pueblo se convertía en un problema de Estado, comenzará a desarrollarse en Chile, toda una red de saberes, discursos y estrategias destinadas a construir en ellas su función

<sup>51</sup> BEAUVOIR Simone De, *El Segundo Sexo Volumen II, La experiencia vivida*, Ediciones Siglo Veinte, Alianza Editorial, México, 1991, p. 15.

maternal. En pocas palabras, en la medida en que no existiera una intervención política sobre los cuerpos de las mujeres del pueblo que determinen su forma de comportamiento social y sexual, difícilmente sería posible afianzar el proyecto ideológico del Estado y recuperar la vida y la salud del pueblo.

En este sentido, resulta relevante traer hasta aquí la tesis de Foucault en la que advierte que: “se ha construido un artefacto para producir discursos sobre el sexo, siempre más discursos, susceptibles de funcionar y de surtir efectos en su economía misma<sup>52</sup>(...) Nace hacia el siglo XVIII una incitación política, económica y técnica a hablar de sexo y no tanto en forma de una teoría general de la sexualidad, sino en forma de análisis, contabilidad, clasificación y especificación, en forma de investigación cuantitativas o causales<sup>53</sup>, de lo que se extrae, que en suma, no se ha tratado de callar el sexo, sino más bien, de hacer hablar desde los cuerpos, aquel dispositivo que se mezcla con la vida de los sujetos, invitándolos a reproducirlo incluso desde la alteridad, la oposición de éstos en el espacio, en conjunto con una “policía del sexo: es decir, no el rigor de una prohibición sino la necesidad de reglamentar el sexo mediante discursos útiles y públicos”<sup>54</sup>; discursos que en constante relación, logren velar por que se cumplan los planes establecidos, además de afianzar y aumentar el poder interior del Estado, no sólo el de sus miembros, sino que junto con todas sus instituciones y quienes le pertenecen. En este sentido y en palabras de Foucault: “La conducta sexual de la población es tomada como objeto de análisis y, a la vez, blanco de intervención...”<sup>55</sup>.

De allí que sea posible reconocer que para que exista la función social maternal como un elemento clave y fundante de la identidad femenina, debió existir primero un proyecto ideológico que viera en ella la posibilidad de resolver los problemas médicos y sociales de la época. Debido a ello, cabría advertir que la mujer-madre, existiría en la medida en que el comportamiento sexual de las mujeres del pueblo haya sido intervenido y producido por el Estado, los médicos y las “visitadoras sociales”. Por ello, cabe señalar que no existiría una naturaleza del sexo, sino más bien una producción, una construcción cultural e histórica destinada a satisfacer los intereses políticos y económicos del Estado, y

<sup>52</sup> FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad, Tomo I: La voluntad de Saber*. Siglo Veintiuno Editores, México, 1998, p. 32.

<sup>53</sup> FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad, Tomo I: La voluntad de Saber*, p. 33.

<sup>54</sup> FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad, Tomo I: La voluntad de Saber*, p. 34.

<sup>55</sup> FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad, Tomo I: La voluntad de Saber*, p. 36.

que al ser producida y legitimada desde la ciencia logra imponerse en la cultura adquiriendo así el carácter de verdad.

Ahora bien, teniendo en cuenta todo esto e ingresando en el terreno político de los afectos, podemos reconocer que para los médicos y las “visitadoras sociales”, la instauración de la función maternal en las mujeres del pueblo, como un factor determinante de su identidad social y sexual, se haría posible, en la medida que exista una dimensión afectiva que establezca la forma ideal de vincularse con el hijo o hija que engendran. Dicho de otro modo, para los médicos y las “visitadoras sociales”, las mujeres no ejercerían su función maternal si no existe un determinado afecto que permita estrechar los lazos con los hijos que han nacido de su vientre. Por ello, resultaba necesario generar todas las condiciones que fuesen necesarias para que las mujeres logran amar a sus hijos y asumieran la responsabilidad social de formar futuros trabajadores y ciudadanos.

Como las estadísticas de la época demostraban que la mayor cantidad de los niños y niñas que morían y que eran abandonados diariamente eran hijos ilegítimos que provenían de los sectores más pobres del país, los expertos a concluyeron que las mujeres del pueblo no desarrollaban su instinto maternal, ni un vínculo afectivo con sus hijos, porque no disponían de las condiciones mínimas necesarias para su ejercicio, es decir: no tenían esposo, ni hogar, ni sustento económico. En consecuencia de ello, advertirán que, en la medida en que las mujeres construyeran una familia legalizada por el Estado, el trabajo de los hombres les otorgaría las condiciones económicas necesarias para que ellas llegaran amar a sus hijos y con ello ejercer su función maternal, al interior del matrimonio.

Lo problemático del amor materno desarrollado en el contexto familiar, es que como plantea Luce Irigaray:

“el Amor de la mujer es definido como deber familiar y civil. Ella no tiene derecho al amor singular ni al amor por ella misma. Por tanto, no puede amar, sino estar sometida al amor y a la reproducción. Debe ser sacrificada y sacrificarse en esta tarea, desaparecer en ella como tal o cual mujer actualmente viviente. Debe desaparecer en ella también como deseo, cuando no abstracto: deseo de ser esposa y madre. Este borramiento de ella misma en una función ligada a la familia es su tarea civil”<sup>56</sup>.

En tal sentido, para la mujer, el amor correspondería “*a un deber –no a un derecho–, que establece su papel en el género humano donde ella aparecerá como la sirviente del hombre*”<sup>57</sup>. De esta manera, si mujer y amor maternal se producen y reproducen en el contexto familiar:

“la propia mujer se convierte en agente de ambivalencia en el amor, contrariamente a su deseo singular. Educada para el amor, familiar a esta dimensión intersubjetiva por el hecho de haber nacido hija de mujer, se encuentra en la obligación de sacrificar este amor, excepto como trabajo abstracto de goce, de engendramiento, de cuidados maternos. Allí donde ella esperaba como una identidad que debía realizar, sólo encuentra el sacrificio de sí”<sup>58</sup>.

Visto de este modo, el amor maternal, tal como ha sido concebido por los médicos y las “visitadoras sociales”, vendría a constreñir las posibilidades de las mujeres de desarrollar formas de amar o de establecer vínculos amorosos que la desvinculen de su función social maternal. Este amor operaría articulando su función social maternal que no es sino el producto social de la construcción cultural de las mujeres que las ha confinado al espacio privado, siendo éste el lugar donde se ha llevado a cabo y se ha materializado su subordinación al hombre.

Pese a ello, puede establecerse aquí, que los graves problemas médicos y sociales que había provocado la espontaneidad de las prácticas sociales y sexuales de las mujeres del pueblo, les llevan a creer y a afirmar que su modelo de sexualidad es el ideal para llevar a cabo las transformaciones sociales necesarias para recuperar la vida y la salud de los niños y niñas del pueblo. Así es como para ellos, a diferencia de los que plantea Irigaray, las mujeres no renunciarían a sí mismas, al contrario, asumirían su naturaleza y la encausarían hacia el beneficio propio y de toda la nación.

<sup>56</sup> IRIGARAY, Luce. *Amo a ti. Bosquejo de una felicidad en la Historia*, p. 39-40.

<sup>57</sup> IRIGARAY, Luce. *Amo a ti. Bosquejo de una felicidad en la Historia*, p. 40.

<sup>58</sup> IRIGARAY, Luce. *Amo a ti. Bosquejo de una felicidad en la Historia*, p. 45.

En función de ello, el amor materno es concebido como la pieza clave para inscribir las identidades sociales y sexuales de las mujeres del pueblo dentro de su proyecto de Estado-Nación. Un proyecto, en el que las mujeres deben convertirse y llegar a ser madres al interior de la familia para producir futuras generaciones de humanos. Por ello, a nuestro juicio, el amor materno cobrará en su discurso una utilidad política y económica.

Según Michel Foucault, con el surgimiento de la Sociedad Burguesa y la conformación del Estado Moderno, la familia aparece como un espacio dentro del cual se saturan las sexualidades, se establecen los comportamientos de los individuos; una red de placeres-poderes articulados en puntos múltiples y con relaciones transformables, un mecanismo incitador y articulador de discursos en torno a la sexualidad, que a su vez se encuentra contenido en la distribución de los cuerpos en el espacio (separación entre adultos y niños), segregación entre varones y muchachas, así como también miedos, secretos, métodos de vigilancia sugeridos a los padres, la presencia valorada y a la vez temida de los sirvientes, etc. Se establece una estructura social que contienen en sí misma todas las sexualidades y las reproduce, las contiene y las proyecta hacia el espacio público para afianzar los planes establecidos y aumentar así el poder del Estado sobre los cuerpos<sup>59</sup>.

En este contexto familiar, las mujeres (como madres), reproducirían la estructura social del capitalismo burgués al ser confinadas al espacio privado y doméstico donde crían y educan a sus hijos bajo los preceptos morales que se instauran, construyen un “hogar” propicio para el descanso del marido y son desposeídas de la posibilidad de reinventarse o de reconstituirse bajo un nuevo discurso de sí.

Debido a ello, H. Hartman, advierte que la división de los espacios: privado y público, supone la producción de dos esferas de trabajo que serían funcionales al sistema capitalista: una esfera pública/asalariada/ masculina y una esfera privada/doméstica/naturalizada en el rol social/sexual de la mujer. Desde entonces la exclusión de la mujer del trabajo asalariado es debida primordialmente al capitalismo, porque éste crea el trabajo asalariado fuera del hogar al tiempo que exige que la mujer trabaje en el hogar a fin de reproducir trabajadores asalariados para el sistema capitalista. La mujer reproduce la mano

<sup>59</sup> Ver FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad, Tomo I: La voluntad de Saber*, p. 48.

de obra, proporciona cuidados psicológicos a los trabajadores y procura una isla de intimidad en un mar de alienación<sup>60</sup>.

En consideración a ello, podría concebirse que para los médicos y las “visitadoras sociales”, el amor materno y la función social materna, permitirían articular y poner en marcha un ordenamiento social y sexual que afianzaría en el país las bases del Estado Moderno y del modelo económico capitalista. En este sentido, su modelo ideológico de sexualidad, se constituye desde la idea de que las mujeres deben ejercer, por naturaleza, una función social maternal al interior de la familia que asegurará la reproducción y el cuidado de futuras generaciones de ciudadanos y trabajadores que son fundamentales para el progreso del Estado y de la Nación.

De este modo, al interior de la familia, el amor materno sería el pilar que permitiría sostener a través del tiempo la función social de la maternidad. Ya que por medio del amor, las mujeres han de saberse a sí mismas como las encargadas de mantener buenas relaciones en la familia y con el cónyuge, así como la encargada de velar por la protección y cuidado de los hijos e hijas. En consideración de esto, y en palabras de Bourdieu: “las estructuras de parentesco y la familia como cuerpo sólo pueden perpetuarse a costa de una creación continuada de sentimiento familiar, principio cognitivo de visión y de división que es al mismo tiempo principio afectivo de cohesión, es decir de adhesión vital a la existencia de un grupo familiar y a sus intereses”<sup>61</sup>.

Por ello, y en conocimiento del diagnóstico de los médicos y las “visitadoras sociales” sobre el Binomio Madre y Niño, no es extraño que éstos insistieran tanto en la importancia de educar en las mujeres el amor materno y su función materna al interior de la familia. Puesto que sólo por medio de él y por medio de un determinado orden de los afectos, sería posible darle *riqueza y vigor a todo un pueblo*.

Ahora bien, para finalizar este apartado, tomando en consideración el discurso médico y asistencial sobre el amor materno y la función social de la maternidad,

<sup>60</sup> Ver HARTMANN, Heidi. *Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo*, Papers de la Fundació/88.

<sup>61</sup> BOURDIEU, Pierre. *Razones Prácticas sobre la Teoría de la Acción*, Editorial Anagrama, Barcelona: 1997, p.132.

quisiera establecer algunas interrogantes que nos permitan seguir pensando en el amor materno entre la naturaleza y la cultura.

Según Humberto Maturana: “El único vivir cultural en el que se es persona, en el que se puede ser responsable del propio hacer, y en el que se es espontáneamente ético, es el que surge en la epigénesis del vivir en la matriz biológica de la existencia humana que es la relación amorosa materno infantil en la total aceptación y disfrute de la cercanía corporal en el juego”<sup>62</sup>. Para el biólogo chileno, el amor es espontáneo y surge de nuestra biología de seres que pueden amar toda la vida. En la relación materno-infantil de total confianza en el respeto mutuo y aceptación corporal surgiría de manera espontánea o inconsciente, las conductas de conciencia social y ética que definirían nuestras formas de establecer relaciones y vínculos con otros.

Claramente para Maturana, el amor existiría como el resultado de nuestra naturaleza y a su juicio la relación materno- infantil, alcanzaría dimensiones sociales y éticas fundamentales para la conformación de una sociedad. Sin embargo, a nuestro juicio, si ese amor natural espontáneo de una madre al hijo, es tomado, redefinido y utilizado política y económicamente para producir una determinada forma de comportamiento social y sexual de las mujeres, que constriñe su forma de ser y ejercer su sexualidad, ¿Qué dimensiones éticas y sociales podría alcanzar?, ¿Cómo podría explicarse la espontaneidad de este amor, si culturalmente ya ha sido intervenido y utilizado con fines políticos y económicos?

Según Olga Grau, “en esas ‘relaciones naturales’ derivadas de la reproducción y del nacimiento, presentadas como lazos sanguíneos, es verdad que pueden darse menos asociados a la libre voluntad, como ocurre en el embarazo no deseado o imprevisto que puede terminar en el nacimiento de un hijo o hija, donde, posteriormente, hay una decisión voluntaria por la que se asumen como tales o por la que se les entrega en adopción. Por otra parte, a la unión civil, como es la relación matrimonial, que se da contemporáneamente a partir de una elección voluntaria, se le adosa una obligatoriedad de deberes y disponibilidad de derechos. De esa manera, vemos que los vínculos asociados a la familia son

<sup>62</sup> MATURANA, Humberto. *Amor y juego: fundamentos olvidados de lo humano desde el patriarcado hasta la democracia*, Editorial LOM, Santiago de Chile, 2003. p. 232.

también problemáticos en este juego de libertad y voluntad<sup>63</sup>. Por esta razón advierte que en la familia, se llevaría a cabo la producción de lazos sociales que son confundidos con afectividad. Lazos sociales que instalan determinadas obligaciones de deberes de unos hacia otros y que nos pone en permanente tensión, entre proximidad y distancia. De allí que en esa estructura idealizada como ha sido la familia, exista la posibilidad de que no se dé la acogida del otro en la expectativa esperada, la escucha de su voz, el hacerle un espacio para su presencia<sup>64</sup>.

Visto de este modo, en la medida en que los médicos y las “visitadoras sociales”, sometían el amor materno a la construcción de la mujer y a la familia, es más probable que éste se transforme en una norma, en un deber, antes que en el gesto libre y voluntario de las mujeres de establecer vínculos afectivos con los hijos que engendran.

Al parecer, en la medida en que el amor materno fue visto y analizado por los médicos y las “visitadoras sociales” como un elemento clave para situar a las mujeres dentro de una determinada esfera política y social, dejará de gozar de aquella supuesta naturaleza, para convertirse en un producto de la cultura que hasta el día de hoy, nos sigue movilizando para vivirlo y sentirlo al interior de la familia; pero además, sigue reafirmando nuestra función social maternal.

Probablemente, tal como plantea Maturana, si nuestra biología es de seres que pueden amar toda la vida, entonces resulta útil hablar del amor y disponerlo socialmente para naturalizar ciertas estructuras sociales que responden al proyecto ideológico dominante.

Por ello, en relación a todo lo expuesto, consideramos que más que preguntarnos si existe o no el amor materno, debiéramos descubrir por qué, cómo y de qué manera estamos “amando”.

<sup>63</sup> GRAU, Olga. “La materialidad de los vínculos para pensar una (im)posible erótica política” En *Mapocho. Revista de Humanidades*. Segundo semestre de 2013, N° 74. p. 164.

<sup>64</sup> GRAU, Olga. “La materialidad de los vínculos para pensar una (im)posible erótica política”, p. 167. Corroborar no parece existir una cita textual.

## 6. Para Concluir

Pues bien, a partir de todo lo expuesto en estas páginas, podríamos llegar a concluir en primer lugar, que los médicos y las “visitadoras sociales” desarrollaron sus diagnósticos sobre el quiebre del Binomio madre y niño, a partir de una ideología de género y de sexualidad que a su juicio debiera guiar el comportamiento social y sexual de las mujeres. Por esta razón, cuando se aproximen hacia el pueblo para determinar las razones que han propiciado el quiebre del binomio madre y niño, reconocerán que existe en las mujeres un errado concepto sobre su sexualidad que había terminado por afectar la vida de miles de niños y niñas en el país. En función de ello, reconocerán que las mujeres no habían sometido su instinto sexual al juicio de la conciencia y al poder de la voluntad, ni habían comprendido que son sólo los medios de que se vale la naturaleza para que ellas lleguen a ejercer la noble y bella función maternal, dentro del matrimonio. De esta forma, en la medida que el comportamiento social y sexual de las mujeres del pueblo trajo consecuencias médicas y sociales, se convertirá en un espacio de producción de discursos y de modelos ideales de comportamiento sexual que serán útiles política y económicamente.

Por esta razón, podemos concluir que en la medida en que el binomio madre y niño se convierta en un problema de Estado, las mujeres del pueblo que antes habían sido marginadas de los asuntos políticos, se convertirán en un blanco de intervención por cuanto se reconozca que sólo instituyendo en las mujeres su función social maternal, dejarían de morir cada año, miles y miles de niños y niñas. En este sentido, tanto los médicos y las “visitadoras sociales”, desde su lente ideológico interpretarán como errada la conducta de las mujeres del pueblo y elaborarán las estrategias para recomponer los lazos rotos entre la madre y el niño, para poner en marcha su proyecto ideológico.

En segundo lugar, podemos establecer que en ese contexto de producción histórica y cultural de la función materna en las mujeres del pueblo, el amor maternal tendrá para los médicos y las “visitadoras sociales” una utilidad política y económica determinante por cuanto afiance en las mujeres su función maternal como un elemento fundante de su naturaleza y de su identidad femenina; pero a su vez, por cuanto reconozcan que la función social maternal produce y cuida la vida de futuras madres, ciudadanos y trabajadores al interior de la familia. Dicho esto, para los médicos y las “visitadoras sociales”, el amor materno permitiría que las mujeres no quisieran separarse de sus hijos y

trabajaran por ellos hasta que fuesen capaces de valerse por sí mismos. Una función social, productiva y reproductiva que como vimos, sentaba las bases sociales para la puesta en marcha de la economía capitalista.

Significativo nos parecerá que en esta producción discursiva, el amor materno operará como una dimensión afectiva que articulará, a juicio de los médicos y las “visitadoras sociales”, la naturaleza reproductiva de la hembra con la función social de la maternidad, consagrando de este modo una determinada forma de ser mujer y madre dentro de la sociedad, que es funcional al proyecto ideológico de los profesionales y del Estado.

Finalmente, podemos concluir que en la medida en que los médicos y las “visitadoras sociales” reconozcan que el amor materno podrá ponerse en marcha cuando las mujeres ejerzan su función maternal al interior de la familia, entonces, ese amor operará en su discurso naturalizando su función social materna y legitimando a la familia como la base del Estado y de la economía.

Así pues, habiendo analizado nuestras fuentes históricas, nos parece relevante visualizar que el amor materno, como dimensión afectiva puede y ha sido atravesada por una infinidad de discursos que le han conferido una utilidad política y económica, y han establecido los parámetros y los espacios ideales para su realización. Debido a ello, y en la medida en que la figura del amor materno se encuentre vinculada de manera simbólica al imaginario de mujer-madres-esposa; esa forma de amar sólo mostrará su utilidad política y económica. Por esta razón habría que reconocer que existe y que ha existido un momento en la historia de Chile donde el amor materno fue producido y articulado discursivamente a partir de una ideología de género y de sexualidad que afianzó en las mujeres del pueblo su función social materna, a partir de la idea de que existe una supuesta naturaleza del sexo y del amor. Todo esto en un contexto, donde reestablecer los lazos “rotos” entre la madre el niño, tuvo (y aún tiene), una importancia política y económica fundamental.

Con todo ello entonces, nos parece que es políticamente relevante emprender una tarea histórica, aquella que nos permita vivir el amor entre nosotras y las nuevas vidas que podrían nacer de nuestro vientre, más allá de las imposiciones sociales y culturales que nos han obligado a ser mujeres-madres-esposas. Un amor en el que no busquemos nuestra realización personal, ni que defina qué y cómo debemos ser. Un amor propio que nos permita movilizar las identidades y con ello experimentar el surgimiento de nuevos vínculos amorosos espontáneos y libres de todo orden de sujeción política, económica, social y sexual. .

## Bibliografía

1. ALLENDE, Salvador; *La realidad médico social chilena*. Ministerio de Salubridad, 1939.
2. BEAUVOIR Simone De, *El Segundo Sexo Volumen II, La experiencia vivida*, Ediciones Siglo Veinte, Alianza Editorial, México, 1991, Pág. 15.
3. BOURDIEU, Pierre *Razones Prácticas sobre la Teoría de la Acción*, Editorial Anagrama, Barcelona: 1997, Pág.132.
4. BRITO, Alejandra; De rancho al conventillo. Transformaciones en la identidad popular femenina, Santiago de Chile, 1850-1920. En: *Disciplina y desacato: construcción de identidad en Chile. Siglos XIX y XX / editado por Lorena Godoy... [et al.]*. Santiago: SUR: CEDEM, 1995 (Santiago: Inversiones Ñipaco).
5. DE BARBIERI, Teresita, Sobre la categoría de género. Una introducción teórica – metodológica. Sao Paulo, Brasil. Diciembre de 1990. En: *Isis Internacional*. 1992. Ediciones de las mujeres N° 17.
6. FOUCAULT, Michel ; *Historia de la Sexualidad*; Tomo I: La voluntad de Saber; Siglo Veintiuno Editores, México, 1998.
7. GRAU, Olga; “La materialidad de los vínculos para pensar una (im)posible erótica política”; En: Mapocho. Revista de Humanidades. Segundo semestre de 2013, N° 74. Pág.164.
8. HARTMANN, Heidi; Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo, PAPERS DE LA FUNDACIÓ/88, Disponible en. <http://www.fcampalans.cat/archivos/papers/88.pdf>,
9. IRIGARAY, Luce; *Amo a ti. Bosquejo de una felicidad en la Historia*. Ediciones de la Flor.
10. ILLANES, María Angélica; *En el nombre del pueblo, del Estado y de la ciencia, (...). Historia social de la salud pública, Chile 1880/1973 (hacia una historia social del siglo XX)*”. Colectivo de Atención Primaria; Santiago, 1993.
11. \_\_\_\_\_; *Cuerpo y sangre de la política. La construcción histórica de las “visitadoras sociales” (1887- 1940)*, Editorial LOM, Chile, 2006.
12. MATURANA, Humberto; *Amor y juego: fundamentos olvidados de lo humano desde el patriarcado hasta la democracia.*, Editorial LOM, Santiago de Chile, 2003. Pág. 232.
13. RUBIN, Gayle, “El Tráfico de Mujeres: notas sobre la economía política del sexo”. *Revista Nueva Antropología*, Volumen VIII, Número 30, México, 1996.
14. SALAZAR, Gabriel; PINTO, Julio; *Historia Contemporánea de Chile, Tomo I: Estado, Legitimidad, Ciudadanía*; Editorial LOM; Santiago, Chile, 1999.

15. \_\_\_\_\_ . *Historia Contemporánea de Chile. La economía: mercados, empresarios y trabajadores; Tomo III*. Editorial LOM, Santiago, 2002.
16. ROSEMBLATT, Karin, “Por un Hogar bien constituido. El Estado y su política Familiar en los Frentes Populares”, en: *Disciplina y Desarrollo. Construcción de la Identidad en Chile, Siglos XIX y XX*, Santiago: Sur/Cedem, 1994.
17. SCOTT, Joan, “El género: Una categoría útil para el análisis histórico”. En: Lamas, Marta (Compiladora). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. PUEG, México, 1996.

Revistas:

18. “*Servicio Social*” Órgano de la Escuela de Servicio Social de la Junta de Beneficencia de Santiago. Santiago de Chile. (1927- 1937).
19. “*Beneficencia*” Órgano de la Dirección General de Beneficencia y Asistencia Social. República de Chile; Ministerio de Bienestar Social. (1929-1932).
20. “*Revista de Asistencia Social*” (Nueva serie de la revista de Beneficencia Pública). Órgano de la Asociación chilena de Asistencia Social. Santiago de Chile. (1932- 1937).
21. “*Acción social*”, Caja del Seguro Obligatorio, Ley N°4054; Santiago de Chile (1930-1937).



## Biopolítica. Sinopsis de un concepto

### *Biopolitics. Synopsis of a Concept*

Adán Salinas Araya\*  
adan.salinas@cenaltes.cl

DOI: 10.5281/zenodo.34273

Recibido: 15/07/2014

Aceptado: 24/09/2014

**Resumen:** El artículo propone una mirada sinóptica de la investigación sobre los análisis biopolíticos. Sostiene que las propuestas de Foucault al respecto corresponden a un proceso investigativo que avanza y cambia, de modo que ninguna de sus afirmaciones corresponde a una doctrina asentada y permanente. Por su parte, las líneas de recepción del análisis biopolítico han trabajado a partir de fuentes parciales hasta la publicación de los últimos cursos sobre el tema. Así que los grandes proyectos teóricos sobre la biopolítica desarrollados a partir de 1995 deben ser asumidos como una primera recepción.

**Abstract:** This article proposes a synoptic view of of the biopolitical analysis research. Argues that Foucault proposals in this respect correspond to an investigative process that advances and changes, so that neither of your claims corresponds to a seated and standing doctrine. For his part, receipt of the biopolitical analysis lines have worked from partial sources until the publication of the latest courses on the topic. So about biopolitics major theoretical projects developed from 1995 to be assumed as a first reception.

**Palabras clave:** gubernamentalidad; semántica biopolítica; biopolítica; recepciones de Foucault; neoliberalismo.

**Keywords:** governmentality; biopolitical semantics; Foucault's receptions; neo-liberalism; biopolitics.

\* Chileno, Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Profesor de Filosofía y Licenciado en Educación por la Universidad Católica Silva Henríquez; Magister en Filosofía por la Universidad de Chile y Máster de Estudios avanzados en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Se ha desempeñado como académico y directivo. Actualmente realiza una investigación postdoctoral financiada por CONICYT en el departamento de Historia de la Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.

## 1. Introducción

Muchos estudios aplicados en ciencias sociales, educación, estudios sanitarios o migratorios han integrado el concepto de biopolítica como parte de sus baterías léxicas o marcos teóricos. Además al menos tres grandes proyectos filosóficos han acudido a este concepto como uno de sus núcleos teóricos. Me refiero al monumental proyecto del *Homo sacer* propuesto por Giorgio Agamben, al paradigma inmunitario de Roberto Esposito y a la trilogía crítica de la modernidad-colonialidad-racismo inaugurada por Hardt y Negri con *Imperio*. A estos tres grandes referentes teóricos se ha sumado una vasta literatura filosófica de libros y artículos que se acercan a la perspectiva de uno u otro de estos tres proyectos anteriores.

A pesar de esto, el concepto de biopolítica, en cuanto categoría de análisis, parece sufrir de cierto desfondamiento. Roberto Esposito ha hablado de *El Enigma y la caja negra*<sup>1</sup> en que este concepto se ha convertido. Virno habla de cierta *fetichización*<sup>2</sup>, diagnóstico que también comparte Edgardo Castro<sup>3</sup>. Y antes, Nancy había tomado distancia frente a los usos de la categoría de

<sup>1</sup> Ver ESPOSITO, Roberto. *Bíos*. Amorrortu, Buenos Aires, 2004, pp. 17, 24, 72.

<sup>2</sup> “Mi temor, mi miedo, es que «biopolítica» pueda transformarse en una palabra que esconde, cubre, los problemas en vez de ser un instrumento para afrontarlos. Una palabra fetiche, una palabra «contraseña», una palabra con el signo exclamativo, una palabra que corre el riesgo de bloquear el pensamiento crítico en vez de ayudarlo. Tengo miedo de las palabras fetiche en política porque se parecen a los gritos del niño que tiene miedo de la oscuridad..., el niño que dice: « ¡mamá, mamá!», « ¡biopolítica, biopolítica!». No niego que haya un contenido serio en el término, sin embargo veo que el uso del término biopolítica es, a veces, un uso consolador, como el grito del niño, mientras que nosotros necesitamos, en todo caso, instrumentos de trabajo que sean útiles y no palabras-propaganda”. VIRNO. Paolo. *General Intellect, éxodo, multitud*. Entrevista a Paolo Virno por el Colectivo Situaciones. En «Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas». Traficantes de sueños, Madrid 2003, p. 134.

<sup>3</sup> “Desde esta perspectiva, además, es posible vincular la problemática de la biopolítica con los conceptos y problemas clásicos —para expresarlo de algún modo— de la tradición filosófica occidental. Consideramos indispensable esta tarea a fin de evitar —como sucedió con otros conceptos del debate filosófico del siglo XX (por ejemplo, con el concepto de postmodernidad) — que la categoría de biopolítica se convierta, en el mejor de los casos, en una categoría cuya funcionalidad se reduzca al campo del análisis cultural y, en el peor de los casos, en una moda, en un término fetiche, un significante que, carente de rigor conceptual, pierda su potencialidad crítica”. Castro, Edgardo. *Una cartografía conceptual de la biopolítica*. En Ruvituso, Mercedes. (Comp.). «Cuadernos de pensamiento biopolítico latinoamericano». Unipe, Buenos Aires, 2013, p. 21.

biopolítica que parecían proliferar<sup>4</sup>. Todas estas distancias implican cierta denuncia: el concepto ha proliferado tanto y sus usos son tan diversos que parece haber perdido capacidad descriptiva. Aquí me propongo reconstruir parte de esta historia de *usos y transformaciones* del concepto, al menos en las recepciones principales. Edgardo Castro ha propuesto que en los trabajos de Foucault este concepto aparece como polimorfo<sup>5</sup>, sometido a transformaciones y a sentidos diversos y recientemente<sup>6</sup> ha desarrollado esta hipótesis de manera mucho más amplia sugiriendo además algunas explicaciones sobre el uso de esta categoría en las recepciones de Agamben principalmente, aunque también de Esposito. Aquí propongo un breve recorrido documental de las principales transformaciones y recepciones de este concepto, intentando desplegar cronológicamente los hitos principales de este desarrollo. Se trata en cualquier caso de mi propia lectura reconstructiva, y por supuesto no la única posible; y sin embargo, me parece que puede ofrecer una sinopsis<sup>7</sup> de cierto interés, tanto para el investigador especializado, como para una lectura introductoria.

<sup>4</sup> Ver NANCY, Jean-Luc. *Nota sobre el término biopolítica* En «La creación del Mundo o la mundialización». Paidós, Barcelona, 2003.

<sup>5</sup> Ver Castro, Edgardo. *Biopolítica: De la Soberanía al Gobierno*. En «Revista Latinoamericana de Filosofía». Vol. XXXIV N° 2, primavera 2008.

<sup>6</sup> Ver CASTRO, Edgardo. *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*. UNIPE, La Plata, 2011.

<sup>7</sup> En cualquier caso un trabajo reconstructivo bastante más amplio, puede encontrarse en LEMKE, Thomas. *Biopolitics: An advanced introduction*. New York University Press, New York, 2011. También la ya citada *lecturas foucaulteanas* de Edgardo Castro. También vale la pena mencionar el trabajo de Santiago Castro Gómez en 2010 titulado *Historia de la Gubernamentalidad*, especialmente los capítulos I y II. Finalmente, también en castellano y siguiendo la misma perspectiva del presente artículo pero con un nivel mucho mayor detalle, documentación y profundidad Ver SALINAS ARAYA, Adán. *La semántica biopolítica. Foucault y sus recepciones*. CENALTES Ediciones, Viña del Mar, 2014.

## 2. Foucault tres momentos de un discurso

### 2.1. El momento de formación

La noción de biopolítica se despliega poco a poco en los trabajos de Foucault. Es posible reconocer un primer momento en Las conferencias de Río de 1973<sup>8</sup> y luego de 1974<sup>9</sup> que conecta con algunas propuestas de *Vigilar y Castigar*. Edgardo Castro, incluso sugiere<sup>10</sup> que algunas ideas pueden rastrearse puntualmente en *La Arqueología del saber*. Esposito al parecer es el primero que presta atención a las conferencias de 1974 asignándoles un carácter dual. Se trataría del primer uso del concepto de biopolítica, y al mismo tiempo de un uso poco robusto, pues en realidad no habría un desarrollo o siquiera un explicación de esta idea<sup>11</sup>. No obstante, creo que hay algunos elementos que vale la pena destacar.

En primer lugar se trata de un discurso que comienza a descubrir un objeto. El objeto no parece del todo claro, pero hay algunos efectos interesantes. Por ejemplo Foucault realiza múltiples apuestas de formación léxica. Además de la noción de biopolítica usa las nociones *somatocracia*<sup>12</sup>, *medicina social*<sup>13</sup>, *policía médica*<sup>14</sup> y *nosopolítica*<sup>15</sup>. Parece algo importante, pues esto es síntoma de una

<sup>8</sup> FOUCAULT, Michel. *La Política de la salud en el siglo XVIII*. En FOUCAULT, Michel. «Saber y Verdad». Ediciones la piqueta, Madrid, 1991. También En «Estrategias de Poder, Obras esenciales, Volumen II». Trad. Fernando Álvarez Uría, Julia Varela. Paidós, Barcelona. 1999.

<sup>9</sup> Ver FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la medicina social*. Conferencia del año 1974 en la Universidad de Río de Janeiro. *Revista Centroamericana de Ciencias de la Salud*, N° 6, Enero-Abril, Costa Rica, 1977. También FOUCAULT, Michel. *¿Crisis de un modelo de medicina?* Conferencia del año 1974 en la Universidad de Río de Janeiro. En «Educación médica y salud», Vol. 10, N° 2, 1976. Ambas se pueden encontrar también En *Estrategias de Poder, Obras esenciales, Volumen II*. Trad. Fernando Álvarez Uría, Julia Varela. Paidós, Barcelona. 1999.

<sup>10</sup> Ver CASTRO, Edgardo. *Lecturas foucaultenas*, pp. 47ss.

<sup>11</sup> Ver ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*. Amorrortu, Buenos Aires, 2006, p. 46. Esposito mantendrá esta idea. De hecho, para Esposito, Foucault nunca habría llegado a explicar esta palabra de manera suficiente, Agamben también sugiere ideas similares. Como veremos, aunque esto es indiscutible –Foucault no se detiene a explicar la palabra–, la función del léxico en la investigación foucaultea no tiene la prioridad metodológica que supone Esposito, ni tampoco la consistencia ontológica que le asigna Agamben.

<sup>12</sup> “Vivimos en un régimen en que una de las finalidades de la intervención estatal es el cuidado del cuerpo, la salud corporal, la relación entre las enfermedades y la salud, etc. Es precisamente el nacimiento de esta somatocracia, que desde un principio vivió en crisis, lo que trato de analizar” FOUCAULT, Michel. *La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina*, En «Educación médica y salud», Vol. 10, N° 2, 1976, p. 155.

<sup>13</sup> Ver FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la medicina social* En *Estrategias de Poder, Obras esenciales, Volumen II*. Trad. Fernando Álvarez Uría, Julia Varela. Paidós, Barcelona. 1999.

<sup>14</sup> FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la medicina social*, p. 368.

búsqueda, la señal inicial de que un objeto ha sido descubierto aunque no todavía con la suficiente claridad, y Foucault está intentando nombrar este objeto de análisis. Como el lector especializado seguramente notará, a excepción de la categoría de biopolítica, estas otras nociones serán descartadas por Foucault en sus trabajos posteriores. Esta innovación léxica ha adquirido mucha importancia -y con razón- en las interpretaciones de Agamben y Esposito; pero hay que aclarar que no se trata de elaboraciones demasiado sofisticadas a nivel filológico como parecen esperar Agamben y Esposito. Y por supuesto, no hay nada similar en los procedimientos de Foucault a una *metafísica filológica*, es decir, no se trata de que el término biopolítica, con sus diferentes connotaciones léxicas funde un objeto y sea la raíz de una especulación; sino todo lo contrario: Foucault encuentra un campo de análisis y busca un término adecuado para nombrarlo, ensaya con varios, y se queda con el de biopolítica. Pero en cualquier caso el término en sí mismo carece de importancia y parece completamente provisorio.

Otro elemento clave es la importancia del cuerpo. En estas conferencias todo trata del cuerpo, la biopolítica es principalmente una somatocracia, una forma de gobierno de los cuerpos como clave del desarrollo del capitalismo<sup>16</sup>. Vale la pena anotar esto, porque en algunas recepciones se suele enfatizar más el concepto de vida que los cuerpos, y esto tiene cierto asidero en los trabajos posteriores de Foucault. Pero por el momento, se trata de los cuerpos, de aquí nace todo el análisis, de la incorporación de los cuerpos como condición de desarrollo del capitalismo. En estas conferencias Foucault menciona sobre todo dos modalidades de esta incorporación: los cuerpos son gobernados a través del mercado del trabajo, y también, más actualmente, a través del desarrollo de un mercado de la salud<sup>17</sup>. Lo segundo no será desarrollado y en los trabajos

---

<sup>15</sup> “Sin duda no existe sociedad alguna que no ponga en práctica una determinada «nosopolítica»: el siglo XVIII no la ha inventado, pero le ha impuesto nuevas reglas, y sobre todo ha hecho pasar esta nosopolítica a un nivel de análisis explícito y concertado que nunca había conocido hasta entonces. Se entra pues menos de la edad de la medicina social que la de la nosopolítica reflexiva”. FOUCAULT, Michel. *La Política de la salud en el siglo XVIII*. En FOUCAULT, Michel. «Saber y Verdad». Ediciones la piqueta, Madrid, 1991, p. 90.

<sup>16</sup> “El capitalismo que se desarrolló a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, socializó un primer objeto, que fue el cuerpo, en función de la fuerza productiva, de la fuerza de trabajo. El control de la sociedad sobre los individuos no se operó simplemente a través de la conciencia o de la ideología, sino que se ejerció en el cuerpo, y con el cuerpo”. FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la medicina social*, pp. 365-366.

<sup>17</sup> “El cuerpo humano se introdujo dos veces en el mercado: la primera por el asalariado, cuando el hombre vendió su fuerza de trabajo, y la segunda por intermedio de la salud. Por consiguiente el

posteriores sólo pueden recogerse sugerencias o alusiones muy difusas sobre ello. Pero se trata de un tema de importancia. Aquí se muestra -y esto es quizás lo más importante de estas conferencias- una relación de reciprocidad entre capitalismo y biopolítica. La biopolítica es una tecnología de gobierno propia del capitalismo y a la vez una condición para su desarrollo.

## 2.2. La estatalización de lo biológico

El segundo momento, en términos documentales, puede observarse en *Hay que defender la sociedad* y *La voluntad de saber*, es decir en el periodo de fines de 1975 a 1976. Se trata de muy pocas páginas e ideas muy puntuales, las conferencias antes citadas -aunque han sido menos tomadas en cuenta- pueden rivalizar perfectamente con estas pocas líneas apenas condensadas al final del capítulo V de *La Voluntad de saber* y en la lección del 17 de marzo de 1976 del curso *Hay que defender la sociedad*. Con todo, estas líneas son importantes, pues parecen ser lo más conocido, y hasta hace poco, lo más divulgado. De hecho, durante una década al menos<sup>18</sup>, se volvió prácticamente canónico definir biopolítica como *hacer vivir y dejar morir* fórmula expresada precisamente en estas líneas; aunque no es la única fórmula de Foucault que explica la noción y probablemente, una de las menos claras. En este periodo de la investigación de Foucault hay varios elementos que resaltar

En primer lugar, el acento en la gestión médica por parte del Estado a través de procesos como la demografía o la asistencia sanitaria. De hecho puede comprenderse aquí la biopolítica especialmente como una *estatalización de lo biológico*<sup>19</sup>, tanto del cuerpo individual de los sujetos como de las condiciones biológicas de la población. En este sentido, destaca la idea de la formación de una suerte de policía biológica del Estado, a través de la propagación de diversos

---

cuerpo humano entra de nuevo en un mercado económico en cuanto es susceptible a las enfermedades y a la salud, al bienestar o al malestar, a la alegría o al sufrimiento, en la medida en que es objeto de sensaciones, deseos, etc.". Foucault, Michel. *La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina*, p. 166.

<sup>18</sup> Desde que *Homo sacer* recogiera esta fórmula en 1995, y luego la repitiera *Imperio* el 2000, y luego la repitiera *Bíos*, el 2004. Esta letanía produjo que prácticamente todo aquél que se refiriera al problema del biopoder y la biopolítica volviera sobre esta fórmula. Sólo la publicación de los cursos *Seguridad, Territorio, Población* a principios de 2004 y especialmente de *El nacimiento de la biopolítica*, a fines del mismo año, ha introducido -hasta cierto punto- un quiebre en esta repetición casi automática.

<sup>19</sup> FOUCAULT, Michel. *Defender la Sociedad*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000, p. 217.

sistemas sanitarios, demográficos y urbanísticos que ponen en práctica un *principio exhaustivo de gobierno* que funciona con el supuesto permanente de que se gobierna *demasiado poco*, que muchas cosas quedan sin gobernar y que es necesario ampliar el gobierno a tales cosas<sup>20</sup>. Es decir, que todo espacio de la vida de las poblaciones es susceptible de ser gobernado y desde la racionalidad política general es deseable que esto suceda. Ligado a lo anterior, Foucault destaca el carácter sistemático y científico de las técnicas del biopoder<sup>21</sup>. No se trata de funciones aisladas, sino de una racionalidad práctico-política que se ejerce en diversos ámbitos. En términos generales, es correcto suponer, en este momento de la investigación, que Foucault tiende a identificar al Estado como actor del biopoder, no el único por cierto, pero sí el principal. Otra característica importante es que se genera un cierto quiebre semántico no del todo consolidado; pues Foucault estrena en este momento el término *biopoder*, que a veces usa como sinónimo de biopolítica, mientras que otras veces, el concepto de biopolítica tiene un uso más restringido como una de las tecnologías del biopoder. Me explico, en esta segunda modalidad, el biopoder englobaría dos principales tecnologías, la anatomopolítica y la biopolítica. La primera sería una tecnología fundamentalmente disciplinaria que se ejerce sobre los cuerpos de los sujetos individuales; mientras que la segunda se trataría de una tecnología reguladora – aseguradora- de las poblaciones, que saldría de las modalidades propiamente disciplinarias y correspondería a unas nuevas formas de proceder y a unas nuevas racionalidades políticas<sup>22</sup>. A propósito de esto Foucault propone unas primeras ideas respecto a la noción de gubernamentalidad y seguridad, aunque esto no quedará desarrollado suficientemente hasta los cursos siguientes. Quisiera decir que entre anatomopolítica y biopolítica hay diferencias y también relaciones, que no están completamente explicitadas, aunque sí sugeridas por Foucault<sup>23</sup>. Por otra parte, hago notar que las innovaciones léxicas continúan y que el proceso de estos análisis muestra que se trata de una investigación en desarrollo más que un cuerpo de convicciones asentadas que Foucault esté presentando a modo de conclusiones.

<sup>20</sup> FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007, p. 360s.

<sup>21</sup> Ver FOUCAULT, Michel. *Defender la Sociedad*, p. 223.

<sup>22</sup> “Luego de la anatomopolítica del cuerpo humano, introducida durante el siglo XVIII, vemos aparecer, a finales de éste, algo que ya no es esa anatomopolítica sino lo que yo llamaría una biopolítica de la especie humana”. FOUCAULT, Michel. *Defender la Sociedad*, p. 220.

<sup>23</sup> Ver FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad I. La Voluntad de Saber*. Siglo XXI, Madrid, 1998, p. 83

Hay un tema de la mayor importancia, especialmente tomando en cuenta las recepciones. Foucault intenta explicar este nuevo biopoder por contraste con el poder soberano y expone algunas diferencias fundamentales. El poder soberano se ejerce sobre un territorio, a través de la ley y como poder de dar muerte; mientras que el biopoder se ejerce sobre la población, a través de reglamentos y regulaciones y como poder de gestionar la vida<sup>24</sup>. Habría que anotar muchas cosas respecto a esto, especialmente mirando las recepciones. Aquí hay una noción de vida a la vez más amplia y menos definida que la noción de cuerpo presentada en las conferencias de Río. Además, un punto clave entre estas dos formas de poder es la tensión entre muerte y vida. Aunque no se puede reducir las diferencias sólo a este punto, hay que tener a la vista también el problema territorio-población y el problema ley-reglamento-regulación. Además, este contraste entre poder soberano y biopoder, al menos en mi opinión, parece un ejercicio expositivo o pedagógico, mucho más que la determinación de dos procesos históricos sucesivos. De hecho, las relaciones entre poder soberano y biopoder obedecen al mismo tiempo a un doble movimiento de desplazamiento, por una parte, y superposición por otra<sup>25</sup>. Me explico, el surgimiento de esta nueva tecnología de poder desplaza en buena medida a la anterior. Unas nuevas tecnologías de poder ocupan el espacio de las relaciones sociales y lo modifican; así que, en efecto, hay un desplazamiento. Además, el biopoder se distingue del poder soberano. No se trata solamente de que el

<sup>24</sup> “Y acaso podríamos, de una manera global, tosca y por consiguiente inexacta, reconstituir las grandes formas, las grandes economías de poder de Occidente de la siguiente manera: ante todo, el Estado de justicia, nacido en una territorialidad de tipo feudal y que correspondería a grandes rasgos a una sociedad de la ley -leyes consuetudinarias y leyes escritas-, con todo un juego de compromisos y litigios; segundo, el Estado administrativo, nacido en una territorialidad de tipo fronterizo y ya no feudal, en los siglos XV y XVI, un Estado administrativo que corresponde a una sociedad de reglamentos y disciplina; y por último, un Estado de gobierno que ya no se define en esencia por su territorialidad, por la superficie ocupada, sino por una masa: la masa de la población, con su volumen, su densidad y, por supuesto, el territorio sobre el cual se extiende, pero que en cierto modo sólo es uno de sus componentes. Y ese Estado de gobierno, que recae esencialmente sobre la población y se refiere a la instrumentación del saber económico y la utiliza, correspondería a una sociedad controlada por los dispositivos de seguridad”. FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006, p. 137.

<sup>25</sup> “De modo que es preciso comprender las cosas no como el reemplazo de una sociedad de soberanía por una sociedad de disciplina y luego de una sociedad de disciplina por una sociedad, digamos, de gobierno. De hecho, estamos ante un triángulo: soberanía, disciplina y gestión gubernamental, una gestión cuyo blanco principal es la población y cuyos mecanismos esenciales son los dispositivos de seguridad (...) A mi entender, es necesario señalar que estos tres movimientos: gobierno, población, economía política, constituyen a partir del siglo XVI una serie sólida que, sin duda, ni siquiera hoy está disociada”. FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*. p. 135.

antiguo poder soberano se maquille con nuevas máscaras. Existe de hecho una serie de relaciones nuevas, otros procedimientos, fuerzas y saberes, nada de esto es reductible a operaciones cosméticas. Pero este desplazamiento, esta nueva dirección, no puede entenderse como el reemplazo de una nueva forma de poder por otra; sino más bien, como una superposición. El poder soberano ni desaparece ni se maquilla; pero sobre el andamiaje de los dispositivos soberanos, surge una nueva tecnología que no anula al poder soberano, sino que lo ocupa y reorganiza. En cierto sentido ambas formas conviven y en muchos aspectos se trata de una convivencia antagonica; pero al mismo tiempo, la nueva tecnología se vuelve conductora de las formas que la antecedent<sup>26</sup>. La relación entonces es de superposición y desplazamiento.

### 2.3. La gubernamentalización de la vida

Desde el punto de vista documental este momento puede atestiguar en los cursos *Seguridad, Territorio, Población y El nacimiento de la biopolítica*, es decir, el periodo que va de fines de 1977 a principios de 1979. Por otra parte, desde el punto de vista del desarrollo de la investigación foucaultiana sobre la biopolítica, éste es el periodo más importante, donde conceptualmente hay más desarrollo y donde queda más claro en qué sentido estas investigaciones enlazan con una *ontología crítica del presente*. Aun cuando, no puede decirse que se trate del punto de llegada; pues la investigación, aunque ha avanzado desde 1973 a 1979, debe considerarse inconclusa.

Respecto a las propuestas, lo primero que me parece importante destacar es que se van delimitando tres nociones de gubernamentalidad. A) Se habla de gubernamentalidad como el proceso histórico de gubernamentalización o “*la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no dejó de conducir, y desde hace mucho, hacia la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar "gobierno" sobre todos los demás: soberanía, disciplina*”<sup>27</sup>; B) Se habla de gubernamentalidad como el resultado de este proceso, es decir, la gubernamentalidad como Estado actual de las cosas o “*el resultado del proceso en virtud del cual el Estado de justicia de la Edad Media, convertido en Estado administrativo durante los siglos XV y XVI,*

<sup>26</sup> “...al hablar de sociedad de seguridad querría simplemente saber si hay, en efecto, una economía general de poder que tiene la forma de la tecnología de seguridad o, en todo caso, está dominada por ella”. FOUCAULT, Michel; *Seguridad, Territorio, Población*, pp. 26-27.

<sup>27</sup> FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*. p. 136.

se 'gubernamentalizó' poco a poco"<sup>28</sup>, C) Se habla de gubernamentalidad como aquella forma del gobierno que tiene "por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad"<sup>29</sup>. Este último sentido parece el principal. En segundo lugar, una idea también clave es que el liberalismo ha jugado un rol importante en la gubernamentalización<sup>30</sup>. En primer lugar, el liberalismo clásico y también el llamado neoliberalismo, aunque de formas bastante distintas. Quiero llamar la atención sobre el giro de la investigación foucaultea. En primer lugar, esta idea de gubernamentalidad nos saca de la lógica disciplinaria, hay que olvidarse del panóptico y sus sombras si se quiere entender esta etapa de la investigación foucaultea. Lo segundo es que los aspectos médicos son relegados a un segundo plano, y el análisis jurídico simplemente no está presente, aquí lo que importa es la economía política y los dispositivos económicos<sup>31</sup>. Es un giro analítico importante y hay que tomar nota al respecto.

Consecuentemente, en estos cursos, Foucault entrega unas primeras sugerencias para describir y comprender lo que sería una biopolítica neoliberal. La gubernamentalización del Estado corresponde a una de estas sugerencias. A diferencia del modelo siglo XIX en que el Estado aparece como regulador del mercado, la razón gubernamental actual implica que las formas de proceder y la propia forma de racionalidad del Estado mutan y son atravesadas por la Gubernamentalidad. De modo que "Tal vez, lo importante para nuestra modernidad, es decir, para nuestra actualidad, no es entonces la estatización de la sociedad sino más bien lo que yo llamaría "gubernamentalización" del Estado"<sup>32</sup>. Tendríamos, entonces toda una nueva forma de comprender al Estado como un agente de gobernanza. En segundo lugar, Foucault descubre un particular proyecto de subjetividad incorporado en los proyectos neoliberales que

<sup>28</sup> FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*. p. 136.

<sup>29</sup> FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*. p. 136.

<sup>30</sup> "Pero ¿qué quiere decir "autolimitación de la razón gubernamental"? ¿Qué es ese nuevo tipo de racionalidad en el arte de gobernar, ese nuevo tipo de cálculo consistente en decir y hacer decir al gobierno: acepto todo eso, lo quiero, lo proyecto, calculo que no hay que tocarlo? Y bien, creo que, a grandes rasgos, es lo que llamamos 'liberalismo'". FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 39.

<sup>31</sup> "Creo que a partir del momento en que, dentro del análisis de las riquezas, se pudo incluir el sujeto-objeto que es la población, con todos los efectos perturbadores que esto pudo tener en el campo de la reflexión y la práctica económicas, se dejó de hacer el análisis de las riquezas y se abrió un nuevo dominio de saber que es la economía política". FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*. p. 104.

<sup>32</sup> FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*. p. 214.

comprenden a la población como Capital humano<sup>33</sup>. Intentará describir este proyecto de subjetividad bajo la expresión “hombre empresa”<sup>34</sup>. En este proceso la lógica empresarial penetra la vida de los sujetos y la organiza. Este proyecto de subjetividad actúa como una ‘interfase’, es decir, como punto de contacto y comunicación, entre la gobernanza general y los individuos<sup>35</sup>. No se trata sólo de un puente entre el Estado y los individuos; sino que implica las formas generales de gobernanza, donde el Estado juega un papel, pero también otros agentes, especialmente económicos y regulativos. Ya no se puede entender la biopolítica sólo como estatalización de lo biológico; sino que incluso implica la privatización-gubernamentalización del Estado. No en cuanto el Estado pueda ser adquirido por capitales privados; sino en cuanto comienza a actuar como empresa. El proyecto del hombre empresa, con sus potencialidades éticas y existenciales, o utópicas, como llama Foucault, actúa como el elemento que permite que la racionalidad gubernamental de carácter eminentemente económico, inunde los proyectos vitales de los sujetos, incluso presentándose como utopía personal<sup>36</sup>. El proyecto gubernamental requiere un modo de vida empresarial, es decir, que los sujetos actúen por fines y estrategias sustancialmente económicas y vivan una existencia economizada.

Por otra parte, esta nueva forma de poderío gubernamental despliega grandes aparatos de producción de desigualdad y de competencia, que son necesarios

<sup>33</sup> Ver FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 291ss.

<sup>34</sup> “Es necesario que la vida misma del individuo -incluida la relación, por ejemplo, con su propiedad privada, su familia, su pareja, la relación con sus seguros, su jubilación- lo convierta en una suerte de empresa permanente y múltiple”. FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 277.

<sup>35</sup> “Esto también significa que si el individuo va a llegar a ser gubernamentalizable, si se va a poder tener injerencia sobre él, será en la medida y sólo en la medida en que es homo oeconomicus. Vale decir que la superficie de contacto entre el individuo y el poder que se ejerce sobre él, y por consiguiente el Principio de regulación del poder sobre el individuo, no va a ser otra cosa que esa especie de grilla del homo oeconomicus. El homo oeconomicus es la interfaz del gobierno y el individuo”. FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 292. Prefiero la traducción interfase para el vocablo francés interface; pues alude al ámbito de la biología y la química. Mientras que la traducción interfaz, se acerca más al campo informacional. Se trata de todos modos de un detalle, pues la significación de ambos términos en castellano implica la idea de una superficie de contacto o intercambio.

<sup>36</sup> “Por eso creo que el liberalismo norteamericano, en la actualidad, no se presenta sola ni totalmente como una alternativa política digamos que se trata de una suerte de reivindicación global, multiforme, ambigua, con anclaje a derecha e izquierda. Es asimismo una especie de foco utópico siempre reactivado” FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 254.

para la implementación del mercado; pero que no se generan naturalmente<sup>37</sup>. Es decir, para generar vidas en permanente competencia y asegurar mercados que compitan permanentemente, es necesario crear una estructura general de desigualdad que elimine o minimice la cooperación y los vínculos sociales. Así, la biopolítica neoliberal se plasma en una serie de políticas de la desigualdad, desigualdades artificiales, que tienen como principal objetivo inducir a los sujetos a competir y comportarse empresarialmente. El neoliberalismo, de este modo, no es tanto un sistema de libertad, como un modelo de administración de las libertades<sup>38</sup>. Necesita producir ciertas libertades para que la vida empresarial funcione, pero al mismo tiempo necesita consumir estas libertades, de modo que no sea posible renunciar al modelo empresarial de vida. Las libertades son entonces, no tanto un fin ético del neoliberalismo como una condición funcional de un modelo de mercado.

Foucault también entrega los rudimentos de una historia crítica del neoliberalismo, analiza de este modo las prácticas y las propuestas del ordoliberalismo alemán, postuladas a partir de 1930 e implementadas a partir de 1948. Aquí destaca una idea fundamental. Estos ordoliberales creían en que el mercado no se organiza naturalmente, sino que debe ser producido a partir de una serie de condiciones que llaman *el marco*<sup>39</sup>. Podríamos decir, que este marco es el conjunto de condiciones jurídicas, demográficas, regulativas e incluso climáticas, que es necesario producir para que una economía de mercado pueda funcionar, pues sin estas condiciones, nunca llegaría a producirse este tipo de economía. Para Foucault esto es señal de que el mercado requiere un tipo de Estado gubernamentalizado, un Estado que gobierne para el mercado, condición sin la cual no podría existir. Por otra parte, Foucault diferencia estas propuestas de aquellas del neoliberalismo norteamericano que provienen de las ideas de la escuela austriaca y que se ha desarrollado posteriormente en lo que

<sup>37</sup> “La competencia como lógica económica esencial sólo aparecerá y producirá sus efectos de acuerdo con una cantidad de condiciones que habrán sido cuidadosa y artificialmente establecidas”. FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 153.

<sup>38</sup> “la práctica gubernamental que comienza a establecerse no se conforma con respetar tal o cual libertad, garantizar tal o cual libertad. Más profundamente, es consumidora de libertad. Y lo es en la medida en que sólo puede funcionar si hay efectivamente una serie de libertades: libertad de mercado, libertad del vendedor y el comprador, libre ejercicio del derecho de propiedad, libertad de discusión, eventualmente libertad de expresión, etc. Por lo tanto, la nueva razón gubernamental tiene necesidad de libertad, el nuevo arte gubernamental consume libertad. Consume libertad: es decir que está obligado a producirla. Está obligado a producirla y está obligado a organizada”. FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 84.

<sup>39</sup> Ver FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 364ss.

hoy conocemos como escuela de Chicago. Para Foucault, esta otra forma del neoliberalismo es fundamentalmente expansiva; mientras que para los ordoliberales se trata de producir una economía de mercado; para el anarcocapitalismo<sup>40</sup> de la escuela de Chicago se trata de expandir el modelo de mercado a todos los ámbitos de la sociedad<sup>41</sup>. Podríamos decir, no se trata sólo de generar una economía de mercado, sino una sociedad completamente mercantilizada, o un mercado total. Un mercado que es el principal criterio para organizar toda la vida de la sociedad y también toda la vida de los sujetos. Hay que acentuar que se trata de un análisis inicial y de apenas algunos rudimentos que requieren ser evaluados y ampliados; pero son sugerencias sin duda relevantes. Dardot y Laval han desarrollado recientemente mucho más estas sugerencias<sup>42</sup>.

Como se puede apreciar, en este momento del análisis, se pone menos acento en el cuerpo y en lo biológico, y se vuelve con claridad el tema de la subjetividad. El poder se ejerce sobre las formas de vida y genera formas de vida y proyectos vitales. Por otra parte, a excepción de ciertas menciones puntuales que sirven como ejemplo, Foucault no analiza en detalle dispositivos económicos (la producción de la deuda pública, el mercado sanitario, los sistemas de capitalización individual, la administración de la deuda privada, la creación de

<sup>40</sup> El término puede ser parece insólito a muchos, pero es utilizado por Foucault en más de una ocasión, también anarcoliberalismo, específicamente para caracterizar a la Escuela de Chicago. “...gente como Mises y Von Hayek, que van a ser los intermediarios entre ese ordoliberalismo y el neoliberalismo norteamericano que desembocará en el anarcoliberalismo de la Escuela de Chicago, Milton Friedman, etc. toda esa gente” FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 364. Por supuesto que no puede vincularse esto con la tradición libertaria. Aunque muestra que el concepto de anarquía como el de libertad, no están libres de disputas en estas materias.

<sup>41</sup> “Pero lo que despertó la atención de ese neoliberalismo norteamericano fue un movimiento completamente opuesto a lo que encontramos en la economía social de mercado de Alemania: mientras ésta considera que la regulación de los precios por el mercado -único fundamento de una economía racional- es tan frágil que es preciso sostenerla, ajustarla, 'ordenarla' a través de una política interna y vigilante de intervenciones sociales (que implica ayudas a los desempleados, cobertura de las necesidades de salud, una política de vivienda, etc.), ese neoliberalismo norteamericano procura más bien extender la racionalidad del mercado, los esquemas de análisis que ésta propone y los criterios de decisión que sugiere a ámbitos no exclusiva o no primordialmente económicos. Así, la familia y la natalidad; así, la delincuencia y la política penal”. FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 365.

<sup>42</sup> Ver DARDOT, Pierre; LAVAL Cristian. *La nueva Razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Gedisa, Barcelona, 2013. En este análisis vale la pena prestar atención a las aproximaciones filosóficas de Hayek en controversia con los ordoliberales. Son particularmente interesantes ideas como la *catallaxia*, u organización espontánea, no natural -y menos teleológica- del mercado, y una suerte de antihumanismo que antagoniza con el humanismo de los ordoliberales alemanes.

masa monetaria, entre otros temas relevantes y relacionados), su análisis está basado en las propuestas teóricas de los neoliberales<sup>43</sup>, más que en sus prácticas; pero deja allanado el camino precisamente para abordar el análisis crítico de estos dispositivos, como los elementos clave de la biopolítica actual. Me parece que en cierto sentido, se trazan aquí dos rumbos conexos para el problema de la biopolítica neoliberal: los dispositivos económicos y los proyectos de subjetividad. Evidentemente ambos problemas sólo pueden ser abordados desde perspectivas metodológicas muy distintas, con lo cual, aunque necesarios de articular permanentemente, se trata de dos rumbos distintos de investigación. En cualquier caso, un análisis de *las formas de vida*, del *bíos* político actual requeriría -según estas sugerencias- ambos rumbos, un análisis de los dispositivos económicos que moldean la vida de los sujetos y de las poblaciones, y un análisis de los proyectos de subjetividad que hacen posible lo anterior. Lo que está expresado en estas investigaciones marca un rumbo interesante para el análisis del capitalismo actual; pero sería, según mi opinión, un exceso de entusiasmo suponer estas categorías como una llave maestra, y considerar que se trata de la clave principal de transformación del presente. Más bien habría que considerar esta investigación de Foucault, como un rumbo posible, y una herramienta entre otras.

Quisiera reforzar algunas ideas que me parecen importantes a la luz del recorrido por los tres momentos de la investigación foucaultea sobre la biopolítica. En primer lugar estamos ante un discurso en transformación, todo lo contrario a una doctrina fija. En segundo lugar, vemos la descripción de una serie de tecnologías, y no de un dispositivo político o de una estructura social permanente. Consecuentemente estas tecnologías pueden cambiar y no son dimensiones adjudicables a toda organización social histórica o posible, sino de las formas concretas del capitalismo tal como sean observado. Al mismo tiempo, estas tecnologías no pueden considerarse formaciones históricas sucesivas que se reemplacen unas a otras; sino que tienen relaciones de superposición y desplazamiento. Pero esto muestra que no hay un solo poder en la historia que se vista con distintos ropajes; sino que las formaciones históricas del poder son singulares. Por otra parte, vemos un léxico operativo, o herramientas conceptuales, y no una ontología léxica. Finalmente se trata de una

<sup>43</sup> Aunque Foucault se propone analizar las prácticas, en este caso fuera de ciertas alusiones específicas a las disposiciones de Erhardt, se dedica más a las propuestas de Gary Becker y algunas ideas de Rüstow.

investigación inacabada, a lo que hay que sumar, además, que es una investigación poco divulgada, o con distorsiones en su divulgación. Especialmente porque los últimos dos cursos -que según he propuesto aparecen como los más importantes para la investigación- no fueron publicados hasta el 2004. Con lo cual gran parte de las recepciones han tenido que suplir este vacío con recursos muy diversos, como se verá a continuación.

### 3. Dos eslabones perdidos: Los anglofoucaulteanos y las perspectivas de Deleuze

Es importante dedicar algunas líneas a estos 'eslabones perdidos' en las recepciones sobre el biopoder. Por una parte, el grupo de los anglofoucaulteanos ha sido tempranamente reconocido y sus aportaciones han sido tomadas en cuenta de diversos modos. Por lo cual se puede suponer que se trata de un eslabón 'no tan perdido'. Pero es necesario sopesar que este grupo ha trabajado especialmente sobre la idea de 'gubernamentalidad' y, en buena medida, a partir de una cierta 'tradición oral'. En realidad estas propuestas se desarrollaron por muchos años de manera paralela y sin llegar a relacionar el análisis de los procedimientos de gubernamentalidad como típicamente biopolítico, con la excepción de Ian Hacking<sup>44</sup>. Algunos de los investigadores originales del grupo habían asistido al curso *Seguridad Territorio, Población* en el Colegio de Francia e incluso están presentes algunos de los colaboradores más cercanos a Foucault<sup>45</sup>. De hecho en la revista *Ideología y Conciencia*, Braidoti traduce tempranamente al inglés la clase del 1 de febrero de 1978<sup>46</sup>.

Se produce un efecto de separación analítica. Este grupo acoge la noción de gubernamentalidad y amplía el enfoque procedimental con el que Foucault ya había propuesto esta categoría, es decir, renunciar a la hipótesis de la represión y observar las relaciones de regulación como tecnología de poder. Se trata de la noción de 'seguridad' que está presente en *Seguridad Territorio, Población*. De modo que, los diversos estudios aplicados que desde aquí se han elaborado sobre

<sup>44</sup> Ver un artículo originalmente de 1981. HACKING, Ian. *How should we do the history of statistics?* En Burchel, Graham; Gordon, Collin; Miller, Peter (eds.). *Foucault Effect. Studies in governmentality*, Chicago Press. Chicago, 1991. Había tratado algunos temas similares también en una Conferencia en 1980 en California, publicada posteriormente en 1982. HACKING, Ian. «*Biopower and avalanche of numbers*». En *Humanities in Society*, 5, 1982.

<sup>45</sup> Con claridad Pasquale Pasquino y Giovana Procacci. También hacen algunos aportes a este grupo Rosi Braidoti, Jacques Donzelot, Daniel Defert y François Ewald.

<sup>46</sup> FOUCAULT, Michel. *Governmentality*. En «Ideology and Consciousness», N°6, Otoño, 1979.

las formas de la gubernamentalidad en los procesos educativos, sanitarios, sistemas de pensiones, etc., transitaron de manera independiente respecto de un análisis biopolítico, como el que han desarrollado Agamben, Esposito, Hardt y Negri. Hoy al observar el itinerario completo de los cursos del Colegio de Francia podemos ver claramente las relaciones de estos trabajos con un análisis biopolítico. Pero esta observación la realizamos de modo retrospectivo. Hasta el año 2004, no había forma de establecer estas relaciones, pues la gubernamentalidad y la biopolítica parecían asuntos muy distintos. La publicación de estos cursos, el 2004, nos sorprendió con un enorme flujo de nuevas ideas, y una de las principales es que el problema de la gubernamentalidad y el análisis biopolítico son inseparables. En cierto sentido, es momento de retomar las propuestas de este grupo de trabajo y reinsertarlas como claves de análisis de la biopolítica neoliberal.

Me parece que esta línea de trabajo puede comprenderse en dos momentos. El primero se origina de manera paralela al curso *Seguridad, Territorio, Población*, a través de la revista inglesa *Ideología y Consciencia*. Estos primeros trabajos son importantes, se trata de trabajos muy aplicados donde se saca rendimiento a la idea de gubernamentalidad, precisamente desde el punto de vista de entender cómo el poder organiza, racionaliza y funciona, y no solamente reprime<sup>47</sup>. Creo que puede considerarse cerrada esta etapa de trabajo en 1991, con la publicación de *The Foucault Effect*, coordinado por Collin Gordon<sup>48</sup> y que precisamente recopila algunos de los textos de esta revista junto a otros materiales. La introducción de Gordon es particularmente interesante, para mostrar que se trata de un planteamiento crítico al neoliberalismo y no sólo una forma neutral de estudio de los procedimientos gubernamentales<sup>49</sup>.

A partir de la década de 1990 y especialmente durante la década del 2000 se activa la *History of the Present Research Network*, que continuará parte de estas

<sup>47</sup> “No deberíamos tener la intención de extraer un método de los múltiples estudios sobre el gobierno, sino más bien identificar un cierto ethos de investigación, una manera de hacer preguntas, no poner en el centro de la mira el por qué sino el cómo pudieron suceder ciertas cosas, y la diferencia que eso hace en relación a lo que había sucedido antes”. O’MALLEY, Pat, ROSE, Nikolas; VALVERDE, Mariana. *Gubernamentalidad*. En «Astrolabio». n°8, 2012, p. 143.

<sup>48</sup> BURCHEL, Graham; GORDON, Collin; MILLER, Peter (eds.). *Foucault Effect. Studies in governmentality*, Chicago Press. Chicago, 1991.

<sup>49</sup> Ver GORDON, Collin. *Governmental rationality: an introduction*. BURCHEL, Graham; GORDON, Collin; MILLER, Peter (editores). «Foucault Effect. Studies in governmentality», pp. 1-51.

propuestas; aunque se trata de un tipo de trabajo menos compacto<sup>50</sup>. En cualquier caso, el trabajo de este grupo se volverá del mayor interés, una vez que se ha hecho clara la relación entre gubernamentalidad, biopolítica y neoliberalismo. Este giro es importante especialmente en los últimos trabajos de Rose. Mientras durante la segunda etapa de esta línea de trabajo, los investigadores habían preferido hablar de liberalismo avanzado y no se relacionaban los análisis de gubernamentalidad con la idea de biopolítica; las perspectivas a partir del 2006, precisamente acentúan la relación entre estas tres variables<sup>51</sup>. Nuevamente, la publicación de los cursos en 2004, parece decisiva en estos giros.

Creo que hay un segundo ‘eslabón perdido’ en los análisis biopolíticos. Es cierto que las perspectivas de Deleuze no han estado completamente desconectadas del desarrollo de las recepciones; especialmente en la línea de trabajo de Hardt y Negri y del *Grupo Multitudes*<sup>52</sup>; y también, aunque en menor grado, en las perspectivas de Esposito. En tal sentido, el acento en la multiplicidad como lógica de resistencia a lo Uno y la apuesta por la inmanencia, están claramente presentes de muchas maneras en las propuestas de Hardt y Negri; aunque quizás tienen su mayor expresión en la opción que hacen estos autores por la idea de *Multitud*, como contrafuerza del biopoder en el contexto del Imperio. En segundo lugar -aunque según mi opinión esto es menos importante- ha tenido impacto la idea de una sociedad de control como salida o transformación de las sociedades disciplinarias. En tal sentido en las propuestas de Hardt y Negri el

<sup>50</sup> Se trata mucho más de una comunicación constante por correo electrónico y el traspaso de referencias que de una línea compacta de investigación. De Marinis, en un artículo de fecha temprana, ya ve algunas modificaciones interesantes en esta segunda etapa de trabajo del grupo: un giro cada vez más anglo y una distancia que se acentúa respecto a ciertos miembros originales que habían tenido contacto directo con Foucault. Ver DE MARINIS, Pablo. *Gobierno, gubernamentalidad, Foucault y los anglofoucaultianos (O un ensayo sobre la racionalidad política del neoliberalismo)* En RAMOS, Ramón; GARCÍA, Fernando. «Globalización, riesgo, reflexividad. Tres temas de la teoría social contemporánea». CIS, Madrid, 1999.

<sup>51</sup> “Todavía necesitamos desarrollar las herramientas conceptuales para el análisis crítico de las formas en las que una biopolítica se desarrolla en relación al biocapital y a la bioeconomía, en circuitos en que la salud y vitalidad se convierten en apuestas claves en las relaciones de mercado y valor para el accionista”. RABINOW, Paul; ROSE, Nikolas. *Biopower Today*, En «BioSocieties» London School of Economics and Political Science, n° 1, 2006, p. 211.

<sup>52</sup> Me refiero con esta expresión a un grupo numeroso de investigadores que se han articulado en torno a la Revista *Multitudes* y que en diferentes líneas de trabajo adhieren al principio de que la biopolítica se corresponde con la transformación del modelo de acumulación-regulación del fordismo. De modo que la biopolítica sería precisamente una forma eminente de postfordismo, lo que se expresa de diversas maneras: trabajo inmaterial, capitalismo cognitivo, bioeconomía, entre otras propuestas interesantes

*Imperio* corresponde a una sociedad de control mundial. Sin embargo, hay algunos elementos clave que Deleuze propuso en su libro titulado *Foucault*, en 1986, que no han sido lo suficientemente recogidos. Estos elementos pueden articularse en torno a la noción de diagrama<sup>53</sup>, que Deleuze utiliza para explicar la forma en que se relacionan las tecnologías de poder descritas por Foucault en las formaciones históricas singulares<sup>54</sup>. De este modo, toda formación histórica es singular y corresponde a un diagrama particular de fuerzas y tecnologías, que pueden ser diversas. Un diagrama en sí mismo no puede concebirse como construido a partir de una sola tecnología de poder, a menos que sea de manera muy abstracta; por el contrario, cada diagrama consiste en una serie de combinatorias<sup>55</sup>. Así, en la perspectiva de Deleuze, es posible encontrar la combinación de tecnologías anatomopolíticas y biopolíticas al interior de un diagrama específico de poder. Del mismo modo, es posible considerar que ciertas formaciones históricas deben ser consideradas como excepcionales o anómalas. Es el caso del ejemplo napoleónico que equivale a una reconstitución del antiguo régimen, al interior del nuevo régimen, pero que debe ser juzgada como una formación muy particular<sup>56</sup>. Esta perspectiva de análisis es interesante al mirar el itinerario completo de los cursos de Foucault sobre el biopoder; pues profundiza esta relación entre superposición y desplazamiento de las tecnologías de poder. A partir de estas sugerencias de Deleuze, resulta necesario apuntar que las relaciones son singulares en cada formación histórica particular y que esto no debe mirarse abstractamente a riesgo precisamente de forzar una descripción general. Estas breves anotaciones son importantes, especialmente mirando las recepciones de los tres grandes proyectos teóricos de Agamben, Esposito, Hardt y Negri, precisamente porque esta relación se superposición y desplazamiento

<sup>53</sup> “¿Qué es un diagrama? Es la exposición de las relaciones de fuerzas que constituyen el poder”. DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Paidós, Barcelona, 1987, p. 63.

<sup>54</sup> “Si hay muchas funciones e incluso materias diagramáticas, es porque todo diagrama es una multiplicidad espacio-temporal. Pero también porque existen tantos diagramas como campos sociales en la historia” DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 60.

<sup>55</sup> “Por supuesto, el diagrama comunica con la formación estratificada que lo estabiliza o lo fija; pero, según otro eje, también comunica con el otro diagrama, con los otros estados inestables de diagrama, a través de los cuales las fuerzas prosiguen su devenir imitante. Por eso el diagrama siempre es el afuera de los estratos. El diagrama no es un desplegamiento de las relaciones de fuerzas sin ser, como consecuencia, una emisión de singularidades, de puntos singulares”. DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 115.

<sup>56</sup> “Se pueden concebir diagramas intermedios como pasos de una sociedad a otra: por ejemplo, el diagrama napoleónico, en el que la función disciplinaria se conjuga con la función soberana”. DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 61.

con la que Foucault había descrito las tecnologías de poder, aparece en estas recepciones como un punto problemático y de difícil resolución.

#### 4. La búsqueda de un paradigma biopolítico para la actualidad

Los tres grandes proyectos teóricos que aquí he destacado como recepciones del análisis biopolítico de Foucault, tienen enormes diferencias, aunque comparten ciertas condiciones. La primera es que los tres proyectos comienzan en este periodo de silencio y ausencia de los cursos. Es decir, comienzan antes de la publicación de *Seguridad Territorio, Población y El Nacimiento de la biopolítica*. Esto es importante, porque de algún modo hay mucho de intuición y de apuesta en estas recepciones. Lo segundo que conecta a estos tres proyectos es la búsqueda de un paradigma, cada uno de estos proyectos en su específica condición, busca identificar un paradigma biopolítico del presente que pueda ofrecer una visión actualizada de aquellos análisis que Foucault había iniciado. El campo de concentración, el imperio e *immunitas*, comparten esta condición, al igual que el más reciente arcano trinitario propuesto por Agamben. Intentaré dar cuenta de las principales características de cada uno de estos proyectos.

##### 4.1. Del campo de concentración a la trinidad y la liturgia

Al igual que en el caso de Foucault, la investigación de Agamben debe ser asumida como un conjunto y está sometida a transformaciones<sup>57</sup>. Hay que

<sup>57</sup> Ver por ejemplo el trazado que el propio Agamben realiza sobre el ciclo del *Homo Sacer*, en la entrevista con Flavia Costa AGAMBEN, Giorgio. *Introducción, entrevista con Flavia Costa*. En AGAMBEN, Giorgio. «Estado de Excepción». Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2005. Trazado que ha cambiado por ejemplo con la inclusión de *Opus Dei, arqueología del oficio* del 2012 y que amplía el tema de la liturgia que ya había explorado el 2007 en *El Reino y La Gloria*. Se trata de un cambio respecto al trazado original confidenciado a Flavia Costa donde quedaba el tema de la *Guerra civil* y el tema de la *vida* como los dos pendientes y en cambio no había un volumen dedicado a la liturgia. En una entrevista de 2013 Agamben aclara en todo caso que está terminando el último volumen del ciclo: “*En realidad, me gustaría anunciar a los lectores argentinos algo que saben muy pocos: en estos días estoy terminando la última parte de Homo sacer. Es una cuestión de semanas. El volumen se llamará “El uso de los cuerpos”.* Acabo de decir que estoy «terminando». Naturalmente es impreciso decir que uno pueda «terminar» un libro o una obra de estas proporciones” AGAMBEN, Giorgio. *Entrevista con Alejandro Patat*. La Nación, Buenos Aires, Viernes 22 de marzo de 2013.

Disponible en <<http://www.lanacion.com.ar/1565417-giorgio-agamben-en-europa-asistimos-a-un-vaciamiento-de-la-democracia>>. Se puede suponer, entonces, que el *Uso de los cuerpos*, corresponderá al volumen II, 4 del *Homo sacer* y cerraría el ciclo. Esto confirmaría el cambio de trazado y la exclusión del tema de la guerra civil, que hubiese extendido probablemente el análisis de *Estado de Excepción*.

tomar en cuenta que es el primero de estos tres grandes proyectos y tiene por tanto el mérito de haber otorgado tempranamente relevancia al problema del biopoder ayudando a su difusión, aunque también, es un proyecto que comienza unos diez años antes de que las fuentes necesarias estuviesen disponibles. Entre los diversos libros que componen el proyecto del *Homo Sacer*, me parece que es necesario destacar *El poder soberano y la Nuda Vida*, el primer libro del ciclo que data de 1995, y *El Reino y la Gloria* que data del 2007.

La investigación de Agamben ha tenido una gran divulgación y también severas críticas; por lo cual me parece importante asumirla en la condición que el propio Agamben le ha otorgado. Vale decir en su condición *paradigmática*. Agamben declara esta condición en diversos momentos, aunque la explicación de la misma debe ser reconstruida. En primer lugar la noción de paradigma que Agamben maneja no es propiamente la que se usa en el acervo general o el vocabulario teórico de la actualidad. A pesar de que Agamben a lo largo de su investigación no abandona esta noción, le dará mayor importancia paulatinamente a la idea de arcano. De modo que la intención paradigmática declarada desde el *Homo sacer* es una intención *arcanológica* como se plantea en *El Reino y La Gloria*. Por supuesto que la noción de arcano puede ser más controversial que la de paradigma. Un arcano equivale a una conexión íntima entre diversos acontecimientos. Se trata de una conexión que no es historiográfica, ni tampoco ahistórica; sino que en cierto sentido muestra la intimidad de la historia<sup>58</sup>. Las conexiones que unen fenómenos diversos signándolos de manera permanente. Por eso un acontecimiento del pasado, puede en su significación más profunda conectarse con un acontecimiento del presente. En tal sentido, para Agamben, el presente puede ser interpretado a partir de sus paradigmas o arcanos, que en cualquier caso pueden remontarse en el tiempo. Este tipo de vínculo es el que tiene el campo de concentración, con la biopolítica actual, o la trinidad con el gobierno<sup>59</sup>. Por su supuesto se trata de un

<sup>58</sup> “La «historia más antigua», la «franja de ultra-historia» que la arqueología pretende alcanzar no puede localizarse en la cronología, en un pasado remoto, pero tampoco más allá de ella, en una estructura metahistórica intemporal (por ejemplo, como ironizaba Dumézil, en el sistema neuronal de un homínido). Como las palabras indoeuropeas, ésta representa una tendencia presente y operante en las lenguas históricas, que condiciona y vuelve inteligible su desarrollo en el tiempo. Es una arché, pero una arché que, como en Nietzsche y en Foucault, no es reenviada diacrónicamente hacia el pasado, sino que asegura la coherencia y la comprensibilidad sincrónica del sistema”. AGAMBEN, Giorgio. *Signatura Rerum. Sobre el método*. Anagrama, Barcelona, 2010. p. 125.

<sup>59</sup> “Creo que llegados a este punto está claro qué significa, tanto en mi caso como en el de Foucault, trabajar a través de paradigmas. El homo sacer y el campo de concentración, el

vínculo no expuesto a primera vista y que es necesario hacer explícito. El ciclo completo del *Homo sacer* puede entenderse como una investigación que intenta hacer explícitos los paradigmas que permitan entender el presente.

De este modo, el campo de concentración, en su condición paradigmática, es capaz de mostrar que el estado de excepción y la producción de nuda vida, son condiciones claves del presente que se habían expresado ya en este fenómeno singular. Algo similar sucede con la teología económica, en este caso, la doctrina de la trinidad permite entender las relaciones de gobierno que la economía moderna ha desarrollado en términos de gobernanza. O La liturgia, en el caso de la ritualidad política y la condición espectacular de la cultura. Evidentemente estos vínculos tienen elementos discutibles y otros que hacen más sentido. En cualquier caso es necesario asumir esta condición general de la investigación según dos rumbos posibles. El primero es que esta vinculación paradigmática es posible y útil, y en el segundo, esta misma vinculación es necesaria e irrenunciable. La propuesta de Agamben, en principio se plantea de forma casi experimental<sup>60</sup>, no obstante en muchos pasajes de su investigación parecería que se modifica el estatus de lo que está proponiendo. Es decir, que el vínculo paradigmático que propone -en principio un vínculo posible para entender el presente- se transformaría en una condición necesaria para entender este mismo presente<sup>61</sup>.

---

Muselmann y el estado de excepción -como, más recientemente, la oikonomia trinitaria o las aclamaciones- no son hipótesis -a través de las cuales se intenta explicar la modernidad, reconduciéndola a algo así como a una causa o un origen histórico. Por el contrario, como su misma multiplicidad podría dejar entrever, se trata en todos los casos de paradigmas que tenían por objetivo hacer inteligible una serie de fenómenos cuyo parentesco se le había escapado o podía escapar a la mirada del historiador". AGAMBEN, Giorgio. *Signatura Rerum. Sobre el método*, p. 41.

<sup>60</sup> "Situación del gobierno en su locus teológico en la economía trinitaria no significa tratar de explicarlo por medio de una jerarquía de las causas, como si a la teología le correspondiera necesariamente un rango genético más originario; significa, en cambio, mostrar que el dispositivo de la oikonomia trinitaria puede constituir un laboratorio privilegiado para observar el funcionamiento y la articulación -interna y externa a la vez de la máquina gubernamental. Porque en él; por decirlo así, aparecen en su forma paradigmática los elementos -o las polaridades- en que se articula la máquina". AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria. Por una genealogía teológica de la economía y el gobierno*. Homo sacer II, 2. Pre-textos, Valencia, 2008. p 13.

<sup>61</sup> "Si se pregunta, finalmente, si la condición paradigmática reside en las cosas o en la mente del investigador, mi respuesta es que la pregunta no tiene sentido. La inteligibilidad que está en cuestión en el paradigma tiene un carácter ontológico, no se refiere a la relación cognitiva entre un sujeto y un objeto, sino al ser. Hay una ontología paradigmática". AGAMBEN, Giorgio. *Signatura Rerum. Sobre el método*, p. 42. Me parece que la intención inicial que ve a la teología como un

Desde esta perspectiva para Agamben, la biopolítica es una condición de toda política, una dimensión clave de la misma, presente incluso desde la antigüedad. Esto permite entender que en *El poder soberano y la Nuda Vida*, el biopoder sea en definitiva expresión última del poder soberano. A través del biopoder, lo que sucede es que la estructura del poder soberano llega a la actualidad, oculta, por supuesto, pero actuante. Esta tesis va a tener algunas modificaciones en el *Reino y La gloria*, donde Agamben identifica dos paradigmas del poder, la soberanía y el gobierno, ambos rastreables en el origen de occidente en los debates trinitarios. De modo que la teoría de la soberanía tiene como arcano, el poder del único dios y que se manifiesta primero en el emperador y luego en la monarquía; y el gobierno, tendría un arcano en la trinidad, en los vínculos de poder y de acción que se distribuyen entre las personas divinas. La condición polifacética del gobierno, sería expresión, precisamente de este arcano<sup>62</sup>. El vehículo que permite a Agamben mostrar el modo en que estos arcanos, se han transmitido a la gobernanza administrativo-económica actual, es la noción teológica de providencia, que estaría a la base de la concepción naturalista-teológica del mercado<sup>63</sup>.

La noción de Nuda Vida aparece en *El poder soberano y la Nuda Vida* y hasta *El Archivo y El testigo*, luego tenderá a desaparecer del trabajo de Agamben. Esto puede tener múltiples explicaciones, por el momento anoto el hecho de esta

---

soporte o un auxilio interpretativo, termina por traicionarse y la teología se vuelve la condición sine qua non de comprensión del gobierno. El Reino y la Gloria, concluye asignando un papel desproporcionado a su propio enfoque de trabajo, y en cierto sentido, Agamben se traiciona a sí mismo con esta inflación de su propio argumento: “En esta imagen grandiosa, en que el mundo creado por Dios se identifica con el mundo sin Dios y en que contingencia y necesidad, libertad y servidumbre se desvanecen una en otra, el centro glorioso de la máquina gubernamental aparece a plena luz. La modernidad, al remover a Dios del mundo, no sólo no ha salido de la teología, sino que, en cierto sentido, no ha hecho más que dar cumplimiento al proyecto de la oikonomía providencial”. AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 310.

<sup>62</sup> “Una de las tesis que trataré de demostrar es que de la teología cristiana derivan los paradigmas políticos en sentido amplio, antinómicos pero funcionalmente conexos: la teología política, que funda en el Dios único la trascendencia del poder soberano, y la teología económica, que la sustituye con la idea de una oikonomía, concebida como un orden inmanente –doméstico y no político en sentido estricto- tanto en la vida divina como en la humana. Del primero, proceden la filosofía política y la teoría moderna de la soberanía; del segundo, la biopolítica moderna hasta el triunfo actual de la economía y del gobierno sobre cualquier otro aspecto de la vida social”. AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 17.

<sup>63</sup> “El concepto moderno de gobierno no continúa la historia del régimen medieval, que representa, por decirlo así, una especie de vía muerta en la historia del pensamiento occidental, sino la de la tratadística sobre la providencia, mucho más amplia y articulada por lo demás, que, a su vez, tiene su origen en la oikonomía trinitaria.” AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 128.

desaparición. Con todo, el papel que juega esta noción es muy importante, especialmente en la medida que estas investigaciones según lo que había propuesto Foucault tienen una relación directa con la producción de subjetividad. La nuda vida es el objetivo y el producto del campo de concentración. No hay una única definición por parte de Agamben, pero se trataría de una condición particular de la vida, que equivale a un tipo de vida puesta en un umbral de indiferenciación entre lo humano, y lo no humano. Se trata de una vida reducida a sus condiciones biológicas o –zoológicas incluso–; pero a pesar de ello, una forma de vida que no es ni meramente animal, ni completamente humana. La nuda vida que se puede apreciar en el campo de concentración, por su condición paradigmática, sería también el horizonte de las estrategias biopolíticas de la actualidad<sup>64</sup>.

Evidentemente esto ni siquiera se acerca a un resumen de la voluminosa investigación de Agamben, sólo he querido destacar los puntos que me parecen más importantes para una lectura sinóptica del análisis biopolítico. Y a la luz de ella se pueden sacar ciertas conclusiones relevantes para esta sinopsis. En primer lugar, si se mira la investigación general como continuidad del trabajo de Foucault, es posible apreciar que esto no calza del todo. Mi impresión frente a las múltiples divergencias, es que los cursos *Seguridad, Territorio, Población y El nacimiento de la biopolítica*, no están integrados en el trabajo de Agamben anterior al 2004, y es precisamente en este periodo en que Agamben toma las decisiones teóricas más importantes, e incluso traza el recorrido general de su investigación. Por esto, aunque *El Reino y la Gloria*, integra algunos elementos puntuales de estos cursos, estos elementos no logran tocar la estructura teórica del proyecto que ya estaba comprometida. Quizás lo más complejo de asumir sea la espina vertebral del proyecto, es decir, la consideración de paradigmas o arcanos; pues implica una suposición metafísica no sólo ausente, sino que en cierto sentido contraria al proyecto de Foucault<sup>65</sup>. En definitiva, me parece que

<sup>64</sup> Ver AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I. El poder Soberano y la Nuda Vida*. Pre-Textos, Valencia, 1998. pp. 174-180.

<sup>65</sup> Es cierto que Agamben se esfuerza por vincular la noción de paradigma, e incluso de signatura con el trabajo Foucaultiano, pero se trata de un esfuerzo sin los fundamentos necesarios y que en algún momento limita con la distorsión hermenéutica intencionada. Por ejemplo en los comentarios sobre la idea de signatura que Foucault ocupa en *Las palabras y las cosas* y que Agamben propone proyectar sobre la noción de enunciados de *La Arqueología del Saber*. Ver AGAMBEN, Giorgio. *Signatura Rerum. Sobre el método*, pp. 85ss. Aquí es necesario aceptar que Foucault habla de signaturas en *Las palabras y las cosas* y lo hace para describir una de las características de ciertos discursos científicos del Siglo XVI, pero no hay una propuesta no de rescate ni de uso de esta noción. Del mismo modo Foucault analizará en otros momentos las

hay que asumir la investigación de Agamben, como una investigación por supuesto relacionada, pero de un estatus epistémico muy distinto a la de Foucault. Este tipo de análisis que procede por paradigmas, no es asimilable a la descripción de las tecnologías de poder. Por lo tanto, veo que aquí se abren dos rumbos diferentes para los análisis del biopoder, es decir: O se trata de un tipo de investigación centrada en formaciones históricas singulares y en dispositivos siempre únicos que asumen la biopolítica como un fenómeno propio del capitalismo; o se trata de una investigación que considera a la biopolítica como un componente de toda política, y por tanto una dimensión permanente del poder que queda expresada en el vínculo íntimo –signatural- de diferentes momentos de la historia.

## 4.2. De Imperio a *Common Wealth*: el dispositivo modernidad-colonialidad-racismo

No es factible, lamentablemente, explicar aquí los múltiples vínculos teóricos del proyecto de Hardt y Negri. Me centraré igual que en el caso de Agamben en los elementos que permiten ahondar una mirada sinóptica del desarrollo de los análisis del biopoder. De este modo, me parece fundamental leer *Imperio* en relación tanto a las fuentes disponibles de Foucault, como respecto al *Homo Sacer*. En este sentido, la idea misma de *Imperio* puede ser concebida como un paradigma, no en el sentido arcanológico entregado finalmente por Agamben a esta noción; sino como una matriz desde la cual explicar el presente<sup>66</sup>. Atendiendo a esta consideración se puede apreciar que la idea de Imperio busca reemplazar a la del campo de concentración. La biopolítica del presente no sería la del campo, sino la de una nueva forma de soberanía y gestión del poder que Hardt y Negri llaman *Imperio*: “*El imperio no sólo gobierna a un territorio y a una*

---

prácticas de la confesión, pero de esto no puede deducirse que Foucault proponga la confesión; probablemente incluso, lo contrario. No hay que confundir el análisis del objeto con una propuesta. Sobre la condición paradigmática del trabajo de Foucault, vale la pena recordar lo que decía el francés: “...no pretendo describir un paradigma del poder. Me gustaría señalar la forma en que distintos mecanismos de poder funcionan en la sociedad, entre nosotros, dentro y fuera de nosotros. Quisiera saber de qué manera nuestros cuerpos, nuestras conductas cotidianas, nuestros comportamientos sexuales, nuestro deseo, nuestros discursos científicos y teóricos se vinculan a numerosos sistemas de poder, que a su vez están ligados entre sí”. FOUCAULT, Michel. *Un dialogo sobre el poder*. En «Estrategias de poder. Obras esenciales», Volumen II. Paidós, Barcelona, 1999, p. 64.

<sup>66</sup> “El análisis debe descender ahora al nivel de la materialidad e investigar allí la transformación material del paradigma de dominio. Tenemos que descubrir los medios y las fuerzas que producen la realidad social, así como las subjetividades que la animan”. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*. Paidós, Barcelona, 2002, p. 37.

*población, también crea el mundo mismo que habita. No sólo regula las interacciones humanas, además de gobernar directamente toda la naturaleza humana. El objeto de su dominio es la vida social en su totalidad; por consiguiente, el imperio presenta la forma paradigmática del biopoder*<sup>67</sup>. Además, correspondería a la salida de las sociedades disciplinarias que Deleuze había apuntado bajo la figura de una sociedad de control<sup>68</sup>. Según esto, Agamben no se equivoca al mostrar la condición biopolítica del presente, pero se centra en una formación específica que no logra dar cuenta de la nueva singularidad del presente, en un capitalismo postindustrial en vías de globalización. El *imperio* sería entonces, la nueva figura, ahora global, que desarrolla estas tecnologías de poder biopolíticas. Su estructura de soberanía sería completamente diferente a la de la concepción soberana territorial, y se expresaría en una forma general de poder que tiende a dejar atrás el poder de los Estados nacionales, en favor de un nuevo poder económico transnacional. Las democracias liberales actuales, no serían entonces una plasmación del campo de concentración, sino algo completamente nuevo, pero que ejercen ese biopoder.

En este punto Hardt y Negri realizan un quiebre interesante distinguiendo biopoder y biopolítica. El biopoder sería el conjunto de estas nuevas tecnologías a través de las cuales, el Imperio busca dominar la vida de los sujetos; mientras que la biopolítica implicaría también las posibilidades de resistir a este biopoder y generará nuevas formas de acción<sup>69</sup>, en principio de resistencia; pero en la medida que avanza el proyecto de Hardt y Negri, estas posibilidades implican también una capacidad revolucionaria y un poder constituyente<sup>70</sup>. Se trata de

<sup>67</sup> HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 16.

<sup>68</sup> “Estas dos concepciones de la sociedad de control y del biopoder describen aspectos centrales del concepto de imperio. El concepto imperio es el marco que debe entenderse la nueva omniuniversalidad de los sujetos y es el fin a que conduce el nuevo paradigma de poder”. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 40.

<sup>69</sup> “La perspectiva de la resistencia aclara la diferencia entre estos dos poderes: el biopoder contra el que luchamos no es comparable en su naturaleza o forma con el poder de la vida mediante el cual defendemos y buscamos nuestra libertad. Para marcar esta diferencia entre los dos «poderes de vida», adoptamos una distinción terminológica, sugerida por los escritos de Foucault pero no usada coherentemente por éste, entre biopoder y biopolítica, donde el primero puede definirse (con cierta tosquedad) como poder sobre la vida y el segundo como el poder de la vida de resistir y determinar una producción alternativa de subjetividad”. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Common Wealth*. El proyecto de una revolución del común. Akal, Madrid, 2011, p. 72.

<sup>70</sup> “Así, el concepto de contrapoder nos parece fundamental para abordar estos nuevos contenidos de la democracia absoluta de la multitud. El concepto de contrapoder consiste principalmente en tres elementos: resistencia, insurrección y poder constituyente”. NEGRI, Antonio. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*. Paidós, Barcelona, 2004, p. 103.

una distinción interesante e incluso necesaria, pero que no estaba presente en las perspectivas de Foucault. Con todo, la noción de biopolítica queda bastante indeterminada, sería equivalente a *la producción de la vida social en su conjunto*. Hardt y Negri intentarán explicar esto en diversos momentos; aunque, a mi juicio, sin superar esta indeterminación. Así tomarán prestada la fórmula de Marx y describirán la biopolítica como la *subsunción real de la sociedad en el capital*<sup>71</sup>. Vale decir, como un momento particular del desarrollo del capitalismo, en el que éste no sólo asume las condiciones y relaciones sociales preexistentes, transformándolas; sino que produce nuevas relaciones sociales específicamente capitalistas. Por supuesto que Foucault, había relacionado desde un comienzo la biopolítica con el desarrollo del capitalismo; aunque no con este nivel de especificidad. De todos modos, veo que cierta indeterminación se mantiene al momento de considerar lo que sería la biopolítica en la actualidad; pues ese conjunto de relaciones nuevas propiamente capitalistas, que funden la vida social, económica, emotiva y biológica de los sujetos en un conjunto, requieren una descripción mayor. Al mismo tiempo, *Imperio* tiende, por esta misma razón, a considerar en algunas ocasiones a la biopolítica, como una noción englobante capaz de definir las transformaciones generales del capitalismo. Esto evidencia que las perspectivas sobre el neoliberalismo del siglo XX, que Foucault había iniciado, y que aquí serían un soporte interesante, no han sido recogidas por Hardt y Negri, de manera sistemática, sino más bien puntual. En cierto sentido la noción de biopolítica se vuelve soporte para expresar y aclarar una convicción previa como es la de la subsunción real de la sociedad en el capital.

De todos modos esta noción bivalente de la biopolítica como conjunto de tecnologías y posibilidad de resistencia, permite a Hardt y Negri, proponer un sujeto que es contrafuerza al Imperio, o al menos la posibilidad de ello a través de la idea de *Multitud*. Se trata de un paso importante, pues en Foucault esto no

<sup>71</sup> Las explicaciones a pesar de todo siguen siendo confusas. Al parecer en esto siguen la explicación que Mario Tronti asignaba a esta expresión de Marx como el momento o fase del capitalismo en que *“la sociedad en su conjunto se vuelve una articulación de la producción”*. Citado en MODONESI, Massimo. *Subalternidad, Antagonismo, Autonomía. . Marxismo y subjetivación política*. CLACSO, Buenos Aires, 2010, p. 63. De este modo biopolítica, como momento del capital sería equivaldría precisamente a esta subsunción. *“En el contexto biopolítico, podría decirse que el capital subsume no sólo el trabajo sino a la sociedad en su conjunto o, en realidad, la vida social misma, puesto que la vida es tanto lo que se pone a trabajar en la producción biopolítica como lo que es producido”*. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Common Wealth*, p. 155.

está claro, y en el caso de Agamben el biopoder aparece con una fuerza tan contundente que no se ven posibilidades de resistencia. En cierto sentido, como la noción de *Imperio* dialoga con la de *campo de concentración*, la noción de *multitud* dialoga con la de *nuda vida*, afirmando que siempre hay posibilidades de reorganizar la subjetividad y que el biopoder no logra administrar completamente la vida. Como decía es un paso importante, aunque la noción de *vida* es bastante indeterminada. Por otra parte, se trata de una necesidad interna que muestre que esta subsunción real no elimina la resistencia. Estas formulaciones del año 2000 han recibido, al igual que el *Homo sacer*, por una parte una gran divulgación, y por otra múltiples críticas. Hardt y Negri, han podido hacerse cargo de algunas de estas críticas en *Common Wealth* del año 2009. Se nota también, en este último libro diversas incorporaciones teóricas nuevas, entre ellas los aportes de los anglofoucaulteanos, de las feministas norteamericanas, y algunos elementos de los cursos *Seguridad, Territorio, Población y El nacimiento de la biopolítica*. Sin embargo no hay una incorporación sistemática de estas propuestas en relación al proyecto de *Imperio*, que pudiera modificar los elementos relacionados que ahí quedaban pendientes. El efecto parece similar al caso de Agamben, vale decir, las apuestas teóricas de Imperio se mantienen y se complementan con algunas ideas nuevas y *ad hoc* a tales propuestas.

Ocurre, con todo, un efecto teórico interesante que vale la pena rescatar. El proyecto de Hardt y Negri queda caracterizado en *Common Wealth* como un proyecto crítico del dispositivo modernidad-colonialidad-racismo, con lo cual, se integra con los nuevos aparatos críticos de la modernidad (estudios postcoloniales, transfeminismos, postfordimos, etc.). Así la importancia de la noción de biopolítica para el proyecto general de Imperio, queda en cierto sentido relativizada, lo que es de toda prudencia. Aunque Hardt y Negri no llegan a desdecirse de aquellas páginas anteriores donde la biopolítica aparecía como una categoría capaz de describir completamente la transformación actual de la sociedad. Aquí hay una evolución importante. En Imperio se pretendía una doble descripción del proceso que lleva a la construcción imperial, una genealogía jurídica y otra genealogía de las condiciones materiales; en cambio en *Common Wealth* identificaron su proyecto como una doble crítica a la estructura de propiedad y al dispositivo Modernidad-colonialidad-racismo que expresan la

condición biopolítica<sup>72</sup>. En realidad no es un cambio completo de rumbo, sino más bien una especificación de lo que antes se había planteado como condiciones jurídicas y materiales. Habría muchas cosas que comentar de esta nueva formulación del proyecto, por el momento sólo puedo destacar el desplazamiento teórico.

La perspectiva de Hardt y Negri, abre una nueva vía de interrogación. En esta vía colaborarán fuertemente los investigadores del *Grupo Multitudes*. Se trata de la biopolítica como la condición de la transformación actual del capitalismo, es decir, la biopolítica como elemento característico del postfordismo, asumiendo el léxico de este grupo. Por tal razón, la idea de biopolítica puede ser caracterizada en relación a las transformaciones de las formas del trabajo (trabajo inmaterial, trabajo cognitivo, trabajo feminizado, entre otras señaladas por este grupo)<sup>73</sup>; en relación al modelo de acumulación-regulación, es decir la biopolítica constituiría un nuevo modelo de acumulación-regulación no basado exclusivamente en el trabajo, sino en la totalidad de las relaciones sociales fusionadas económicamente (bioeconomía<sup>74</sup>). Hay que reconocer que es interesante poner en relación los análisis biopolíticos con la globalización y con la transformación del modelo de acumulación-regulación; aunque parece exagerado hacer de la biopolítica una categoría general capaz de describir todos estos fenómenos diversos. Por otra parte, hay una virtud en esta propuesta. Mientras el análisis del campo de concentración se centraba en las perspectivas jurídicas exclusivamente, el análisis de Hardt y Negri quiere dividir el problema en dos áreas: por una parte está el problema de las condiciones jurídicas, y por

<sup>72</sup> “Los poderes de la modernidad-colonialidad-racismo nunca han sido fenómenos meramente superestructurales, sino que son más bien aparatos materiales que atraviesan la existencia colectiva de las poblaciones dominadas y engloban sus cuerpos, produciendo internamente las formas de vida”. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Common Wealth*, p. 95.

<sup>73</sup> Ver por ejemplo sobre la transformación orgánica de la composición del capital variable HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Common Wealth*, p. 163. Sobre la idea de trabajo inmaterial LAZZARATO, Maurizio; NEGRI, Antonio. *Travail immatériel et subjectivité*. En «Futur antérieur» N° 6. Verano, 1991. s/p. Disponible en <<http://multitudes.samizdat.net/Travail-immateriel-et-subjectivite>>. Sobre la condición cognitiva del postfordismo Ver VVAA. *Vers un capitalisme cognitif - Entre mutations du travail et territoires*. L'Harmattan, 2001. Y también MOULIER-BOUTANG, Yann. *Le capitalisme cognitif. Le nouvelle grande transformation*. Editions Amsterdam, Paris, 2007.

<sup>74</sup> “Los mercados financieros son hoy el corazón pulsante del capitalismo. Y lo son más cuanto más se basen los procesos de acumulación y de valorización capitalista sobre la explotación del conocimiento y de la vida. Éste es el tema del presente libro, proporcionar algunos instrumentos para tratar de comprender el nuevo paradigma de producción y de mercado, que llamamos capitalismo cognitivo y bioeconomía (en una palabra bio-capitalismo)”. FUMAGALLI, Andrea. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*. Traficantes de sueños, Madrid, 2010, p. 19.

otra, las relaciones sociales. Esta dualidad de método parece rescatar a la categoría de una mirada exclusivamente jurídica, alejada de la perspectiva de Foucault. De todos modos, a diferencia del caso de Agamben, no veo que el proyecto de Hardt y Negri implique un modelo completamente diferente al de Foucault en cuanto al análisis del biopoder, aunque hay decisiones teóricas distintas. La que a mi juicio resulta más complicada es asumir la biopolítica como una condición específica del postfordismo, o de la transformación del modelo de acumulación; pues aunque es un lance interesante, genera dos problemas. El primero consiste en que el discurso se vuelve muy abstracto; puesto que el concepto de biopolítica dice el “todo” de estas nuevas relaciones sociales, pierde, entonces, parte de su capacidad para analizar fenómenos específicos. De modo que si toda la realidad actual es biopolítica, un análisis biopolítico es equivalente a cualquier análisis del presente. Lo segundo es que aunque la hipótesis del cambio de un modo de acumulación-regulación es potente y tiene muchos seguidores, no es posible darla por sentada de manera definitiva<sup>75</sup> y así, si aceptamos que la biopolítica corresponde a este cambio, entonces corre el riesgo de que el análisis biopolítico quede desactivado en cualquier marco teórico que no acepte este cambio. Sería un asunto exclusivo de postfordistas. Si volvemos sobre los análisis del *Nacimiento de la biopolítica*, en realidad estos análisis pueden ser desarrollados ya sea que se adhiera a las tesis sobre el posfordismo o que se las rechace.

### 4.3. Immunitas: o la fusión léxica de derecho y medicina

El trabajo de Roberto Esposito sobre el tema del biopoder debe enmarcarse en una preocupación teórica más amplia, que este pensador italiano ha propuesto de diversas maneras<sup>76</sup>. Puede entenderse como la preocupación por la renovación del léxico político. Se trata de una preocupación que nace de un

<sup>75</sup> A pesar de todos los argumentos a favor de un cambio del régimen de acumulación-regulación, hay también al menos tres objeciones importantes presentadas desde diversas teorizaciones. 1) Un capitalismo de la producción industrial no está completamente en crisis, si se mira fuera de Europa. Especialmente a tres fenómenos, como la deslocalización de la producción en Asia, la permanencia de economías extractivas en América latina, o el desarrollo industrial de China. 2) Los procesos de traspaso de inversiones al capital financiero no rompen el esquema del Monopolismo industrial-financiero de principios del siglo XX, e incluso lo profundizan. De modo que esta estructura clave del capitalismo del siglo XX se mantiene. 3) La teoría de los sistemas mundo muestra cierta regularidad entre los flujos de producción de mercancías y capitalización financiera. De modo que estos cambios que parecen completamente nuevos tienen en realidad elementos nuevos y regularidades cíclicas.

<sup>76</sup> Por ejemplo el concepto de *impolítico*, y la misma teoría de la comunidad como *nada en común*.

diagnóstico: las categorías políticas modernas se instalan sobre un vacío y expresan su agotamiento<sup>77</sup>. No es extraño entonces que un concepto como el de biopolítica, que aporta precisamente novedad a este léxico, sea recogido por Esposito. Pero además hay que notar que en los planteamientos de Esposito es posible rastrear cierta maduración del análisis, que le permite tomar distancia crítica respecto a las propuestas de Agamben y Hardt y Negri. Aunque esta maduración no lo libraría de la intención paradigmática que ha signado a estos grandes proyectos teóricos sobre el biopoder. En este caso, la biopolítica será reconducida a un paradigma más amplio de protección negativa de la vida, es decir la *immunitas*<sup>78</sup>. Esta distancia con Agamben y también con Hardt y Negri. Se presentará de manera muy sucinta al comienzo; pero en los textos posteriores de Esposito será más clara y contundente. Se trata de distanciarse por una parte de un proyecto negativo de análisis puramente tanatopolítico, y por otra, de un proyecto que parece demasiado entusiasta al signar la biopolítica en sí misma como una posibilidad<sup>79</sup>.

En concordancia con esta preocupación por el léxico político, Esposito considera que la biopolítica debe asumirse como la paulatina y creciente implicación entre el léxico médico o biológico y el léxico político<sup>80</sup>. De modo que la biopolítica debe asumirse en el contexto más amplio de un paradigma político moderno que expresa esta imbricación médico política y que es precisamente el paradigma de la inmunidad. En más de un sentido, toda la

<sup>77</sup> “¿Por qué, desde entonces, esta sensación de vacío, este desecamiento semántico de nuestros términos políticos? Naturalmente, para responder a tales preguntas se podrían invocar las grandes transformaciones históricas que han convulsionado el escenario internacional tras las dos guerras mundiales y, no con menor fuerza, los cambios operados en las dos últimas décadas. Yo creo, sin embargo, por no dar una respuesta reductora o parcial, que debemos referirnos a una dinámica de más larga duración, que concierne a todo el léxico político moderno”. ESPOSITO, Roberto. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Herder, Barcelona, 2010, p. 10.

<sup>78</sup> “El umbral de pasaje del paradigma de soberanía al de biopolítica debe ser ubicado en el punto en que ya no es el poder el centro de la imputación, y también de exclusión, de la vida, sino la vida -su protección reproductiva- el criterio último de legitimación del poder”. ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Amorrortu, Buenos Aires, 2005, p. 27.

<sup>79</sup> “Las opuestas interpretaciones de la biopolítica que hoy se enfrentan —una radicalmente negativa y la otra incluso eufórica— no hace sino absolutizar, ampliando la brecha entre ellas, las dos opciones hermenéuticas entre las que Foucault nunca hizo una elección de fondo”. ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*. Amorrortu, Buenos Aires, 2006, p. 16.

<sup>80</sup> “...lo que más resalta no es sólo la completa superposición entre léxico político y léxico médico que una vez más caracteriza a la metáfora del cuerpo, sino la consecuencia inmunitaria que ineluctablemente resulta de ella: para que ese cuerpo pueda curarse de modo estable, es preciso relevar la potencia del mal que lo aflige y que justo por esto debe ser eliminado drásticamente”. ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*, p. 168.

teoría política moderna puede considerarse inmunitaria, desde Hobbes en adelante y el análisis de Foucault indicaría precisamente esta dirección. Lo que explica esta imbricación es la necesidad de la protección de la vida, que es el principal elemento que da forma a la teoría política moderna. De este modo, Esposito despliega el análisis filológico como herramienta privilegiada para comprender los vacíos de este análisis en Foucault, quien no habría sacado las consecuencias últimas de la concordancia léxica entre *bíos* y *política*, que no obstante resulta fundamental para describir el conjunto de fenómenos que le han preocupado<sup>81</sup>. Esta preocupación léxica le llevará en *Bíos*, en 2004, a intentar la reconstrucción de un léxico biopolítico durante el siglo XX. En tal reconstrucción jugará un papel clave la metáfora organicista que ve la sociedad como un organismo, un cuerpo o una máquina, según sus diversas versiones y articula la teoría política desde esta comprensión biológica.

En esta serie de implicaciones tendrá un papel fundamental lo que Esposito llama el ciclo del géno: generación (nacimiento), regeneración, degeneración, muerte. Aquí hay una intuición que parece fundamental, aunque el tratamiento de Esposito a este ciclo, lo acerca mucho a las problemáticas y a la forma de tratamiento de la bioética, lo que no es en sí mismo un defecto, pero le otorga un carácter demasiado jurídico a este problema. Se trata de una alternativa interesante en el momento de su formulación, aunque la aparición de los cursos

<sup>81</sup> En este punto es de honestidad decir, que a pesar de los múltiples aportes de las propuestas de Esposito, tiene también omisiones importantes en términos documentales respecto a los trabajos de Foucault, por ejemplo, se equivoca en las referencias de las conferencias de 1974, adjudicando los pasajes que comenta a *¿Crisis de la medicina o de la antimedicina?*, cuando en realidad cita y comenta *El Nacimiento de la Medicina Social*. Ver la nota 32 en la página 46 para la versión castellana de Amorrortu; en la versión italiana de Einaudi, la nota se encuentra en la página 20. También tiende a abusar de afirmaciones del tipo “Foucault nunca”. Ver por ejemplo ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, pp. 16, 41, 72, etc. El caso más evidente refiere al problema de la superposición o desplazamiento entre las tecnologías de poder. Al Respecto Esposito opina: “¿Cuál es la modalidad de la relación entre soberanía y biopolítica? ¿Sucesión cronológica o superposición contrastiva? Hemos afirmado que una constituye el fondo desde donde emerge la otra. Pero, ¿cómo debe entenderse ese fondo? ¿Cómo el retiro definitivo de una presencia precedente, o como el horizonte que abarca también la nueva emergencia y la retiene en su interior? Y esta emergencia, ¿es verdaderamente nueva, o está ya inadvertidamente instalada en el marco categorial que, empero, viene a modificar? Foucault también se abstiene de dar una respuesta definitiva al respecto. Sigue oscilando entre las dos hipótesis contrapuestas sin optar de manera conclusiva por ninguna de ellas”. ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 56. Es cierto que la interpretación es difícil si sólo se advierten pasajes separados de la investigación foucaultea, pero las dudas se resuelven con cierta facilidad al mirar el itinerario completo de los cursos. Por otra parte es cierto que hay indecisiones y pasos en falso en estos cursos, pero no conviene transformar esto en una constante argumental, como a ratos Esposito tiende a realizar. Por el contrario, esto debiera invitar a una lectura progresiva.

no publicados, pondrá esta interpretación ante ciertos problemas. El primero es la homologación práctica que Esposito realiza entre política y derecho. Precisamente una de las claves del análisis de Foucault, es que no toda política se resuelve en una teoría del derecho. Por otra parte, una cierta invisibilización del problema del dominio, es decir, el *ciclo del géno*s tiende a ser tratado por Esposito como un conjunto de nuevos desafíos que la relación entre medicina y derecho hacen evidente a la sociedad, que es precisamente la perspectiva de la bioética. Mientras que estos problemas en Foucault son tecnologías de poder que se imponen, por supuesto, no por un sujeto unitario y completamente identificable, pero al menos se puede identificar el desarrollo de la gubernamentalidad neoliberal. No se trata sólo de conjuntos de problemas que emergen; sino de una tecnología producida para el dominio de la vida.

Hay un aspecto interesante en estas propuestas que surge precisamente porque el problema está madurando. Esposito ve un desafío teórico y también político: formular una política de (o para) la vida, que salga de los límites de una política sobre la vida<sup>82</sup>. Me parece que este desafío lo pone –según lo que el propio Esposito ha planteado– frente a la interpretación tanatopolítica y también frente a una interpretación optimista. De modo que Esposito piensa que es necesario articular esta política de la vida; pero que no es una posibilidad inherente a la biopolítica, sino que es necesario producirla. De todos modos, el concepto de vida aquí implicado resulta bastante indeterminado, y no abandona cierto optimismo. Me explico, parece que la sola invocación de la idea de vida en contra de la muerte, bastara para que las cosas estuviesen claras: una política de la vida en contra de una política de la muerte. Pero el asunto, por supuesto no tiene tal claridad. El propio paradigma inmunitario es una política de la vida, pero que hace un trato con la muerte, que protege la vida –de la comunidad, de la sociedad, del pueblo– administrando la muerte. Por lo tanto este proyecto, sin duda necesario, en mi opinión, debe –incluso desde la misma perspectiva de Esposito– no sólo generar una política de la vida; sino también sustraerse al paradigma inmunitario, como acuerdo con la muerte y como categoría totalizante.

<sup>82</sup> “Lo que queda por pensar, una vez señalada la diferencia, es la posible conjunción de estas dos trayectorias en algo que podría transformarse en una biopolítica afirmativa, ya no definida por el poder sobre la vida, como el que conoció el siglo pasado en todas sus tonalidades, sino por un poder de la vida”. ESPOSITO, Roberto. *Biopolítica y filosofía de lo impersonal*. En «El dispositivo de la persona». Amorrortu, Buenos Aires, 2011, p. 52.

## 5. Reflexiones finales sobre un concepto en transformación

He insistido en que esta primera recepción se realiza a partir de una investigación de Foucault que puede considerarse inconclusa y sólo a medias publicada. Al menos hasta fines del año 2004. Voy a insistir una vez más en ello. De hecho la sinopsis que aquí he presentado puede leerse como la recepción de dos lecciones de estos cursos. La Lección del 17 de marzo de 1976, en el curso *Hay que defender la sociedad* y la lección del 1 de febrero de 1978 en *Seguridad Territorio, Población*. Se trata de los dos fragmentos divulgados con fecha más temprana y hoy es de honestidad intelectual considerarlos en su carácter fragmentario. La lección de 1976 se publica por separado en francés en 1991 bajo el título *hacer vivir y dejar morir, el nacimiento del racismo*<sup>83</sup> y luego acumula una serie de traducciones y ediciones hasta que el curso completo se publica en 1996. Esta lección parece la espina vertebral para los discursos que se han preocupado del biopoder a partir de Agamben. Por otra parte, la lección de 1978, se publicará ese mismo año, en el Anuario del Colegio de Francia y será traducida en 1979 al inglés y al italiano, por Rosi Braidoti y Pasquale Pasquino, respectivamente, ambos investigadores ligados a la revista inglesa *Ideología y conciencia* y a la primera etapa de trabajo de los anglofoucaulteanos. El título con que será publicada esta lección es precisamente *La gubernamentalidad* y puede asumirse como la espina vertebral de los *Studies in Governmentality*. El curso completo como he dicho, no será publicado hasta el 2004. Hasta cierto punto, y si reducimos mucho el problema, todas las recepciones que aquí he presentado se explican precisamente a partir de estas dos lecciones publicadas tempranamente. También se explica la bifurcación de la gubernamentalidad y del biopoder como problemas separados, lo que es una característica de los proyectos teóricos aquí revisados. En cierto sentido, la publicación completa de estos cursos impone como un deber de justicia volver a analizar con cierta sistematicidad esta investigación de Foucault, reconstruir su itinerario de investigación, relativizar las recepciones aquí revisadas y volver a poner en contacto gubernamentalidad y biopoder.

Los tres proyectos teóricos sobre el biopoder que aquí he revisado han recurrido a la búsqueda de un paradigma. Tanto en un sentido fuerte como la

<sup>83</sup> Ver FOUCAULT Michel. «*Faire vivre et laisser mourir – la naissance du racisme*». En *Les Temps modernes* vol. 56, N° 535, 1991. Es probable suponer que el título haya influenciado la primera traducción de *Defender la Sociedad* al castellano, que se publicó precisamente bajo el título de *Genealogía del racismo*.

paradigmática ontológica o arcanología que realiza Agamben, como en un sentido más general, en cuanto matriz explicativa del presente, en el caso del *imperio* o la *immunitas*. Me parece que una mirada retrospectiva hoy exige poner en entredicho esta búsqueda, y replantear una de las claves del análisis foucaulteano, que no estaba lo suficientemente clara hasta la aparición de los cursos no publicados. Se trata de la dinámica de superposición y desplazamiento que se observa en las tecnologías de poder. Si somos coherentes con esta indicación, no es posible identificar un paradigma capaz de explicar la diversidad de estas formaciones en el presente. Por supuesto no a nivel global, pero tampoco a nivel local. Me parece mejor que preguntarse cuál sería el paradigma biopolítico capaz de describir los fenómenos migratorios, los mercados de la salud, las transformaciones del estado nación y las lógicas cotidianas del dominio, renunciar a la comodidad de que exista un paradigma que explique todo esto al mismo tiempo y reconsiderar que las tecnologías de poder se articulan en cada una de estas formaciones de manera singular. En algunas habrá más elementos de una biopolítica neoliberal, combinados con tecnologías policiales, disciplinarias o asistenciales. En otros casos será al contrario. En este sentido, creo que vale la pena rescatar de su relativo olvido la idea de diagrama. Cada formación histórica singular, cada conjunto de relaciones sociales es un diagrama específico que puede ser descrito con esta batería conceptual. El desafío analítico actual, entonces, implica retomar esta batería conceptual a modo de un puzzle, que hay que armar en cada ocasión. Me parece que entender la especificidad de los diagramas de poder, permite también asumir decisiones tácticas frente a esos diagramas, que sean más útiles que las que se pueden asumir frente a un paradigma general.

Para finalizar creo importante decir que veo señales de que una nueva recepción está en juego. No puedo dar más señas aquí de esto, pero el análisis de los últimos trabajos de Rose y Lazzarato, me parece que se encaminan en esta dirección, por supuesto, no exentos de disputas; pero con una lectura más integradora del itinerario completo de los cursos y bajo la perspectiva de que es necesario integrar los análisis biopolíticos, de la gubernamentalidad, y del neoliberalismo, como condición básica de una ontología crítica del presente y de nosotros mismos.

## Bibliografía

1. AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria. Por una genealogía teológica de la economía y el gobierno*. Homo sacer II, 2. Pre-textos, Valencia, 2008.
2. \_\_\_\_\_ . *Entrevista con Alejandro Patat*. La Nación, Buenos Aires, Viernes 22 de marzo de 2013. Disponible en <<http://www.lanacion.com.ar/1565417-giorgio-agamben-en-europa-asistimos-a-un-vaciamiento-de-la-democracia>>
3. \_\_\_\_\_ . *Estado de Excepción*. Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2005.
4. \_\_\_\_\_ . *Homo sacer I. El poder Soberano y la Nuda Vida*. Pre-Textos, Valencia, 1998.
5. \_\_\_\_\_ . *Signatura Rerum. Sobre el método*. Anagrama, Barcelona, 2010.
6. BURCHEL, Graham; GORDON, Collin; MILLER, Peter (eds.). *Foucault Effect. Studies in governmentality*, Chicago Press. Chicago, 1991.
7. CASTRO, Edgardo. *Biopolítica: De la Soberanía al Gobierno*. En «Revista Latinoamericana de Filosofía». Vol. XXXIV N° 2, Primavera 2008
8. \_\_\_\_\_ . *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*. UNIPE, La Plata, 2011.
9. \_\_\_\_\_ . *Una cartografía conceptual de la biopolítica*. En Ruvituso, Mercedes. (Comp.). «Cuadernos de pensamiento biopolítico latinoamericano». Unipe, Buenos Aires, 2013.
10. DARDOT, Pierre; LAVAL Cristian. *La nueva Razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Gedisa, Barcelona, 2013.
11. DE MARINIS, Pablo. *Gobierno, gubernamentalidad, Foucault y los anglofoucaultianos (O un ensayo sobre la racionalidad política del neoliberalismo)* En RAMOS, Ramón; GARCÍA, Fernando. «Globalización, riesgo, reflexividad. Tres temas de la teoría social contemporánea». CIS, Madrid, 1999.
12. DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Paidós, Barcelona, 1987.
13. ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*. Amorrortu, Buenos Aires, 2006.
14. \_\_\_\_\_ . *Bíos, Biopolítica y Filosofía*. Amorrortu, Buenos Aires, 2006.
15. \_\_\_\_\_ . *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Herder, Barcelona, 2010.
16. \_\_\_\_\_ . *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Amorrortu, Buenos Aires, 2005.

17. \_\_\_\_\_ . *Biopolítica y filosofía de lo impersonal*. En «El dispositivo de la persona». Amorrortu, Buenos Aires, 2011.
18. FOUCAULT Michel. «Faire vivre et laisser mourir – la naissance du racisme». En *Les Temps modernes* vol. 56, N° 535,1991.
19. \_\_\_\_\_ *Defender la Sociedad*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000.
20. \_\_\_\_\_ . *El nacimiento de la biopolítica*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.
21. \_\_\_\_\_ . *El nacimiento de la medicina social* En *Estrategias de Poder, Obras esenciales, Volumen II*. Trad. Fernando Álvarez Uría, Julia Varela. Paidós, Barcelona. 1999.
22. \_\_\_\_\_ . *Governmentality*. En «Ideology and Consciousness», N°6, Otoño, 1979.
23. \_\_\_\_\_ . *Historia de la Sexualidad I. La Voluntad de Saber*. Siglo XXI, Madrid, 1998.
24. \_\_\_\_\_ . *La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina*, En «Educación médica y salud», Vol. 10, N° 2, 1976.
25. \_\_\_\_\_ . *La Política de la salud en el siglo XVIII*. En FOUCAULT, Michel. «Saber y Verdad». Ediciones la piqueta, Madrid, 1991.
26. \_\_\_\_\_ . *Seguridad, Territorio, Población*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.
27. \_\_\_\_\_ . *Un dialogo sobre el poder*. En «Estrategias de poder. Obras esenciales», Volumen II. Paidós, Barcelona, 1999.
28. FUMAGALLI, Andrea. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*. Traficantes de sueños, Madrid, 2010.
29. HACKING, Ian. «Biopower and avalanche of numbers». En *Humanities in Society*, 5, 1982.
30. \_\_\_\_\_ . *How should we do the history of statistics?* En Burchel, Graham; Gordon, Collin; Miller, Peter (eds.). *Foucault Effect. Studies in governmentality*, Chicago Press. Chicago, 1991.
31. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Common Wealth. El proyecto de una revolución del común*. Akal, Madrid, 2011.
32. \_\_\_\_\_ . *Imperio*. Paidós, Barcelona, 2002.
33. LAZZARATO, Maurizio; NEGRI, Antonio. *Travail immatériel et subjectivité*. En «Futur antérieur» N° 6. Verano, 1991. s/p. Disponible en <http://multitudes.samizdat.net/Travail-immateriel-et-subjectivite>.

34. MODONESI, Massimo. *Subalternidad, Antagonismo, Autonomía. Marxismos y subjetivación política*. CLACSO, Buenos Aires, 2010.
35. MOULIER-BOUTANG, Yann. *Le capitalisme cognitif. Le nouvelle grande transformation*. Amsterdam, Paris, 2007.
36. NANCY, Jean-Luc. *Nota sobre el término biopolítica* En «La creación del Mundo o la mundialización». Paidós, Barcelona, 2003.
37. NEGRI, Antonio. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*. Paidós, Barcelona, 2004.
38. O'MALLEY, Pat, ROSE, Nikolas; VALVERDE, Mariana. *Gubernamentalidad*. En «Astrolabio». n°8, 2012, p. 143.
39. RABINOW, Paul; ROSE, Nikolas. *Biopower Today*, En «BioSocieties» London School of Economics and Political Science, n° 1, 2006.
40. SALINAS, Adán. *La semántica biopolítica. Foucault y sus recepciones*. Cenaltes, Viña del Mar, 2014.
41. VIRNO, Paolo. *General Intellect, éxodo, multitud. Entrevista a Paolo Virno por el Colectivo Situaciones*. En «Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas». Traficantes de sueños, Madrid 2003.
42. VVAA. *Vers un capitalisme cognitif - Entre mutations du travail et territoires*. L'Harmattan, Paris, 2001.



Entrevistas

interviews





## En torno a una Cartografía Crítica de la Filosofía en Chile

### *About a Critical Cartography of Philosophy in Chile*

Entrevista a José Santos Herceg\* por Martín Ríos López\*\*  
jose.santos@usach.cl, martinrioslopez@gmail.com

DOI: 10.5281/zenodo.34274

M.R: Primero que todo, y antes de dar inicio a esta entrevista, quisiera agradecer en nombre propio y también a nombre de la revista de filosofía Hybris por atendernos y aceptar la realización de ésta. Dicho esto quisiéramos ya dar inicio a la entrevista con una pregunta un tanto general, pero que, sin duda, nos permitirá encaminarnos por senderos más profundos y quizás hostiles. ¿Qué motivaciones, o circunstancias te llevaron a escribir esta *Cartografía crítica. El quehacer profesional de la filosofía en Chile*<sup>1</sup>? Una cartografía, que sin ir más lejos tiene como horizonte, así creo, cuando menos, dos núcleos centrales de discusión: por un lado la cuestión de la *Filosofía en Chile* y por otro su despliegue en tanto *quehacer profesional*. Entonces, ¿En qué medida la posibilidad y el destino de una filosofía en Chile se encuentra ligada a su profesionalización académica? ¿Qué desafíos o peligros puede entrañar este maridaje entre una filosofía en Chile y su profesionalización académica?

J.S.H: Bueno, muchas gracias a ti, por el interés en entrevistarme. Hay, por lo que veo, varias cosas en tu pregunta. Comenzaré con la primera que tiene que ver con las motivaciones. Claro, yo ejerzo profesionalmente la filosofía, digamos que vivo de eso, al igual que tú. Por eso es que ya desde que empecé a hacerlo, allá por el año 2000, tomé conciencia de que uno entra en un mundo que no conoce, es por eso que una de las primeras cosas que escribí como académico de filosofía fue una cuestión sobre la profesionalización de la filosofía. El texto tenía que ver con entrar a este mundo que no conocía

\* José Santos Herceg, chileno, Doctor en Filosofía por la *Universidad de Konstanz* (Alemania) y Licenciado en Filosofía por la *Pontificia Universidad Católica de Chile*. Actualmente se desempeña como investigador del *Instituto de Estudios Avanzados* (IDEA) de la *Universidad de Santiago de Chile*. Su último libro "*Cartografía crítica. El quehacer profesional de la filosofía en Chile*" (2015) motiva la realización de esta entrevista

\*\* Profesor de Filosofía en la *Escuela de Trabajo Social*, FACS, *Universidad de Chile* y miembro del *Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano*, CEPIB de la *Universidad de Valparaíso*.

<sup>1</sup> SANTOS HERCEG, José. *Cartografía crítica. El quehacer profesional de la filosofía en Chile*. Ed. libros de La Cañada, Santiago de Chile, 2015.

para nada, y tratar de entenderlo. Intenté, entonces, transformar eso que me estaba pasando en un tema de investigación. Como vez, se trata de un asunto que ya desde entonces me preocupó: como entender el territorio al que estaba ingresando.

Después me pasó una cosa que bien anecdótica: me invitaron a participar del grupo de estudios de filosofía del FONDECYT. Estando dentro me di cuenta que había cosas que funcionaban de una manera extraña, y que no lograba entender del todo, puesto que era un mundo al que venía recién entrando. Ahí fue que empecé a hacer ese estudio acerca de los tipos de proyectos que se financiaban en filosofía en FONDECYT<sup>2</sup> Por otro lado, como también comencé a postular a fondos, empezó a pesar sobre mi esta exigencia de publicar artículos en revistas indexadas, que parecía una cosa tan extraña y tan sospechosa al principio. Y entonces me dije, bueno, si esta es una exigencia quiero saber de qué se trata. Ahí me puse a investigar, llegué a saber qué era *Thomson Reuters*, qué era una revista ISI, y qué era una revista ScIELO<sup>3</sup>.

Como ves, todo tiene que ver, al menos al principio, con enterarme de cuáles eran las condiciones de acuerdo con las que tenía que ejercer como profesional de la filosofía. En ese contexto empecé a sentir que había cosas molestas, desagradables, incómodas, que afectaban el ejercicio profesional de la filosofía. Me interesó hacer un aporte, en términos de mostrarlo, con el objetivo final de ver qué podemos hacer al respecto. Me dio la impresión de que había muchas cosas que estaban en el ambiente filosófico, incomodidades que no estaban siendo expresadas, o por lo menos no estaban siendo expresadas de un modo claro y fundamentado. Es como cuando uno escuchaba cosas como, por ejemplo, que “para las mujeres es súper incómodo trabajar en la filosofía en Chile, pues hay un sesgo de género”. Ya, pero, hay que mostrarlo nítidamente, que se vea y sea irrefutable. Es decir, miremos, por ejemplo, cuántos proyectos ganan las mujeres, cuántas mujeres están contratadas en las universidades. Son ese tipo de cosas las que permitirían sustentar una hipótesis acerca de eso.

<sup>2</sup> SANTOS HERCEG, José. “30 años de Investigación FONDECYT en Filosofía”, *LA CAÑADA, Revista del pensamiento filosófico chileno*, (Latindex / Dialnet), Número 3, Chile, 2012, pp. 75-115.

<sup>3</sup> SANTOS HERCEG, José, “De espejismos y fuegos fatuos. Publicar filosofía hoy en Chile (ISI y Scielo)”, *LA CAÑADA, Revista del pensamiento filosófico chileno*, Número 1, Chile, 2010, pp. 126-147.

Esa fue, en último término, la motivación del libro: lo escribí fundamentalmente para mostrar un estado de cosas, pero sobre todo para desencadenar cuestiones. Por eso, desde que apareció estoy expectante, para ver qué pasa. A ver si eso tiene alguna repercusión. Ya sé que hay algunas universidades que están revisando sus mallas, me gustaría ver si el libro tiene repercusión sobre estos procesos. En la universidad de Chile, por ejemplo, están justo en eso, de allí que los alumnos me invitaran a un coloquio hace unas semanas. Hubo un debate con los profesores sobre varios temas, por ejemplo, en torno a la filosofía latinoamericana, ¿qué si o no?, acerca de lo rígido que debe ser los *currícula*, entre otras cosas. Bueno, fue entretenido.

La otra parte de tu pregunta es súper importante. Es justamente por eso que quise dejar claro, ya desde el título del libro, que a mí me interesaba hacerme cargo de lo que pasaba con el ejercicio profesional de la filosofía, y no de todo el ejercicio de la filosofía. Ni siquiera abordé todo el ejercicio profesional de la filosofía sino tan solo lo referido a la profesionalización universitaria. Me parece que hacer una cartografía completa del quehacer de la filosofía es una cuestión enormemente amplia y difícil. Por ejemplo, en el ámbito de la investigación, yo sólo trabajo lo que tiene que ver con FONDECYT, pero tengo muy claro que -creo que lo digo por ahí en el libro- la investigación en filosofía es mucho más que solo FONDECYT. No se puede dejar de lado el hecho de que la magnitud de investigación que se hace en Chile en filosofía es mucho mayor que sólo lo que se hace en FONDECYT. Lo que queda fuera de esta institución es, incluso, mucho más interesante. El libro pretende ser una cartografía de un territorio menor en el ámbito de la investigación. Pero también pretender serlo de un territorio menor de la docencia, porque queda fuera todo lo que es la enseñanza escolar de la filosofía. Yo no me hice cargo de esa cuestión, porque yo no lo conozco, y eso hubiese significado otra investigación. Por ejemplo en el ámbito de las publicaciones yo me hago cargo de las revistas, pero solo de esas que están de moda. El mundo, creo que lo menciono por ahí, el mundo de las revistas en Chile es mucho más que las que están en SCIELO o que están en ISI. Y lo otro que quedó pendiente, y que lo tengo a medio hacer, es una investigación acerca de los libros de filosofía que se publican en Chile. Tengo un listado enorme de libros de filosofía que se han publicado en Chile. Y eso, además, es, aunque parezca increíble, ascendente: cada vez se publican más libros de filosofía en Chile, cuando uno tendería a pensar que, como te presionan tanto a publicar artículos, se publicarían menos libros.

No creo que el ejercicio profesional de la filosofía sea siquiera la parte mayoritaria de lo que pasa en la filosofía en Chile, pero sí creo que es el ámbito de quienes han decidido, o han podido, dedicarse a ella, en el sentido de vivir de ella, y darle el 100% de su tiempo. Me encantaría que otra persona hiciera una investigación sobre la filosofía no-académica en Chile. Sería maravilloso, ¿no?, como para ir complementando los diferentes ángulos de la cuestión. Cuando te digo “quiero ver qué pasa con ese libro”, también quiero ver qué pasa en este sentido. Así como mi investigación se para sobre otras que ya existen, espero que ella sirva de base para otras. Por ejemplo, está el libro de Cecilia Sánchez<sup>4</sup>, que es el antecedente evidente de mi investigación: discuto con ella algunas cosas, pero la mayor parte del diagnóstico original está ahí y eso es del año 1992. Entonces, ya han pasado un montón de años, y fuera del libro de Jaksic<sup>5</sup>, que es solo una traducción y revisión, no se ha escrito otra cosa. Me pareció que ya era tiempo de ir complementando eso. Ahora sería interesante que otro u otros tomaran la posta.

M.R: En la pregunta anterior, si te has dado cuenta, he utilizado, la expresión *filosofía en Chile* que, por lo demás, se encuentra recogida en el subtítulo de tu último libro. Según tu parecer, ¿es acaso lo mismo esto de atender a una problemática, como la que desarrollas, en tanto que Filosofía en Chile, que formularla bajo la conjura de una filosofía chilena o una filosofía desde Chile? ¿Es, filosóficamente hablando, lo mismo pensar esto de la filosofía en tanto que “en Chile”, “chilena” y “desde Chile”?

J.S.H: Bueno, son cosas distintas. Hay ahí una discusión interesante. Hace unos años atrás escribí un libro sobre filosofía latinoamericana<sup>6</sup> y partía justamente por ahí. Hay una discusión en el continente acerca de si es lo mismo decir ‘filosofía en América Latina’, ‘Filosofía latinoamericana’, ‘Filosofía desde América’, ‘Filosofía para América’, etc. Creo que son distinciones útiles e interesantes de hacer porque, en la práctica, apuntan a cuestiones distintas. En particular la expresión ‘Filosofía en Chile’ o ‘Filosofía en América Latina’, contrario a lo que pudiera aparecer, es más compleja que

<sup>4</sup> SÁNCHEZ, Cecilia. *Una disciplina de la distancia. Institucionalización de los estudios filosóficos en Chile*. CERC- CESOC, Santiago de Chile, 1992.

<sup>5</sup> JAKSIC, IVÁN. *Rebeldes académicos. La filosofía chilena desde la Independencia hasta 1989*. Editorial Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, 2013.

<sup>6</sup> SANTOS HERCEG, José. *Conflicto de Representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*. Fondo de Cultura Económica, México, 2010.

‘Filosofía chilena’ o ‘filosofía latinoamericana’, para mí. Si bien es cierto la expresión ‘Filosofía chilena’ implica algo así como una filosofía nacional, una filosofía propia o una filosofía original, la expresión ‘Filosofía en Chile’, lejos de ser sólo una referencia geográfica, apunta al hecho de que, por ser pensada en Chile, reconoce una raíz. Esto tiene que ver, fundamentalmente, con que puedas sostener que hay un vínculo entre el lugar de enunciación y lo que tú dices filosóficamente. Entonces, dicho así, más coloquialmente, lo que llamo ‘Filosofía en Chile’ es una filosofía que no podría darse en ningún otro lado. Y por lo tanto, es, también una filosofía chilena en el sentido de que está atravesada por esta cultura, por este ámbito geopolítico cultural que es Chile. Yo lo hice a propósito, pensé mucho el título del libro, y por eso que ‘La Cañada’<sup>7</sup> – es una discusión que tuvimos largamente con Álvaro<sup>8</sup>- es ‘revista del pensamiento filosófico en Chile’, no chileno, sino que ‘en Chile’. Eso implica un montón de cosas. Entonces, si, es a propósito y es una declaración con sentido político. Es una decisión política. Habría sido otro libro si yo lo hubiera titulado ‘Filosofía chilena’ o ‘para Chile’. Dicho muy brutalmente, estoy absolutamente convencido de que la filosofía es profundamente política, que no existe algo así como ‘una filosofía apolítica’.

M.R: Te lo preguntaba porque, justamente, pensar la ‘Filosofía en Chile’ también implica, hacer ver que Heidegger, por ejemplo, o más bien, los estudios sobre y en torno a Heidegger, aunque pudiese parecer extraño, también son una modalidad del trabajo de la filosofía en Chile. Porque, en algún sentido, cuando hablamos de ‘Filosofía en Chile’, hacemos una referencia explícita a los modos de institucionalización de la propia filosofía. Esto es, la historia de la filosofía en Chile, en tanto ha sido institucionalizada, en un lugar como este, también es, una forma y una dinámica de modulación del cómo se ha dado la filosofía en Chile. La recepción heideggeriana en Chile, es, muy posiblemente una cuestión bastante singular porque, en otros lugares del mundo no hay una recepción tan potente como la que, efectivamente, se ha dado en este país. Y ahí hay, entonces, una pregunta, ciertamente política ¿Por qué y cómo Heidegger se ha vuelto un lugar común en la ‘filosofía en Chile’?

J.S.H: Hace tiempo que está claro que tenemos pendiente el hacer una investigación acerca del trabajo sobre Heidegger hecho en Chile, porque eso,

<sup>7</sup> Para mayor información ver: <http://www.revistalacañada.cl/>

<sup>8</sup> El entrevistado se refiere a Álvaro García San Martín.

así mirado muy brutalmente sin meterme todavía en el tema, se da de distintas maneras. Hay diferentes escuelas de estudios heideggerianos en Chile, no sólo está la de Soler<sup>9</sup>, (Heidegger/ Ortega) que él funda en la Universidad de Chile y que después lleva a Valparaíso. También está Rivera<sup>10</sup> en Valparaíso<sup>11</sup>, que es otra escuela (Heidegger/Zubiri). Hay varios grupos y varios modos de trabajar. Y, por otro lado, está eso que tú apuntas: una cosa que me sorprendió al llegar a Alemania por primera vez fue que a ellos no les interesaba especialmente Heidegger. Había salido de Chile pensando que era el filósofo más importante y más conocido y famoso del mundo, pero en otras partes está muy lejos de provocar lo que genera acá, incluso es dejado completamente de lado. Esto es, sin duda, sintomático de cómo nosotros estamos instalados cultural y filosóficamente.

M.R: Hace años atrás, en el año 2007<sup>12</sup>, creo recordar, leí un artículo en la sección *Artes y Letras* del diario *El Mercurio*, un artículo del profesor Jorge Peña de la Universidad de Los Andes, intitulado como “Best Seller”. Como tesis fundamental de ese artículo recomendaba, para quienes nos dedicamos a esto de la filosofía, leer sólo ‘clásicos’, esto es, leer solo a aquellos que habían ‘soportado el paso del tiempo’. Tu libro, al contrario de esta recomendación, que muy seguramente tienen a bien considerar, como principio profeso, una buena parte de la tradición académica universitaria del Chile de hoy, nos propone un diagnóstico inmanente de las condiciones del quehacer de la filosofía en Chile. En un sentido figurado has hecho como Ulises, esto es, has puesto cera en tus oídos para no escuchar ese canto de Sirenas. Entonces, ¿qué tipo de recepción habría que esperar de tu libro por parte de la misma filosofía profesional académica chilena? ¿Crees tú que el libro pueda ser considerado, por este quehacer profesional filosófico, como un libro de filosofía, y más en concreto, como un libro de filosofía en Chile?

<sup>9</sup> Se refiere al Filósofo de origen Español, don Francisco Soler Grima, quien fue discípulo de José Ortega y Gasset y Julián Marías.

<sup>10</sup> Se refiere al Filósofo, don Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, quien fue discípulo de Hans Georg Gadamer, Xavier Zubiri y Martin Heidegger, y que, entre muchas cosas, fue traductor de *Sein und Zeit* (Ser y Tiempo).

<sup>11</sup> La referencia que hace Santos al señalar ‘Valparaíso’ dice relación, en estricto rigor, al Instituto de filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, que se encuentra en la ciudad de Viña del Mar. Instituto fundado en el año 1949, con el nombre de Departamento de Filosofía, dependiente de la Facultad de Filosofía y Educación de la entonces Universidad Católica de Valparaíso. Entre sus fundadores, valga tener a la vista, se encuentran, entre otros, a Francisco Soler y Ernesto Grassi.

<sup>12</sup> Diario *El Mercurio*, Revista de Artes y Letras, Domingo 03 de Junio de 2007, Página E-9.

J.S.H: Bueno, la verdad es que lo publiqué con algo de temor. Sí, tuve que hacer como harto acopio de valor, porque hace un tiempo atrás había publicado un artículo sobre el FONDECYT en una revista digital y pasé un mal rato por una crítica de alguien que se enojó mucho con lo que escribí<sup>13</sup>. Es por eso que cuando ya tenía más o menos listo el manuscrito tuve que pensar muy seriamente que es lo que podía generar este texto. Eso me sirvió, porque me aportó criterios que tomé en cuenta en las revisiones siguientes. Quise decir las cosas que yo vía, pero solo aquellas que me parecía que tenía fundamentos suficientes para sostener. Ese, creo, fue, finalmente, un muy buen criterio, porque la gran mayoría de las cosas que están ahí se sostienen. Se puede discutir sobre ellas, pero no son afirmaciones gratuitas. Eso me tranquilizó, creo finalmente que fue bueno que ocurriera eso en esa revista porque me sirvió para estar más tranquilo con la edición final del libro.

Con el libro, bueno, hay cosas que yo espero que pasen y creo que hay otras cosas que podrían pasar con él. Ninguna de las dos ha ocurrido hasta ahora, lo cual me tiene un poco inquieto. El libro se publicó en junio, y hasta ahora lo único que he tenido es silencio. Fuera de amigos que me han escrito y me han hecho comentarios, es casi puro silencio. Esta era, sin duda, una de las reacciones posibles. En el marco de que, como han dicho Cecilia Sánchez, Carlos Ossandón o Eduardo Devés, los filósofos en Chile no se leen entre sí, se entiende este silencio. Yo no estoy muy de acuerdo con ese diagnóstico. Creo, más bien, que nos leemos, y nos leemos mucho, pero no nos comentamos, que es otra cosa. Hablando con un grupo de colegas hace muy poco, les decía “será que no han leído el libro”, y me contestaban que no, que este libro ha sido muy leído, pero a parte de tu reseña<sup>14</sup> y otra en el *Le Monde*<sup>15</sup>, no he recibido ninguna crítica. Cero comentarios.

Por otra parte, en relación a lo que dices, en términos de que hay un porcentaje importante de aquellos que leen el libro que van a decir que no es un libro de filosofía. Esta reacción es evidente, en el libro mismo se explica por qué podría ocurrir. Hay una cierta concepción de la filosofía que se ha instalado institucionalmente en Chile, que es muy rígida en general, y de acuerdo con la cual a un texto como este se lo consideraría pseudo

<sup>13</sup> SANTOS HERCEG, José, “FONDECYT, Evolucionismo investigativo, *Redseca. Revista de actualidad política, social y cultural*, 13 de mayo, de 2014

<sup>14</sup> Realizada por Martín Ríos López en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, Vol. 33, N°1 (2016).

<sup>15</sup> Realizada por Alex Ibarra Peña en *Le Monde Diplomatique*.

sociológico, un poco culturalista, pero en ningún caso filosófico. Por supuesto que yo tengo otra opinión, pero bueno, eso es discutible. Como sea, el libro aparece en el contexto profesional chileno, donde hay gente que ha construido carreras enteras explicando a Heidegger o a Platón. Ojo, eso quiero aclararlo, yo veo un gran valor en ello, lo que también veo es que no es la única manera de trabajar filosóficamente. Puedo aclarártelo un poco más, sin duda es muy importante estudiar a los clásicos, después de haber discutido quiénes y qué son los clásicos. Voy a decirlo de otra manera, es muy buena cosa leer la tradición, creo que no es posible pensar hoy sin hacerlo con la tradición, de hecho, me la paso leyendo a autores de todos lados. Lo que pasa es que tengo un problema con endiosar a ciertos autores, o con decir que la única filosofía que podemos hacer es glosar a esos autores: esa es una manera pero hay otras. Tengo problemas con decir cosas como: “la única forma de enseñar filosofía es leyendo a los grandes autores”.

En el fondo mi postura tiene que ver con abrir, no con cerrar; con que haya más alternativas. Cuando digo, por ejemplo, que la filosofía en Chile es eurocéntrica, no significa que proponga no estudiar a la filosofía europea, lo que estoy proponiendo es que estudiemos también a los africanos, a los indios, a los latinoamericanos –sin duda- también. Tampoco estoy diciendo que la filosofía-filológica, por llamarla de alguna manera, no sea un aporte, estoy diciendo que no es la única filosofía posible. En ese mismo sentido, lo que me molesta de la enseñanza universitaria de la filosofía es que en todos lados se enseñe lo mismo. No es que ese modelo no pueda estar vigente, es una alternativa, pero en todos los lugares donde se enseña filosofía se enseña lo mismo. ¿Cómo no va a haber diversidad? Lo mismo me pasa con la investigación o con las publicaciones. No tengo nada contra el *paper* en particular, lo que me incomoda es que me estén diciendo que es la única manera en que debo y puedo escribir filosofía. Eso me molesta, porque yo tengo la idea, a lo mejor errada, de que la filosofía es mucho más, que hay mucho espacio para moverse en ella, que hay gran cantidad maneras diferentes de estar en ella, que es un espacio de libertad, y no de constricción. De allí este libro, cuando describí esas cartografías lo que quería decir en el fondo era: oye, dejen de apretar esta cuestión, dejen de restringirla, déjenos expresar nuestra reflexión de otras maneras también.

M.R: Una noción ‘clásica’ en la enseñanza de la filosofía en Chile, cuando de introducir a los estudios filosóficos se trata, ya en la enseñanza secundaria y,

por qué no decirlo, durante buena parte de los estudios superiores conducentes al grado, se insiste en el carácter filial de la filo-sofía. La fuerza nutricia de esta actividad recaería, por tanto, en la ‘amistad’ (*filía*). De ahí su carácter desinteresado y de amorosa de gratuidad en su trato con la ‘verdad’. Teniendo en cuenta la historia de la filosofía en Chile podría uno preguntar ¿Hasta que punto esta amistad en la filosofía es desinteresada? ¿Será a caso que la práctica de la filosofía en general, y en Chile en particular, tienen más que ver con lo que los griegos consideraban como una práctica en el sentido amistoso de una (*hetaireía*)? La *hetaireía*, como se recordará, se define como una amistad, una camaradería, en concreto, como una sociedad política, un club, un círculo. ¿Hasta qué punto es posible dedicarse seriamente a la filosofía sin una ‘filiación’ a un grupo de amigos?

J.S.H: Humberto Giannini sostuvo en muchas oportunidades –en sus textos, pero también en entrevistas- que, según su opinión, en Chile no había filosofía. Para explicarlo señalaba que eso ocurría puesto que en nuestro país no había un grupo de filósofos dialogantes, que conversaran filosóficamente. En su concepción, si no había dicho grupo, simplemente no podía haber filosofía. El juicio me parece algo extremo, pero no por ello menos verdadero. Me explico. En principio, efectivamente me parece que la filosofía se da en el marco de un diálogo con otros y estoy de acuerdo, por lo que decía antes, que de esto hay poco en nuestro medio. Eso no implica, sin embargo, que no exista filosofía en Chile, pues hay, me parece, otras formas de diálogo, como el que se puede establecer con la tradición, por ejemplo. Como sea, el diálogo con los colegas es algo que no se da casi en Chile y eso, sin duda, es una pérdida enorme para el desarrollo de la disciplina. El problema es que las instituciones y el contexto complotan para que ello no ocurra. Como decía en el libro, FONDECYT, por ejemplo, promueve claramente la investigación individual y no colectiva. Más grave aún, sin embargo, es el hecho de que, como traté de mostrar en el libro también, el mercado rige todo el desarrollo de la disciplina y, por lo tanto, los colegas se presentan como una competencia. El de la oficina del lado es el que puede quedarse con el proyecto en lugar de ti, u obtener la beca que tú querías, etc. De esta manera, difícilmente se construye comunidad y se abre el diálogo.

Tu pregunta, sin embargo, va mucho más allá de la alternativa de construir comunidades dialogantes, sino que habla de construir “grupos de amigos”. En principio habría que decir que si ni siquiera dialogamos, mucho menos

seremos capaces de construir grupos de amigos que reflexionan juntos. En este punto, sin embargo, creo que es necesario hacer matices e introducir excepciones, pues como traté de mostrar en el epílogo del libro, hay experiencia que logran quebrar la lógica mercantil, hay filósofos que trabajan mancomunadamente dejando de lado las suspicacias y las desconfianzas. En algunos casos estos grupos cultivan sin duda la amistad y son, me parece, los fructíferos.

M.R: Buena parte de la actividad filosófica profesional en Chile, y los espacios que genera, sean estas revistas, congresos, seminarios, etc., parecen apostar por la formación de especialistas. Sin embargo, tenemos la experiencia de algunos filósofos chilenos que atendieron, a través de sus reflexiones, a pensar la realidad contingente. A pesar de todo, parecen ser, en la historia de la filosofía en Chile, excepciones. ¿Por qué el filósofo no debería inmiscuirse en cuestiones relativas a los sucesos actuales? ¿En qué medida, son, o no, excluyentes la reflexión filosófica sobre el tiempo presente y la acción política del filósofo en el tiempo presente? ¿En qué medida se puede llegar a sostener la idea que todo pensamiento filosófico es político?

J.S.H: Para mí fue súper iluminadora una reflexión que tiene lugar en la tradición latinoamericana de pensamiento. Se trata una pelea que los latinoamericanos tienen con Hegel. Ellos se plantean la pregunta de cómo pensar una filosofía que no sea esa que levanta su vuelo al atardecer. Que no sea esa reflexión que tiene lugar después que los acontecimientos han ocurrido, para llevarlos al concepto. Hay un grupo de pensadores latinoamericanos donde están José Martí, Raúl Fornet Betancourt, Arturo Andrés Roig, Horacio Cerutti Guldber, entre otros, que han trabajado la categoría de *la filosofía auroral*, en contraposición a una filosofía del atardecer. La idea es pensar una filosofía que tenga lugar mientras están sucediendo los acontecimientos, que se de junto con los acontecimientos, incluso con una tendencia a prever los acontecimientos futuros, por eso es que tiene una vocación utópica. De allí que la utopía sea tan importante para la filosofía latinoamericana.

Desde que leí por primera vez sobre esa idea de filosofía, me pareció interesantísima. La cuestión difícil era cómo poder pensar el presente, la actualidad, desde la filosofía, pues es algo que no te enseñan a hacer en la escuela de filosofía. Hice un primer experimento como el 2004. Como sabes,

yo había hecho mi tesis doctoral sobre Kant, en ese tiempo fue la invasión de Irak por parte de los Estados Unidos<sup>16</sup>. Lo que hice fue que tomé *La paz perpetua* de Kant y la leí en diálogo con los discursos de Busch para justificar la invasión de Irak. Apareció un texto que resultó sumamente interesante, no tanto por el resultado, sino porque me di cuenta que era perfectamente posible leer la actualidad, junto con Kant, desde Kant, gracias a Kant, apoyado en Kant. Ese fue un primer paso, o una primera aproximación al tema para mí de cómo podía funcionar esa cuestión. Lo que me interesaba era entender qué estaba pasando en Irak y me di cuenta que la tradición filosófica, encarnada en Kant en este caso, era una muy buena herramienta para poder dilucidarlo. Esa primera experiencia me solucionaba una aparente contradicción: que por querer pensar la actualidad tuvieras que dejar de lado la tradición. Me quedó claro que la tradición podía ser un gran aliado al momento de estar pensando los problemas actuales.

Por otra parte, esa experiencia me permitió darme cuenta, además, de que tú no puedes leer a los autores de la tradición sin leerlos en sus contextos, porque los problemas a los que ellos responden son sus problemas. Por eso es que la filosofía latinoamericana y la filosofía en Chile se me vuelven tan centrales. Porque sólo hace sentido reflexionar sobre los problemas en los cuales uno está jugado, que a uno lo afectan. Hacer otra cosa es posible, pero es como un juego, una pirotecnia de niños inteligentes –creo yo– como un ejercicio de ver quién es más inteligente. A mí la filosofía sólo me hace sentido cuando me siento inmiscuido. Es lo que decía Giannini cuando afirmaba que la filosofía pierde su sentido si no estás implicado y complicado en aquello que explicas. Y por eso que él trabajó la idea de la filosofía como diarística. En el fondo estas siempre escribiendo diarios de vida, todo el rato. Por eso es que lo que escribo siempre tiene que ver con cuestiones que a me están molestando, tratando de no caer en un narcisismo insoportable, porque los problemas no son sólo míos: afectan a otra gente también. En este sentido es que me interesa la cuestión del mundo académico y de la filosofía, pues entiendo también que es un mundo que habitamos muchos.

<sup>16</sup> Ese experimento del que habla José Santos se encuentra publicado bajo el título “La paz del sepulturero. Actualidad ético-política de Kant” en BERRÍOS, Víctor y otros. *Kant y la racionalidad práctica. Homenaje a los 200 años*, Ediciones de la Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago de Chile, 2004.

M.R: Como buen conocedor de la filosofía en Chile, te recordarás de Patricio Marchant. En un libro de 1984, un libro publicado en plena dictadura, e intitulado como “sobre árboles y madres” Marchant, y esbozando una reflexión en torno al estado de la filosofía en Chile, señala lo siguiente (me permito traer a presencia una cita):

“Importa reparar en la situación siguiente: en Chile, un muchacho de veinte años, incluso de menos años, puede afirmar, como su destino, un destino de poeta, afirmación que es a priori aceptable, válida, cúmplase o no después, y en qué grado, su auto-afirmación. En cambio, si alguien afirma que será filósofo, inmediatamente, conversión, traducción, de su afirmación: ‘profesor de filosofía, sólo eso, su deseo’. Porque la poesía chilena existe en la seriedad de su exigencia, por eso, la seriedad de su posibilidad. Nada de eso sucede, como es sabido, en la filosofía. Por eso mismo –y no se trata en todo esto, de ninguna manera, de afirmaciones ‘sociologistas’, estamos hablando de condiciones reales de creatividad– porque no hay afirmación de un ‘yo filosófico’, entonces, por ejemplo, entre tantas otras manifestaciones patológicas, cuando una publicación filosófica en nuestro país: o silencio o aplausos vacíos, aplausos de amigos, ningún debate serio; fundamentalmente, ella, hija del miedo, de la complicidad.”<sup>17</sup>

Según esta reflexión la filosofía en Chile parece encontrarse bajo dos condiciones de posibilidad, esto es, entre el miedo y la complicidad. ¿Miedo a qué? ¿Será acaso una apuesta política esto de no pensar Chile? ¿Es acaso que esa resistencia a pensar Chile y su historia es un indicativo, por parte de la filosofía académica, de hacernos creer que en Chile no existe nada digno de ser pensado? ¿Cómplices silenciosos con la penuria filosófica que aqueja a los amigos? ¿Qué hay de todo esto?

J.S.H: Bueno... miedo, si, fuerte, miedo. Cuando veo esto de la filosofía en Chile veo miedo por todas partes, por eso insisto en el libro en la cosa del conservadurismo. Yo creo que la filosofía chilena o lo que se ha hecho en Chile a nivel institucional, podríamos llamarla profesional también, es una filosofía extremadamente conservadora, no sólo en lo que dice relación con lo que se ha enseñado, asunto que trato de mostrar en el libro, también en la manera como hemos investigado, en la forma como escribimos, en todo es

<sup>17</sup> MARCHANT, Patricio. *Sobre árboles y madres*. Ediciones gato Murr, Santiago de Chile, 1984. p. 85.

sumamente conservadora. En los últimos años no han ocurrido quiebres fuertes, ni giros, ni movimientos que demuestren lo contrario. Ha habido – como dices tú-, estrellas fugaces, como Marchant, por ejemplo, pero que claramente no tienen lugares cómodos y que son rápidamente eliminados. Cuando yo pienso en conservadurismo, siempre pienso en miedo. El miedo como miedo al cambio, en términos de que está bien como están las cosas, pero además miedo en términos de estrategia de no cambio.

M.R: Pero en el caso concreto de tu libro, tu libro, se podría decir, puede provocar miedo y ese miedo puede, ciertamente, conllevar a un silencio.

J.S.H: O a un ataque. El miedo ha sido para mí un tema, lo he investigado un poco. El miedo genera en los animales en general básicamente dos reacciones: huida, que sería en este caso el silencio, o un contraataque, que sería el caso de este sujeto que atacó mi *paper* sobre el FONDCYT, pues se sintió atacado y contrató. Esta es una de las razones por las cuales no sabemos discutir en este país. La discusión nos genera terror, tendemos a pensar que cualquier discusión es una pelea. Es un error muy habitual en Chile: así nos forman. Eso lo he corroborado con varios colegas y amigos que cuentan que cuando les toca estar en contextos donde la gente discute, se asustan. Y luego se sorprenden cuando los que antes discutían sale de la sala y se van a tomar una cerveza juntos. Se sabe perfectamente que una cosa es discutir y otra cosa es atacarse, maltratarse y odiarse. En nuestro país tendemos a confundir esas cosas, aunque no tengo muy claro el por qué. Entonces, si alguien viene a discutir mi libro, yo voy a estar feliz de discutir con él, pero como nadie quiere pelearse conmigo, porque a nadie le gusta pelearse, entonces finalmente lo único que hay es silencio.

Otra interpretación posible sería que el silencio sea una estrategia, en términos que sea la mejor manera de provocar que un libro como ese no produzca ningún efecto, que sea ignorarlo. Porque si aquellos que se sienten interpelados por el libro empiezan a discutir con él, o a discutir conmigo, lo ponen en un lugar en el que no quieren que esté. Me parece finalmente que detrás de todas esas cuestiones hay temor. Temor a perder el trabajo, a perderse en los temas, temor a no ganar proyectos, a no poder publicar, temor a salir de los circuitos, temor, en fin a salir de abandonar ámbitos que se tienen controlados. Ello porque salir de allí implica riesgos y costos que no se está dispuesto a tomar, ni a pagar. Percibo entre los estudiantes y entre

muchos de mis colegas este temor a las consecuencias de decir cosas, de pensar cosas, de discutir. Hay, por supuesto, también mucha comodidad. No arriesgarse a hacer algo distinto cuando ya tienes una carrera asentada, una carrera tranquila.

Todo esto se extrema además, con lo que citas de Marchant. Estoy completamente de acuerdo con el respecto de que en Chile no existe el ser filósofo. Tú puedes socialmente presentarte como poeta, pero si vas y haces ese gesto de presentarte como filósofo, caes mal. Recuerdo una acreditación en la que participé como par evaluador y cuando me tocó presentarme dije, bueno, yo soy filósofo. Uno de los cabros que estaba presente, que era bien joven, me interpeló, y me dijo: “Usted, qué se cree que se presenta como filósofo, ¿se cree Heidegger?” Le dije que no, que, sin duda, no me creía Heidegger, pero que era de todas forma filósofo. Resulta, le dije, que si eres pintor, y dices que eres pintor, no estás diciendo que eres Van Gogh. Creo, le dije, que soy un pensador, con algunos aciertos y muchos errores, pero igualmente un pensador. El muchacho, sin embargo, tenía razón, pues eso no existe, ni siquiera puedes poner en un formulario que eres filósofo. Y eso es compartido, además, por los que nos dedicamos a la filosofía. Los alumnos lo heredan directamente: ellos son estudiantes de filosofía, primero, y luego pasan a ser profesores de filosofía, pero nunca filósofos.

Esto es como un virus. Este miedo es como un virus que implica también tener miedo a opinar. Carla Cordua decía esto muy claramente, cuando empieza a escribir columnas en *El Mercurio*, cuenta que habiendo sido una avezada filósofa con años de trabajo, le piden que opine, y se aterra. Lo que siente es miedo. Y no sabe cómo opinar, ella sabe cómo fundamentar, cómo leer autores, pero no sabe opinar. Y a veces uno opina, y no tiene tan buenos argumentos, pero opina. Y eso implica abrir un diálogo. Cuando tú construyes un argumento sólido e inexpugnable, estas cerrando el diálogo. De repente cuando enseñamos filosofía, no les enseñamos a los cabros a opinar. Les enseñamos a escribir informes de lectura, les enseñamos a desarrollar una hipótesis fundamentada, que no tenga respuesta posible. Y, por lo tanto, lo que les enseñamos es el miedo, una filosofía del miedo, una filosofía hecha desde el miedo es una filosofía que no se expone. Raúl Fornet Betancourt decía que hacemos filosofía como quien construye un feudo. Entonces escribimos un libro que tenga unas murallas altísimas, con un foso –ojala con cocodrilos- para que nadie entre por ningún lado. Esa es una

filosofía hecha desde el miedo. Si nosotros cultiváramos en los alumnos el diálogo crítico, y los hiciéramos trabajar, conversando y discutiendo, probablemente generaríamos a la larga una comunidad de gente que sea capaz de discutir sin agredirse.

M.R: Muy probablemente coincidas conmigo en que la filosofía, entendiendo por ello, a la historia de la filosofía, se encuentra ligado a las modulaciones de escritura. ¿Qué peligros se pueden esconder en la escritura del *paper*? ¿Por qué la academia ha privilegiado el *paper* por sobre el ensayo, el aforismo, el poema, etc? ¿Hasta qué punto las condiciones exógenas a la filosofía, como lo sería el ‘mercado’ son, por un lado un peligro para ella, pero a su vez la condición material sobre la cual debe volver su reflexión? ¿Sólo es posible realizar una investigación filosófica en Chile bajo las coordenadas impuestas por CONICYT? ¿Puede haber filósofos y filosofía en Chile sin escribir *papers*, sin poseer doctorado, sin ganar un proyecto FONDECYT, sin estar adscrito a una determinada institución académica? ¿Qué significa ser filósofo en el Chile de hoy? ¿O es que habría que diferenciar el quehacer del filósofo profesional y del filósofo así a secas?

J.S.H: Bueno, en relación a tus preguntas, sí, yo estoy totalmente seguro de eso: hay una filosofía fuera de la academia, que se puede ser filósofo sin tener un FONDECYT, sin escribir *papers*, etc. De eso no tengo ninguna duda. Uno encuentra reflexión filosófica sumamente potente, incluso, en sujetos que no adscriben expresamente a la filosofía, sino que se adscriben a otras disciplinas. Para mí la filosofía es así de amplia: te puedes encontrar con una reflexión filosóficamente potente, también, en una columna de diario. De allí que sea posible leer filosóficamente un montón de textos que no son propiamente, o tradicionalmente, considerados, filosóficos. Entonces, con eso no tengo ninguna duda, para efectos prácticos uno podría hacer esa distinción de la que tú hablas, hablar de una filosofía institucional y otra que no lo es: pero todo ello es filosofía. Ahora, también es cierto que al interior de esta filosofía profesional hay algunos quienes hacen un tipo de filosofía y otros, otra.

Ahora, en torno a los *papers*. Hace un tiempo escribí un artículo que era, en realidad, la pre redacción de uno de los capítulos del libro, y que se llamó “la

tiranía del *paper*”<sup>18</sup> Fue primero una ponencia que leí el año 2011 y que se publicó después en la Universidad de Chile en la *Revista de Literatura*. Bernardo Subercaseaux lo publicó ahí con ese título. Fue muy bonito lo que hizo porque, como le pareció relevante el tema, convocó a un número especial para ahondar al respecto. Ahora, en ese texto la pregunta que yo me hacía era por qué el *paper*, por qué esta cuestión de la exigencia que nos ponen desde FONDECYT, desde la universidad, desde todos lados, para escribir en ese formato, y como segunda cuestión, lo mismo que preguntas tú, cuáles son las consecuencias que tiene para la filosofía el escribir sólo en ese formato. Me parecía que, como te decía hace un rato, no se trata de negar que ese puede ser un formato posible, sino de decir, bueno, por qué tendría que tener prioridad. Antes que nada hay que salir del argumento banal de que el *paper* sería algo así como el formato señalado de la filosofía, lo cual es completamente estúpido considerando que en la historia de la reflexión los formatos considerados como filosóficos han variado de una forma brutal tanto temporal como geográficamente. Hoy en día, por ejemplo, ya nadie escribe *Summa*, pero en algún momento la manera de escribir filosofía era la *Summa*. Bueno, ahora resulta que las instituciones nos exigen escribir *paper*. Lo que hice en ese artículo fue meterme a estudiar los manuales que existen en internet de cómo se escriben *paper* filosóficos, y desprender de allí ciertas características propias de ese formato: es un formato muy acotado, muy humilde, que sólo pretende ser una pequeña hipótesis, que tiene una vocación de ser efímero, que pretende desaparecer, etc.

Entonces te das cuenta que detrás de ese formato del *paper* hay una concepción de la filosofía, que no es un formato no más, es una idea de filosofía. Que es una cierta idea de filosofía que es muy acorde con ciertos intereses políticos, de mercado –muy bien lo dices tú –, es muy fácil operar con este tipo de escritura en términos concretos. El formato te permite comparar y decidir cuál es mejor y cual es peor, ese tipo de cosas, pero además puedes echar a andar un mercado de la escritura sobre la base de los *paper*. Por lo demás, es un formato que permite mucho control. Hay un montón de razones de este tipo. Como sea, lo más interesante para mí en ese texto era mostrar cómo esa concepción de filosofía que se esconde tras los *paper*, colisiona con una idea Latinoamericana de filosofía, donde hay cosas

<sup>18</sup> Cfr. SANTOS HERCEG, José, “La tiranía del *Paper*. Imposición institucional de un tipo discursivo” en *Revista Chilena de Literatura*, Universidad de Chile, Noviembre de 2012, Número 82, pp. 197-217.

que simplemente no entran en los *paper*. La manera de escribir filosofía en América Latina tiene características que son bien propias como, por ejemplo, las discreciones. Tú en un *paper* no puedes ‘írte por las ramas’, no puedes, por ejemplo, poner casos de tu vida cotidiana, tú no puedes ocupar malas palabras, tú no puedes hacer alardes estilísticos, pero tampoco corresponde que se pretenda hacer afirmaciones rupturistas, etc. Finalmente hay muchas cosas que tienen que ver con cierta tradición latinoamericana de filosofía que colapsas cuando tratas de meterlas en el formato *paper*. Eso era lo que yo trataba de decir, bueno –ojo- si nosotros empezamos a escribir sólo *paper* como nos exigen, entonces nosotros vamos a tener que adherir, o vamos a estar adhiriendo, tácitamente, a cierta idea de filosofía muy restrictiva, y vamos a estar renunciando, por ejemplo, a toda la tradición filosófica latinoamericana y a una tradición filosófica de la cual podemos ser, en algún sentido, parte.

M.R: Ya por último, y para no seguir abusando de tu amabilidad, me interesaría, ya que de seguro mucha gente joven que se inicia en el trabajo filosófico podrá leerle a través de esta entrevista, pudieras darle uno o algunos consejos en torno a ¿cómo debe afrontar el desafío profesional de la filosofía en Chile? ¿Cuáles son, según tu experiencia, los peligros a los que se enfrenta el pensar en Chile a la hora de pensar Chile?

J.S.H: No sé, pero voy a volver a repetir algo que te había dicho anteriormente Martín, en términos de que yo creo que estamos enseñándoles a nuestros alumnos a tener mucho miedo. Y era lo que también intuía cuando había terminado el diagnóstico que dio origen al libro: si yo publico esto se va a sembrar más miedo, puesto que a ratos es bien desolador el diagnóstico. Lo que busqué hacer con el epílogo del libro fue justamente compensar esta cartografía negativa con el atisbo de lo que podría ser una cartografía optimista. Me parece que hoy están pasando cosas interesantes con la filosofía en Chile, cosas que se ven, cuando las quieres ver. Están apareciendo temas, por ejemplo, que hace 10 o 15 años no existían, como la filosofía en Chile misma. Cuando yo llegué de Alemania el año 2000 ese tema no existía. Se sabía que había un libro que se había publicado en 1992 Cecilia Sánchez en torno al tema. Un libro que si se quería encontrar, era muy difícil. Pero nadie escribía sobre eso y nadie sabía sobre eso. Cuando nosotros iniciamos la revista “La Cañada” con Álvaro García el 2010 hice un rastreo bibliográfico sobre los escritos sobre la filosofía en Chile y era tan solo

una hoja de papel escrita por ambos lados. Hoy día se publica mucho sobre el tema, permanentemente: hay tesis de grado escritas sobre filósofos chilenos, sobre períodos de la filosofía en Chile, hay congresos sobre el tema, hay proyectos FONDECYT sobre Francisco Bilbao o Andrés Bello y todo eso ocurrió en un lapso de tiempo relativamente breve. Eso es sólo un ejemplo, para mostrar que la filosofía, o el modo trabajo en filosofía en Chile, está cambiando, y está cambiando por efecto de los más jóvenes, como era esperable. Mi fe está puesta en los que vienen, en la gente más joven.

La otra parte de la pregunta, es un diagnóstico que yo no necesito fundamentar mucho, pues ya he hablado antes sobre eso. El peligro de pensar en Chile tiene directa relación con que es un país sumamente conservador. Creo que Chile es, efectivamente, un país que sufre un conservadurismo militante y fuertemente arraigado. Y pensar, al menos como yo entiendo el pensar filosófico, es justamente lo contrario de eso. Sin que eso signifique sostener que no hay cosas que valga la pena conservar. Esa es una distinción importante de hacer, no ser conservador no significa querer cambiarlo absolutamente todo. Hay cosas que vale la pena conservar y eso no te hace un conservador. Lo que es necesario cambiar se relaciona con asuntos relativos a las estructuras de poder vigentes en nuestro país, y es por eso que pensar filosóficamente es arriesgado. Como sea, vale la pena correr ciertos riesgos. Por supuesto que es complicado, sobre todo cuando los riesgos que uno corre tienen consecuencias para otros, como la familia. Ahí se pone más difícil ¿o no? Ahora, así como es arriesgado y es difícil pensar filosóficamente Chile y pensar en Chile, también es motivante. Me han preguntado muchas veces y yo también me lo he preguntado, por qué no me quedé en Alemania. Con el tiempo me ha quedado claro que aquí vale la pena trabajar filosóficamente. Alemania tiene sus profesores, tiene las cosas más resueltas, y los problemas míos no son los problemas de ellos. Roig decía que le dolía América Latina, y a mí, a ratos, Chile me duele y me duele profundamente. Esas son motivaciones potentes para hacer o tratar de hacer algo al respecto, o lo que se pueda, a veces publicar un libro, a veces dirigir una tesis, que son pequeños aportes, pero significativos.

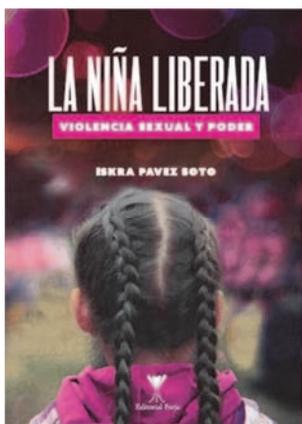
Reseñas

Book reviews



## Un comentario sobre la libertad. Presentación del libro de Iskra Pavez: *La niña liberada*

DOI: 10.5281/zenodo.34275



Iskra PAVEZ SOTO

Editorial Forja

Agosto 2015, 238 pp.

ISBN: 978-956-338-184-9

La referencia a la libertad que hace el título de este libro me parece profundamente sugerente, y tal vez por una razón que va más allá de lo que su autora, Iskra Pavez, tenía en mente cuando lo tituló. Estoy pensando en el vínculo con el epígrafe con el que abre: *“En la medida en que realmente se pueda superar el pasado, esa superación consistirá en narrar lo que sucedió”*.

No es tanto el contenido de esta frase como la autora lo que me hace detenerme: Hannah Arendt. Para Arendt, la libertad consiste en romper la línea de lo probable, ir en contra de lo natural, la determinación del destino. La libertad es ruptura con el determinismo natural de la vida atada a la vida biológica, la supervivencia. La melodía de fondo del libro de Iskra es de ruptura con la determinación del abuso. Se podría haber llamado revolución sin ningún problema.

La libertad de la niña liberada, de Iskra, es respecto del trauma del abuso, el incesto, que muchas veces conduce a la destrucción, a la esclavitud del trauma mismo. Claro que la liberación no es una condición permanente. Este relato heroico habla de la constante lucha por la liberación. Una de las cosas maravillosas de leer este libro conociendo un poco a Iskra es que ella no vive de y para su trauma: su identidad no es la del trauma, sino la del compromiso, la lucha, la liberación suya y de otras y otros que son esclavizados por el abuso y el dolor. El dolor está presente a lo largo de todo el libro también, pero a modo de resorte de acción, de lo que es testigo no sólo este libro, sino toda la producción académica y existencial de Iskra.

Este libro es una liberación. Testimonio de una niña liberada del silencio, o más bien del *silenciamiento*. Sólo así logro comprender por qué el título del libro

hace referencia al poder. Porque el silencio es impuesto a la víctima mediante el sometimiento de la violencia simbólica del poder abusivo. Y este es un relato de una lucha por la liberación del poder del silenciamiento. Si el silencio es la piedra angular del abuso sexual infantil, recuperar, reconstruir la palabra, el logos, es la piedra angular de la libertad.

¿Cómo se impone el silencio a una víctima?

Se impone a través de un discurso social que legitima el uso abusivo del poder de los adultos sobre los niños y niñas, como va explicando Iskra en su libro, con referencias teóricas, pero también con un relato existencial que es una cicatriz viva y milagrosamente elocuente.

El silencio de la niñez se cuele hasta en el nombre de la infancia – sin voz, sin historia, sin defensa – impuesto por nosotros, los adultos, que por alguna razón tenemos miedo a la voz de los niños. Le tenemos miedo a esa otra manera de mirar el mundo cuando creíamos que la única manera de mirarlo es la de los procesos de producción, evaluación, explotación de los demás y del mundo sin ningún sentido. La voz de la niñez es un llamado al sentido. En lugar de sentido, tenemos una educación masificada y masificadora que evalúa resultados sin garantizar los procesos que podrían conducir a esos resultados, menos aún el sentido. Iskra tiene razón al culpar del abuso también a la concepción adultocéntrica del mundo, esa que ve a la niñez ni siquiera como objeto de protección, sino de propiedad de los padres o los adultos en general.

El libro de Iskra es una denuncia contra el discurso abusivo silenciante (si me permiten esta palabra) que se arraiga en la *culpabilización* de los niños y niñas, y en su sacrificio. En la imposibilidad que tenemos todos de entrada de convivir con el absurdo del abuso, el maltrato, la violencia de quienes se supone que están ahí para cuidarnos. Como no podemos convivir con ese absurdo, reinventamos la realidad para culparnos, para darle algo de coherencia al dolor infringido injusta, absurdamente.

El silencio de las víctimas se impone por la vergüenza de haber sido objeto de humillación, de haber sido expuesto a ese dolor. Por miedo a ser patologizado por otros o por uno mismo; a ser cuestionado en la sexualidad. Por miedo a ser estigmatizado como víctima en una cultura en que es más vergonzoso ser víctima que victimario.

El silencio se instala por miedo a ser culpabilizado, responsabilizado por la violencia de la que un niño o niña ha sido víctima. En esto tal vez el abuso sexual infantil supera toda vulneración imaginable, puesto que por la configuración perversa del poder llega a arrebatar incluso el derecho de la víctima a sentirse víctima. Hasta en la tortura las víctimas guardan en sí derecho de sentirse víctimas, de tener algún concepto de justicia que los libere del absurdo. Por relatos de tortura, sabemos que el dolor corporal puede llegar a difuminar ese límite. Pero en el abuso sexual infantil ese límite viene roto de entrada, sobre todo en casos como el de Iskra, donde el agresor es parte del círculo más íntimo de confianza familiar: el padre. Así, la culpa la debe cargar la víctima hasta que algún acto de justicia, por mínimo e íntimo que sea, cumple su rol primario que es, según Ricoeur, ordenar el rol de la víctima y del victimario. Devolver a la víctima su derecho a sentirse víctima para luego dejar de serlo. Pero el proceso lo requiere.

El silencio se impone por el miedo a ser responsabilizado de la violencia de la víctima es objeto, como lo explica Iskra (p. 69), de no haber sabido resistir, de no haber luchado. Iskra, con 4 años quería luchar contra toda la fuerza del mundo. Con este libro, la venciste. Me acuerdo de un sacerdote que fue víctima de abuso que decía que en algunas relaciones abusivas la única defensa que tiene una víctima consiste en entregarse a su victimario. ¿Eso lo hace cómplice de su propia victimización? Tenemos mucho que aprender de relatos como este que nos ayudan a ordenar el mundo de la víctima.

Tu libro, Iskra, es un relato generoso, un relato que cuida a quien lo lee. No sólo se libera del trauma, sino que lo explica. Es una explosión de sentido, de una lucidez enorme.

Es un relato que cuestiona, e interpela. Nos interpela como comunidad nacional: qué estamos haciendo por tantos niños y niñas que viven las vulneraciones que vivió Iskra. Y la vida de Iskra y su compromiso son una respuesta en acción.

Tu dolor compartido me duele. Me interpela porque me duele y me duele hondo. Por ti, por tu historia, por tu biografía herida y heroica. Heroica porque supera toda probabilidad de transformarse en biografía. Lo normal, lo probable, lo natural o naturalizado, era que se quedara en el silencio, en secreto como el 95% de los casos de abuso sexual infantil en nuestro país. Pero no, rompiste el secreto, pudiste enfrentar la estrategia del silencio con la estrategia de la palabra.

Nada puede borrar tus cicatrices. Tal vez es una figura de las cicatrices que relatas en tu historias y que querías borrar hasta que aprendiste a estar incluso orgullosa de ellas, como una “herida de guerra” de la que hablas en el libro. Que no es otra cosa que la herida del héroe, como Ulyses, que es reconocido por Euriclea gracias a la cicatriz de su pierna. Como si no fuera sino la herida cicatrizada la que le da la identidad al héroe como héroe.

Me duele tu biografía y sólo me hace desear lo imposible: que no hubieras sufrido lo que sufriste. Pero esas son tus cicatrices y están ahí para mostrar camino. Para luchar para que otros no sufran lo que sufriste. No sólo la violencia del abuso en sí, sino de la falta de respuesta.

Para mí el eje de tu libro es una pregunta que ralla con lo absurdo de la propia violencia:

*“A veces me pregunto, ¿si yo hubiera contado en ese momento a los milicos toda la violencia de la cual yo era víctima, ellos le habrían dado la importancia que amerita a este asunto? ¿Hubieran usado esto como un argumento para sus intereses políticos sin importarles el bienestar infantil? ¿Hubieran solidarizado con mi papá, en tanto hombres, minimizando estos hechos sin darles la gravedad que revisten? Frente a los milicos, ¿mi mamá hubiera apoyado mis acusaciones o las habría minimizado diciendo que son imaginaciones de niña? ¿Los milicos habrían creído en las palabras de una niña de siete años, que vivía en extrema pobreza en Colina? Considerando el contexto social, económico e histórico en el cual sucedieron estas vicisitudes, es poco probable que los milicos se compadecieran de mí e hicieran algo: yo era la menor de mi familia, niña, mujer y muy pobre, vivía en una vivienda social que parecía un gran fundo durante la dictadura militar. Por todos esos factores, mi situación de vulnerabilidad se acentuaba. Quizá yo misma intuía esta enorme desventaja en la que estaba situada, por eso, intenté sobreponerme y luchar con las escasas herramientas que tuve a mi alcance, sin solicitar la ayuda de los milicos en ese momento. Sin embargo, años más tarde exigiría el apoyo y la protección de la policía y las instituciones judiciales de Colina y de Santiago, que en ese entonces, no fueron capaces de ver lo que estaba ocurriendo al interior de mi familia. ¿Serán capaces esas instituciones judiciales de brindar la reparación y justicia que requiere una mujer adulta sobreviviente de abuso sexual infantil? ¿Estarán a la altura de estas demandas éticas?” (p. 98-99).*

Tu pregunta cuestiona y derrumba, desde el dolor desnudo, toda ideología, toda dictadura. El que luchaba contra el dictador se había vuelto un despiadado

dictador. Las ideologías no nos libran del abuso de poder. Las ideologías nos desdoblan desconectan de nuestro origen: la tierra, el mundo y su llamado desde el dolor, el sufrimiento, el hambre, la injusticia, hacia la acción. Tu biografía, Iskra, es la victoria sobre la dictadura, sobre todo la dictadura del silencio del abuso.

Tu relato es generoso porque no sólo compartes tu tristeza, sino que nos consuelas a nosotros mismos por tu dolor, por el dolor de tu relato. Tal vez como si este consuelo pudiera consolar también tu propio dolor histórico, o darle algún nuevo sentido.

Me siento orgulloso por estar aquí como invitado a comentar tu libro, Iskra. Gracias por invitarme.

José Andrés Murillo.



## Información adicional

HYBRIS Revista de Filosofía, es una publicación de investigación, que aparece semestralmente, orientada a dar cuenta de las diferentes disciplinas y/o expresiones de la Filosofía. Hybris recoge materiales de investigación en forma de artículos y también traducciones, entrevistas y reseñas.

### Políticas Editoriales

HYBRIS, sólo publica originales en castellano y portugués. El envío de un trabajo a HYBRIS implica que éste no ha sido publicado previamente, ni está siendo evaluado actualmente por otra revista.

HYBRIS publica bajo licencia Creative Commons 4.0, de libre acceso, y no permite el uso comercial ni obras derivadas. HYBRIS no cobra a los autores ni lectores bajo ningún concepto.

Se permiten las traducciones a otros idiomas, mencionado su publicación original en HYBRIS. Se permite la incorporación posterior de los artículos en libros recopilatorios monoautorales, mencionando la fuente original. Se permite y recomienda la inclusión de los artículos publicados en repositorios institucionales, mencionando la fuente.

El envío de un original a HYBRIS supone la aceptación de estos términos.

Para enviar un manuscrito debe seguirse de manera íntegra las normas completas de edición y presentación bibliográfica que pueden encontrarse en:  
Castellano [http://www.revistas.cenalt.es/public/journals/1/normas\\_2015\\_cast.pdf](http://www.revistas.cenalt.es/public/journals/1/normas_2015_cast.pdf)  
Portugués [http://www.revistas.cenalt.es/public/journals/1/normas\\_2015\\_port.pdf](http://www.revistas.cenalt.es/public/journals/1/normas_2015_port.pdf)

Un resumen del proceso de evaluación puede revisarse en <http://www.revistas.cenalt.es/index.php/hybris/about/editorialPolicies#peerReviewProcess>

HYBRIS suscribe unos estándares de buenas prácticas y ética editorial que pueden revisarse en <http://www.revistas.cenalt.es/index.php/hybris/about/editorialPolicies#custom-0>

## Avisos.

- El número especial de HYBRIS para el año 2016 tratará sobre *Filosofía y Literatura* y estará a cargo del Dr. Francisco José Martín, de la Universidad de Turín en calidad de editor invitado.
  - Los números regulares de HYBRIS para el 2016 se encuentran abiertos para la presentación de originales.
  - HYBRIS ha sido incluida en QUALIS, el sistema brasilero de calificación de publicaciones académicas y científicas con el rango B3.
  - DOAJ ha renovado la indexación de HYBRIS, mediante su nuevo sistema de evaluación y reaplicación.
  - HYBRIS ha sido incluida en la CORE Collection© de la Web Of Science© a través del nuevo índice ESCI.
  - E-revistas, índice desarrollado por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) España, incluye a HYBRIS desde el año 2013. A partir del 22 de septiembre de 2015 E-Revistas pasa a formar parte del nuevo índice Iberoamericano de Investigación y Conocimiento, A.I.E., entidad que ha desarrollado una nueva plataforma denominada REDIB Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico. A partir de ahora, los datos de la revista recogidos por E-Revistas, serán recogidos por REDIB.
  - CENALTES Ediciones tiene el honor de abrir una nueva colección de libros titulada LINOTIPO1.9 Se tratará de una colección realizada en colaboración con la Biblioteca Saavedra Fajardo de pensamiento político hispánico. La colección tendrá como objeto libros de pensamiento político escritos en español durante el siglo XIX. Los ejemplares estarán disponibles en papel y además quedarán liberados en PDF. Abre la colección el título “Los pobres y los ricos o lo consumado y lo posible” de Jenaro Abasolo, original de 1872. Puede encontrarse en <http://cenaltesediciones.cl/index.php/ediciones/catalog/book/15>.
- Además se encuentra disponible ya el segundo número de la colección en <http://cenaltesediciones.cl/index.php/ediciones/catalog/book/17> titulado “La cuestión Social” del autor Sixto Cámara, original de 1849.