



**ENSAYOS DESDE LA INCERTIDUMBRE**  
**ESCRITOS SOBRE ACCIÓN Y REACCIÓN**

**GONZALO JARA TOWNSEND**



ENSAYOS DESDE LA INCERTIDUMBRE.

ESCRITOS SOBRE ACCIÓN Y REACCIÓN

EDICIÓN, DIAGRAMACIÓN Y DISEÑO DE PORTADA: RODRIGO ARROYO CASTRO

COLECCIÓN DIRIGIDA POR  
OSVALDO FERNÁNDEZ DÍAZ

COMITÉ ACADÉMICO VOCES OPUESTAS EDICIONES

ANTONIO LA PORTA (CEPG)  
FRANCISCO JOSÉ MARTÍN (UNITO)  
HERNÁN OUVIÑA (UBA).  
JAIME ORTEGA (UNAM)  
JORGE POLANCO (UACH)  
LETICIA ARANCIBIA MARTÍNEZ (PUCV)  
LUIS CORVALÁN MÁRQUEZ (UV)  
MARTÍN CORTÉS (UBA)  
PABLO GUADARRAMA (U CATÓLICA)  
PAMELA SOTO GARCÍA (UCV)  
PATRICIO GUTIÉRREZ (UV)  
RODRIGO KARMY (UCH)  
SARA BEATRIZ GUARDIA (CATEDRA MARIÁTEGUI)  
SERGIO VILLALOBOS-RUMINOTT (UDM)

# ENSAYOS DESDE LA INCERTIDUMBRE

ESCRITOS SOBRE ACCIÓN Y REACCIÓN

GONZALO JARA TOWNSEND

EDICIONES INUBICALISTAS † VOCES OPUESTAS EDICIONES



# Í N D I C E

COMENTARIO INICIAL	11
--------------------	----

## I FILOSOFÍA DE LA REACCIÓN

### UNA VIEJA Y NUEVA DERECHA: DUGIN Y FUSARO

Introducción.....	31
Alexander Dugin, una mirada al ideólogo.....	36
El sujeto del sol de medianoche.....	40
La cuarta teoría política: el mundo multipolar.....	45
Contra el atlantismo: una geopolítica para el mundo multipolar.....	53
Diego Fusaro el confucionista.....	59
El siervo nacional popular: valores de derecha, ideas de izquierda .....	63
La táctica política Gramsciana de Fusaro: el partido político y la guerra de posiciones.....	67
Fusaro y su lectura de derecha sobre Marx.....	73
El Marx de Fusaro: la lectura idealista de Gentile.....	76
A modo de conclusión.....	80

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

Introducción.....	89
El pensamiento de Guénon.....	90
El fascismo de Evola.....	93
Evola y su cultura.....	97
La crítica de Jesi a Evola.....	99
El origen de la vertiente espiritualista del neofascismo evoliano según Jesi.....	100
En que termina el fascismo sagrado.....	102
A modo de conclusión.....	106

## EL PENSAMIENTO POLÍTICO REACCIONARIO DE JAIME GUZMÁN Y SUS IMPLICACIONES EN LA CONSTITUCIÓN DE 1980

Introducción.....	111
El periodo contrarrevolucionario es base para las ideas posteriores de Guzmán.....	113
El miedo como herramienta política.....	121
El enemigo político: cristianos progresistas y marxistas leninistas.....	125
Estado subsidiario como instrumento en contra del socialismo, el cris- tianismo progresista y en pos de la libertad cristiana.....	130
El Neoliberalismo en Guzmán: su encanto con el “capitalismo” y la “demo- cracia” por medio de Novak.....	133
Schmitt y Guzmán: derecho fundamentales.....	137
La constitución de 1980: principios doctrinales del catolicismo.....	139
A modo de Conclusión.....	145

## CONTRA TODO LO PODRIDO: LA DERECHA QUE NO QUIERE CODEARSE CON GENTE DE SUS MISMOS VALORES

El IES y el autor.....	149
Pérez de Arce y la violencia.....	153
Una primera aproximación al texto.....	155
Elementos teóricos.....	156
La intención de negar a un sector de la derecha.....	160
La exaltación al líder.....	163
Ediciones Ignacio Carrera Pinto: mucho material y poca observación por parte del autor.....	165
A modo de conclusión: lo que verdaderamente es el libro.....	167

## II FRAGMENTOS DEL PRESENTE

### EL PROGRESO: ENTRE CATÁSTROFE Y UTOPIA

Introducción.....	175
La idea de progreso y sus implicaciones con la naturaleza.....	177

Enajenación y fractura metabólica: fenómenos dentro del capitalismo...	181
El progreso capitalista desemboca en la idea de la catástrofe mercantil y el ecofascismo.....	188
El camino a la utopía y su temporalidad.....	195
Una ética para la utopía: el principio de esperanza y el principio de responsabilidad.....	200
La comunidad: la utopía hacia el reencuentro entre el hombre y la naturaleza.....	203
A modo de conclusión.....	211

### **III MARX Y ROSA LUXEMBURGO: ESTADO, PROPIEDAD, MASA Y PARTIDO**

#### **MARX Y SU CRÍTICA AL ESTADO Y A LA PROPIEDAD ENTRE LOS AÑOS 1842-1844**

Introducción.....	219
La estadía de Marx en la Gaceta Renana: una primera mirada al Estado y a la propiedad.....	223
Sobre la cuestión judía: la religión.....	230
Para una crítica de la filosofía del derecho en Hegel: la liberación de la abstracción.....	236
Glosas críticas marginales al artículo: “El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano”: el Estado como esclavitud.....	242
A modo de conclusión.....	249

#### **ROSA LUXEMBURGO: MASA Y PARTIDO POLÍTICO**

Introducción.....	257
Las masas como fuerzas centrifugas y descentradas.....	260
La toma del poder prematura.....	263
La idea de colapso y la movilidad del proletariado.....	264
La lucha de clase y su espontaneidad que se manifiesta en distintas formas.....	266

Cómo se entiende el Partido.....	268
Masa y partido.....	272
Furio Jesi como lector de Rosa Luxemburgo.....	275
A modo de conclusión.....	280

#### **IV OCTAVO ENSAYO. REVUELTA Y REVOLUCIÓN**

##### **LA REVUELTA COMO FENÓMENO DE MASAS: IMAGEN, MITO Y TELEPATÍA.**

##### *INTIFADA* Y EL MITO EN FURIO JESI

Introducción.....	287
Diferencias entre revuelta y revolución.....	291
Las ideas sobre la revuelta de Jesi: el mito.....	302
El mito en <i>Intifada</i> .....	308
Comunicación telepática.....	311
A modo de conclusión.....	315

BIBLIOGRAFÍA.....	319
-------------------	-----

PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS.....	335
--------------------------------	-----

## COMENTARIO INICIAL



“La única comunidad verdadera es el mundo entero”

Diógenes

Los 8 ensayos reunidos en este libro fueron escritos en momentos en el que el mundo y el país vivían una fuerte incertidumbre. En esta región se manifestaban las repercusiones de un estallido social, mientras que en el mundo se expandía una pandemia. Estos dos fenómenos mostraron diferentes formas de manifestación del "mundo encantado" del capital. Durante esos breves instantes, que parecían eternos, se mantuvieron invariables las características "fantasmales" del modelo, pero en pequeños intervalos de tiempo lograron ser expuestas. Por otro lado, estas dos circunstancias (una social y la otra natural) permitieron que comenzaran a disolverse de manera sutil los artificios ideológicos

que pretenden hacer creer que todo está bajo control, dejándose al descubierto cómo se realizaban los conjuros de los “sacerdotes” de la muerte. Pese a esto, cuando todo se volvió mutable y el mundo parecía conocido, surgieron novedosas formas de enajenación que apuntaban a que persistieran en el tiempo los hechizos que ya se habían escrito, retornando así a los antiguos rituales en donde la “eternidad” es más importante que la creación momentánea de la vida. La breve negación del “mundo encantado”, no logró destruir las redes invisibles que recorren sus características infinitesimales, las que encierran a los sujetos, obligándolos a vivir atrapados en las repetitivas imágenes geométricas del poder, con las cuales, han convivido de forma constante, dejándose absorber nuevamente por esos artilugios metafísicos cargados de un eterno retorno.

Pareciera entonces que no hay que aceptar lo que una vez fue pensado como resuelto, sino volver a posicionar los pies en la tierra cada vez que se crea en esa condición, adentrarse reflexivamente en todo lo concreto: en el lenguaje, la historia y en toda la naturaleza en su diversidad de formas, a fin de cuentas, en la materia, poniendo de esa manera en cuestión los relatos que construyen el mundo. Los instrumentos anteriormente nombrados servirán para iniciar una reflexión crítica, permitiendo a los sujetos estar envueltos en un ligero escudo que les posibilita entender la repetición metafísica y espiritualista de un tiempo fragmentado en imágenes cadavéricas, las cuales apuntan a permanecer en sí mismas. Esta protección servirá para no creer, como lo hacen algunos malsanos, que los dioses podrán salvarlos o, por el contrario,

que los han abandonado. También posibilitaría el rechazo de la creencia en la abstracción llamada "nacionales", que por medio de ella se levantan los valores más monstruosos. Al mismo tiempo, facilita la negación de la existencia de fuerzas casi sobrehumanas que supuestamente conspiran de manera oculta para destruir la inocencia de la tradición. Este ejercicio reflexivo eliminaría el absurdo que se tiene sobre la vida, la cual a menudo es percibida como una idea ajena a la naturaleza misma. En última instancia, estos instrumentos concretos y críticos permitirían entender que las "cosas" que bailan frente a nosotros no están hechas para satisfacer nuestras necesidades, sino para satisfacerse a sí mismas. Aquellos que se dejan llevar por estas fuerzas "mágicas" olvidan que lo único factible es la duración del tiempo y la variedad de formas que en el presentan. Ellos optan por los encantos del mundo grotesco y monstruoso del puro ensimismamiento, quedando subyugados no solo por el hechizo de las mercancías, sino también por los símbolos alterados que existen sobre ellas mismas, los cuales son monadas que determinan a los hombres y mujeres en un mundo sin escapatoria visible.

Es por este motivo que es oportuno recordar que la Revuelta en Chile les devolvió por un momento la vida a muchas personas, puesto que les permitió salir del reposo simbólico de la muerte, lograr romper la monada y escapar del encierro y el descanso, pero a otras, al ser amantes de los símbolos del poder y su mundo de intercambio, no les permitió visualizar la riqueza concreta que había ahí, y se inundaron en el miedo de perderlo todo, en

especial, las tumbas que habían construido para habitar su muerte-vida: la propiedad, su herencia y orgullo. De otra manera, la pandemia fue extrañamente una herramienta para estos últimos, ya que volvió el *Thanatos* y logró posicionar a estos amantes de lo abstracto en su mundo, felices, porque se llevaría lo que no tenía sentido para ellos. En estos sujetos, se manifestaron peroratas en donde sus premisas apuntaban a ser fundamentación del discurso utópico de la globalización tecnocapitalista y neo malthusiana; “que la vida en el mundo, en toda su manifestación es insignificante frente al universo del flujo del mercado”, el cual había que mantener a toda costa. Por otro lado, en este proceso volvieron a sobresalir discursos dignos del spencerismo, como el de la “lucha por la existencia”, en donde se observó a los débiles como elementos hostiles de la naturaleza. A esto hay que sumarle el “negacionismo” propio de los grupos reaccionarios que siempre se han opuesto a la ciencia en su lectura más estrictamente humana. En la actualidad, las ideologías de una “nueva derecha” tradicionalista y populista, son las que lideraron estos materiales conspirativos, ya que pretenden oscurecer e invertir la poca realidad manifiesta, y posicionar a los seres humanos como una masa ridícula que es capaz de someterse a las ideas de los “progresistas” y sus perversiones, las cuales desean destruir las tradiciones nacionales y las “civilizaciones ligadas a la tierra”. Esta “nueva derecha”, a los cuales podríamos llamar, hijos de los *Protocolos de los sabios de Sion*, se presenta con una fuerza heroica y cuentan con líderes grotescos que representan

una idea trastocada sobre la libertad. Las teorías conspirativas que están haciendo emerger son caldo de cultivo para alimentar una masa neofascista, ya que apuntan al “miedo” a lo diferente, a lo nuevo y al rechazo de la argumentación científica. Estas teorías crean novísimas “mitologías políticas” que se transmiten “metapolíticamente” y tienen un impacto en el inconsciente de forma “espectacular”.

Anteriormente, estas derechas conspiranoicas tenía como enemigos a los judíos, masones y comunistas internacionales. Ahora los enemigos son: musulmanes dinamiteros, la ONU, Georges Soros, la academia y su degeneración posmoderna LGTBIQ+, la ciencia en su totalidad, los profesores e intelectuales con su afán de adoctrinar a los jóvenes, el materialismo en toda su expresión filosófica y, nuevamente, los comunistas internacionalistas.

Todo esto, en ciertos grupos, también provocó la ilusión de un cambio positivo. Pero la verdad, pareciera que al capitalismo le quedan suficientes años más para destruir nuestras vidas y al planeta, como también hacernos caer en infinitas contradicciones. Pero detener este movimiento repetitivo no dependerá nunca de espíritus individuales, sino que, de la sagacidad política e intelectual de las masas proletarias, pues son las que podrán dar una opción frente a la hecatombe mercantil y de esta forma crear “victorias prematuras” para apaciguar a un sistema económico que ha mostrado la capacidad de cambio frente a la crisis. Las masas son los únicos que pueden construir lo “común” en una imagen revolucionaria que postule a una democracia sin las formas del poder.

Este mundo encantado se basa en una religión ocultista y hermética propia de la burguesía, y sus creencias iluministas que han traspasado de manera ideológica a la izquierda y la derecha, en donde círculos herméticos han logrado traspasar sus materiales mitológicos técnicos por medio de símbolos que se instalan dentro del sentido común de las personas. Pues bien, el capitalismo y su forma de interacción manipula esos materiales propios de la burguesía. Por poner un ejemplo de la similitud de esta adoración del capital con el ocultismo, la sociedad que conforma este modelo no está muy lejana de la religión de *thelema* (voluntad), que esbozó el mago Alister Crowley; ella tiene como centro de su doctrina la frase “has toda tu voluntad será toda la ley” o “no hay ley más allá de has tu voluntad”, es un principio individualista que solo puede entender el elegido o iniciado. Pero esta expresión es idéntica a lo que buscan los sujetos enajenados en este modelo, ya que viven en donde lo único que importa es tratar de cumplir el “deseo”; es lo primero que se ofrece, una ambición descontrolada que, para muchos, es como una ley fundamental para llegar a la felicidad, a la cual no todos pueden acceder, dado que no han reconocido las oportunidades que se les han dado. Esta religión del “hacer lo que uno quiera por medio de su voluntad” para ser feliz, pareciera ser el principio del capitalismo, es la frase que podría ser traspolada a cualquier ocultismo propio de la tradición burguesa, donde existen elegidos, jerarquías espirituales, sangre noble y símbolos que, para algunos, son descifrables y para otros son completamente negados. El que logra encontrar la “llave” de estos puede llegar a cumplir sus ambiciones: la muerte de su enemigo,

la vida eterna, el conocimiento del porvenir, el poder darle vida a lo inerte, la comunicación con los muertos, guiar un ritual y lograr la interacción única con entidades del más allá, encontrar la ciudad mítica y oculta entre las sombras, ver la esencia de eso que no todos ven etc. El modelo capitalista es el “mundo del deseo desatado” y él nos mantiene como seres diferidos por la búsqueda de satisfacción mágica, esa es la única condición “natural” del sistema, la cual se interioriza de manera mística en los seres humanos. Al parecer esto último es lo que imposibilita vivir bien, pensar y seleccionar, ya que esto niega al “otro” como un ser igual en lo distinto, sino que lo posiciona como una “cosa” que puede compensar nuestras necesidades, convertirlo en un medio para la iluminación. El problema es que el ser humano alienado jamás podrá sentirse satisfecho con todos sus caprichos, muchas veces termina destruyéndose internamente, propiciando el suicidio como una alternativa frente a la negación de los resultados satisfactorios. Cuando uno les pide a los espíritus del más allá que cumpla el deseo, sea cual sea, no hay que dudar que, luego ese deseo se volcará de forma negativa contra uno mismo, de la misma manera funciona en el modelo capitalista de producción.

Los encantos de este mundo que, naturalmente guarda pura irracionalidad mítico-técnica, solo se pueden combatir si aceptamos que no habrá un mañana, ni que hay un pasado eterno, un mundo perenne. También, es necesario darse cuenta de que la idea no es ser “feliz”, y que esto signifique el cumplimiento de todos tus sueños, sino que exista “justicia” y “libertad”, y con ella, la alegría, la tristeza, el dolor y la sanación. Al fin y al cabo, que se presente todo lo que

corresponde a una verdadera vida, ya que la felicidad es algo tan contingente como cualquier otro sentimiento.

Es por esto último que se debe dejar de lado el exitismo y la ilusión de un mundo perfecto, ya que este no tiene muchas posibilidades a futuro y nada está indicando que será mejor o más fácil subsistir más adelante, ningún dato nos revela que el porvenir será una vida en plenitud. Es por este motivo, que se debe entender las problemáticas del sistema, sin miedo a un futuro difícil. Ya que, si no se logra eliminar la fuerza metafísica que sustenta el capital, probablemente lo que venga después del capitalismo sea mucho peor que él mismo. El modelo bárbarico en el que se vive, hay que tratar de dejarlo atrás y comenzar a darle sentido a una comunidad de iguales, que logre vivir dentro de las infinitas diferencias, las cuales, persisten en lo poco que queda de naturaleza. El individualismo liberal todavía no ha fracasado, es por este motivo que se debe reestructurar el mundo, partiendo de su contrario: el comunismo sin estadolatría alguna.

Pero, pese a esta última expectativa comunitaria, es menester aceptar nuevamente que el capitalismo tiene el poder de reestructurarse y de recordarnos que ninguno de los sujetos existentes en el planeta está fuera de él. Todo esto ocurre porque la esencia del mundo de las mercancías permite la transformación y acomodación. Los sujetos en todo este movimiento se desenvuelven a través de acciones mayoritariamente irreflexivas. Los propietarios y distribuidores “actúan” rápido, en el momento, pero “no piensan lo que hacen”. Tal como sostiene Marx, ellos actúan como Fausto, creyendo que “al principio fue la acción” y no la reflexión. Por esta razón, se lanzan rápidamente

al “tren del progreso” junto con el de las oportunidades, sin realizar cálculos previos. Ese es el instinto natural del propietario en el mundo de las mercancías: avanzar sobre lo que se manifiesta, abarcar el fenómeno sin cuestionamientos y así propiciar una nueva conquista.

Por lo tanto, no conviene caer nuevamente en la imagen simbólica de una revolución venidera "a priori", la cual ha demostrado ser, en todas sus manifestaciones, pura y llanamente, una repetición. En cambio, es importante considerar una idea concreta sobre la destrucción de las bases de la sociedad, replantear completamente el mundo y nuestra existencia, colocarla en un molde informe que no responda a categorías geométricas, permitiéndole vivir en su potencia infinita y superar lo que no es, alcanzando un "pasado mañana". Todo esto en una mezcla y mutación constante.

El mundo debe enfrentarse a la idea de un conflicto que permita la destrucción de todo lo que parece eterno y trascendente. Solo al pensar de esta manera, se abriría la posibilidad de darle sentido a la existencia. De esta forma, podríamos dar paso a una revolución que no esté sujeta a caprichos delirantes y a absurdos futurismos.

Dentro de la vorágine, pero en pequeños momentos, es posible observar cómo se desatan las ideologías y, la vez, se quiebran, permitiendo ver con lucidez, en un micro momento, el verdadero fundamento de la realidad. Si esto último ocurriera de manera más constante, el conflicto se volvería más agudo, ya que lo aberrante no tendría su traje de seda, sino que lo veríamos en su desnudez, mostrando algunas de sus imperfecciones y debilidades. En estos momentos, el heroísmo no es importante, ya que este lo único

que hace es crear mitos descompuestos, propios de la burguesía, ayudando a tapar nuevamente las imperfecciones de la realidad.

Se debe tener en cuenta que no existe realmente una “batalla final”, eso lo inventó la tecnificación mítica posterior a la 1° Guerra Mundial. Estas luchas que apuntan a un destino ultimo deben ser cambiada por una que apunte a una real presencia en el mundo y debe dirigirse a la mantención de la vida. El problema es tratar de salir del movimiento mítico-burgués, para optar por la sobrevivencia humana dentro de lo comun. No quedarse en el “eterno retorno” de la reactualización y menos en un “de una vez y para siempre”, todo tiene una relacion con el recuerdo infinito de un drama existencial, nos dejamos llevar por la “memoria” que muchas veces nos engaña con su carga mística. Como dice Furio Jesi, es tratar de salir de los mitos escatológicos y seudomitos, como, por ejemplo, el de la “edad de oro”. Por lo tanto, podemos preguntarnos ¿será mejor estar en el “presente” o pensar en un “futuro próximo”? Lo único que queda claro es que se debe tener en cuenta que todo movimiento reaccionario funciona reactualizando el pasado en el presente, mientras que la revolucion toma el presente como trampolín hacia el futuro. Lo ideal sería tomar el presente para construir un futuro que no sea más que la disolución del mundo, es decir, detener el tiempo y si es posible cambiarlo por completo. En este contexto de continua descomposición, es importante reconsiderar el concepto de “tiempo” como una cuestión que demanda reflexión, con el fin de obtener una visión cercana sobre el mundo que los hombres y mujeres esperan que se manifieste.

Después de todo lo mencionado anteriormente, se debe volver a observar y actuar sin la intención de arriesgar la vida de manera absurda. El propósito debe ser extenderla, y no vale la pena el deseo de sobresalir después de dejar la existencia, ya que la trascendencia “heroica” es un culto burgués. Se tiene que reformular las formas de acción, de lo contrario, reproduciremos el enfoque de la clase dominante de ver las “glorias” y los “fracasos” del pasado como una alternativa que persiste hasta hoy. Esto último condena a la creencia en una memoria colectiva ideologizada por el pasado. Se debe tratar de superar el obstáculo de la convicción “arquetípica” y crear un ambiente de verdadera colectividad en el que no existan las monstruosidades del pasado ni los mitos técnicos de futuro, sino una pluralidad de formas que puedan interactuar sin la necesidad de símbolos que apunten al poder de unos sobre otros.

\*\*\*

Estos ocho ensayos sobre acción y reacción que conforman este libro abordan temas distintos, pero guardan un ánimo común: el intento de hacer una crítica, por medio de la filosofía, a ciertos fenómenos que se manifiestan dentro de la política, no desde un punto de vista ortodoxo sino herético.

El presente texto ha sido dividido en cuatro partes. En la primera, titulada *Filosofía de la reacción*, se encuentran cuatro ensayos que

abarcan el pensamiento de derecha, y ciertas formas de articulación teórica del mismo. En el primer ensayo, titulado *Una nueva y vieja derecha: Dugin y Fusaro*, se intenta describir cómo ciertos grupos de derecha tradicionalista, conocidos como rojopardistas o nacionalbolcheviques, crean una confusión ideológica al reposicionar los “escombros” de teorías que ellos encuentran desechadas, tales como el leninismo, fascismo, tradicionalismo, etc., todo esto para la aceptación “metapolítica” de sus ideas. La finalidad es mostrar el peligro que estas teorías representan para las ideas comunistas en el continente americano, ya que son utilizadas para poder entrar en las masas populares. Estos grupos postulan valores propios de la derecha, pero incorporan ideas de izquierda. Fomentan el idealismo y tratan de sepultar toda clase de materialismo.

En el segundo ensayo, titulado *Julius Evola y su neofascismo sagrado: Una lectura desde Furio Jesi*, se abordará el “fascismo sacro” o “sagrado”, el cual perdura en la actualidad gracias a su ocultismo, magnetismo y hermetismo. Jesi se percata que el lenguaje oriental predomina en el primero, preparando a los elegidos en el acto de una violencia significativa frente al mundo moderno. Todo esto, entendiendo que las derechas contemporáneas en su cabalidad están guiadas por el espiritualismo de los fascistas sacros.

El tercer ensayo lleva por título *El pensamiento político reaccionario de Jaime Guzmán y sus implicaciones en la constitución de 1980*. En este ensayo se analiza el triunfo de las ideas contrarrevolucionarias y la imposición de la Constitución redactada por Jaime Guzmán, en la cual se puede notar el centro doctrinal del fundador de la UDI. Esta

Carta magna tiene implicaciones filosóficas significativas en cuanto a la interpretación de lo que es una “persona”, la “comunidad” y el “bien común”.

Cabe destacar que la propuesta constitucional presentada por la Convención el año 2022 fracasó, debido al predominio del sentido común de la derecha neoliberal, su individualismo y su negación de algo distinto a la cultura del consumo. A partir de ese momento hasta ahora, prevalecerá claramente la mentalidad del: “sálvese quien pueda”. En resumen, debemos asumir que los principios doctrinales materiales y simbólicos de la Constitución de Guzmán se mantendrán, y que el espíritu de la Carta Magna de la dictadura cívico-militar será considerado, para algunos pocos, como verdadero documento de “barbarie”.

Por lo tanto, es importante visitar teóricamente estos principios reaccionarios por los cuales somos gobernados. Nunca será suficiente, especialmente ahora que se está redactando una constitución que será mucho más violenta a nivel simbólico y estructural que la de 1980. En estos momentos nos encontramos al borde de la perpetuación del modelo, gracias a un grupo de expertos financiados por distintos grupos de poder nacionales e internacionales, los que consolidaran el sentido común impuesto por la dictadura. Este proceso es liderado por la extrema derecha, la cual es manejada por psicópatas *Opus-Dei*, pinochetistas, social cristianos, nacionalistas y ordoliberales.

El cuarto ensayo lleva por título *Contra todo lo podrido: la derecha que no quiere codearse con gente de sus mismos valores.*

En este escrito es un comentario sobre el libro *Contra todo lo podrido* (2022), en donde nos posicionamos en la crítica a una derecha social cristiana que pretende ser racional, pero lo que verdaderamente se logra percibir en ella es un análisis espiritualista de la realidad chilena, similar como los hacen los nacionales bolcheviques del MSP.

En estos 4 ensayos, comulgamos con Furio Jesi cuando afirma que la derecha es “la cultura dentro de la cual el pasado es una suerte de papilla homogenizada que se puede modelar y mantener en forma de la manera más útil” y aceptamos, con el mismo autor, que la mayoría de nuestro “patrimonio” cultural es parte de una cultura burguesa, razón por la cual, es necesario analizarlo, teniendo en cuenta que podemos repetirla de manera constante.

En la segunda sección, titulada *Fragmentos del presente*, se puede encontrar un texto titulado *El progreso: entre catástrofe y utopía*. En este texto se plantea que el desarrollo capitalista niega la naturaleza en general. El ensayo aborda temas como la idea de “progreso”, la “catástrofe”, no desde una perspectiva estetizante, sino a partir de una situación concreta. Además, se discute la idea de “utopía” como posibilidad creadora de mundos.

En la tercera sección, titulada *Marx y Rosa Luxemburgo: Estado, propiedad, masa y partido*. El primer ensayo se titula *Marx y su crítica al Estado y a la propiedad entre los años 1842-1844*. El objetivo de este escrito es mostrar como el filósofo de Tréveris desarrolla su concepto de “Estado” y “propiedad” entre el periodo de 1842 y 1844. Con

esta discusión se pretende colaborar en la comprensión de estos dos conceptos que se vuelven tan discutibles en este siglo XXI, ya que después de la caída de los socialismos reales, es necesario ponerlos en cuestión constante. Esto se debe a que ningún país llamado socialista o comunista se ha atrevido a poner en cuestión de manera concreta ni al Estado ni a la propiedad privada. Solo se ha planteado al primero como motor de la sociedad civil (estadolatría), manteniendo la falsa idea de que este último acrecienta la propiedad comunal.

Por último, en esta tercera sección se encontrará un ensayo titulado *Rosa Luxemburgo: masa y partido político*, que busca mostrar dos puntos principales en su filosofía: la idea de "masa" y "partido". Se dejará en claro que a través de su método existe una negación del apriorismo revolucionario.

En la Cuarta sección, titulada *Revuelta y revolución*, se encuentra un texto titulado *Revuelta como fenómeno de masas: imagen, mito y telepatía. 'Intifada' y el mito en Furio Jesi*, se profundiza en el texto "Intifada" (2021) escrito por Rodrigo Karmy Bolton, que aborda el fenómeno de las revueltas. Se examina cómo este texto puede contribuir a la comprensión de estos fenómenos en momentos de ebullición social. Se hace hincapié en las reflexiones de Furio Jesi, ya que su obra "Spartakus" es fundamental para la comprender el papel del tiempo en la revuelta.

En todos estos ensayos se muestran distintos intereses, pero se unifican en el espíritu en el cual fueron escritos. No se niegan entre sí, sino que, parafraseando a Mariátegui en el prólogo de sus *Siete ensayos...*, son elementos "vivos" dispuestos al cambio y su

extensión. Los ensayos están escritos pensando en la multiplicidad, en una línea fragmentada, que se puede ver completa e indivisible, en sus múltiples formas manifestadas. Todo lo anterior aceptando que nada está fuera de la vida, todo se desarrolla en ella y se mantiene como un fluir en donde la felicidad, la tristeza y la muerte se extienden como tendencias partícipes de la misma. De esta manera se presentan las reflexiones intelectuales, como un todo inseparable, que solo muestra la maduración de una idea. Todo está presente en una actividad, nada está determinado por los astros, ni por un demiurgo. Lo esencial de estos ensayos es que no muestran una cadena hacia el porvenir, sino una apertura filosófica para el presente en el antagonismo. La voluntad manifestada en ellos es también la del intento de no cristalizar nada, sino dejar fluir las ideas, dejarlas en la superficie y comprender que son solo parte de una tendencia que se sobrepone a otra tendencia. También es importante aclarar que las ideas marxistas recorren estos ensayos de manera evidente, pero no se trata de un marxismo cerrado, sino de uno abierto que pretende dirigirse a la vida en toda su complejidad, para de esta manera crear infinitas fracturas en la misma.

## I.- FILOSOFÍA DE LA REACCIÓN

“la cultura dentro la cual el pasado es una suerte de papilla homogenizada que se puede modelar de la manera más útil.”

Furio Jesi, *La cultura di destra.*



## UNA VIEJA Y NUEVA DERECHA: DUGIN Y FUSARO

“Su propósito, por lo tanto —y él es el primero en admitirlo— es imponer el imperialismo nacionalista *por métodos tomados del marxismo y de su técnica de organización de masas*. Que el éxito coronara a esta organización de masas es un hecho imputable a las masas y no a Hitler. Lo que le ha permitido a su propaganda ganarse a las masas ha sido la estructura autoritaria, antiliberal y angustiada de los hombres.”

Wilhelm Reich, *Psicología de masas del fascismo*.

“A nivel filosófico, sigue siendo central el rechazo de cualquier concepto universal a favor de una política identitaria, basada en la coincidencia entre la identidad individual, la identidad nacional y la identidad cultural. Además de la exaltación de la violencia y de valores irracionales como la juventud, a nivel ideológico asume una dimensión central la geopolítica y una orientación pro-rusa. En resumen, se podría definir el nacionalbolchevismo como una tendencia radical que combina, de vez en cuando y de diversas formas, un chovinismo nacional exagerado y una retórica basada en la lucha de clases.”

David Bernardini, *Nazionalbolscevismo. Picola storia del Rossobrunismo in Europa*.



## INTRODUCCIÓN

El siguiente trabajo se propone analizar algunos puntos importantes de los filósofos Alexander Dugin (1962) y de su análogo italiano Diego Fusaro (1983). Estos autores, situados en el marco de “la nueva derecha”, se destacan por la repercusión generada en peculiares grupos políticos relativamente organizados en el continente latinoamericano. Este fenómeno ha sido posible por la capacidad editorial de estos autores, especialmente en el caso de Fusaro, quien ha sido publicado por distintas editoriales importantes para cierto público de izquierda, como por ejemplo Siglo XXI, y también, otras autorizadas en un ámbito académico, como Trotta. En lo que respecta a Dugin, su trabajo ha sido divulgado exclusivamente por editoriales de la extrema derecha europea como también latino-

mericana, además de otras de ambigüedad significativa, las cuales han comenzado a cimentar un camino por el mundo editorial a través de sus activistas y, de esta manera, han logrado llamar la atención dentro del contexto político contemporáneo.

Dentro de las repercusiones que estos dos intelectuales han generado, la más significativa ha sido la confusión dentro de pequeños grupos de la izquierda y en jóvenes curiosos que buscan posicionarse en contra de la normalidad capitalista. Esto ha sido posible por el uso de un lenguaje propio del socialismo, pero que esconde ribetes completamente conservadores. Las teorías de estos dos autores se muestran como contraculturales y sumamente críticas al sujeto posmoderno, por lo tanto, representan un atractivo para ciertos individuos, que viven en la negación constante de lo nuevo.

¿Cómo se constituye una derecha con estas características? ¿Qué clase de nueva reacción es la que quieren impartir? Para responder a esto, es importante considerar que el fenómeno no es nuevo, tiene una data que se remonta a inicios del siglo XX, con los llamados nacional bolcheviques<sup>1</sup>. Además, se debe comprender

---

1.- Según el historiador italiano Esteban Forti, existieron tres momentos de esta tendencia llamada “rojipardista”, en la cual enmarca a los Nacionales bolcheviques. Esta tendencia aparece y desaparece desde inicios de siglo XX. La primera oportunidad en que se manifestó fue en 1919, donde se podía relacionar con la corriente nacionalista de KPD alemán. La segunda ola aparece en el año 1968 en donde se identifican con las ideas del francés Alain De Benoist y las tendencias del “nazi-maoísmo”. El tercer momento es al que apunta en este trabajo, Foerti describe algunos nombres que pueden servir para la investigación: “es el del final de la Guerra Fría, cuando se juntaron las nuevas formulaciones hijas de los años 70 –el grupo de la revista *Orion* de Claudio Mutti y Maurizio Murelli, Nouvelle Résistance de Christian Bouchet, el Movimiento Social Republicano de Juan Antonio Llopart, etc.– con el euriasianismo de Dugin. El mundo postsoviético se convirtió en

que existe una evolución de este movimiento reaccionario que está intentando una táctica política para poder entrar por medio de los discursos de izquierda en las masas populares y, en consecuencia, promover valores tradicionalistas en las mismas a través de ideas anticapitalistas. Esta “nueva derecha” se puede igualar en algunos de sus postulados con los primeros fascistas italianos y, por otro lado, con el Nacionalsocialismo antes de que Hitler llegara al poder, también el tradicionalismo franquista y el populismo peronista.

En los inicios del siglo XXI, las ideas de Dugin y Fusaro han sido tomadas por diversos sectores a lo largo del continente latinoamericano. En Argentina han sido amparadas por la corriente peronista del filósofo reaccionario e hispanista Alberto Buela<sup>2</sup>.

---

el verdadero laboratorio que los nacionalistas revolucionarios occidentales miraban con interés: en 1993 se fundó en Rusia el Partido Nacional-Bolchevique (pnb), liderado por Eduard Limónov acompañado hasta 1998 por el mismo Dugin” El PNB adobada de fraseología aparentemente marxista-leninista. Su propuesta se fundaba en tres ideas: un Estado fuerte y militar, la matización del pueblo ruso y el resentimiento contra Occidente y los judíos. Todo bajo la interpretación geopolítica e histórica del eurasiatismo que, más que una tercera vía entre capitalismo y comunismo es en la acertada definición de Marlene Laurelle, la versión rusa de la extrema derecha europea. Y es justamente durante esta coyuntura cuando se acuña el concepto de rojipardismo: Por un lado, en 1992 Boris Yeltsin tacha de rojipardo al Frente de Salvación Nacional impulsado por el comunista Guennadi Ziugánov, al cual se sumó también el PNB de Limónov. Por otro lado, en julio de 1993, se publica en Francia un llamamiento de diferentes intelectuales de izquierda en contra de la tentación nacional-comunista y el peligro de una deriva rojiparda. Se hacía referencia especialmente al escándalo que se montó por la invitación que el Instituto de Estudios Marxistas, vinculado al Partido Comunista Francés (pcf), había hecho a De Benoist para participar en algunas conferencias”. (Forti, 2020)

2.- Alberto Buela es un filósofo peronista, acérrimo hispanista y tradicionalista católico. Sus últimos libros se enmarcan en la línea de Dugin: *Ensayo de disenso. Sobre metapolítica* (2000) y *Sobre el Ser y el obrar* (2019). Este último, lanzado por la editorial EAS, la cual tiene un corte editorial nazi-fascista y el primero, publicado durante el 2021 por Editorial

En Perú, se instalaron en la filosofía sumamente mediocre del Crisolismo<sup>3</sup> y en Chile, en el Movimiento Social Patriota<sup>4</sup>, que es un representante de los valores ya clásicos de la extrema derecha nacionalista chilena.

Hay que aclarar, a grandes rasgos, que la manera de construcción geopolítica de esta derecha tiene relación con la reformulación de distintos *nomos* que se encuentran en oposición a las fuerzas

---

Ignacio Carrera Pinto. Estas dos editoriales también publican a Diego Fusaro y Alain de Benoist, dejando en claro su tendencia. Buela escribe un libro titulado *Hispanoamérica contra occidente* (1996) en donde se muestra como un hispanista reaccionario y trascendentalista: "Lo que bajo ningún aspecto se nos puede designar es como "latinoamérica o indoamericanos" dos vocablos stricto sensu ideológicos y no filosóficos. Gravísimo error por falta de información, cometido, entre otros, por un filósofo de la talla de Spich Lange en su obra "Latinoamérica: ¿Madurez o decadencia?", o por un pensador nacional como Manuel Ugarte en La Nación Latinoamericana. Sucintamente el término latinoamericano es una creación de la intelligentsia colonial francesa (Napoleón III, y Chevalier su ministro) para "curarse en salud", esto es, busca que Francia como "país latino" tenga vigencia y pretensiones en un territorio y una ecúmene cultural que le es extraña. Si el espúreo es el origen del término, desnaturalizante es su contenido, pues el concepto de latino tiene un techo que es la *humanitas*. En tanto que el rasgo típico de lo hispano es la apertura a la transcendencia. De ahí, que nosotros sostengamos a rajatabla que lo hispano no se puede concebir sin lo católico, aún cuando éste no se limite a lo hispánico como pretenden las tesis confesionales de definición de lo hispano" (Buela 1996).

3.- El Crisolismo es un intento de posicionar una lectura tradicionalista y completamente desbordada, la cual es formulada por Israel Lira, quien trata de plantear un "peruanismo identitario y unificador" (Lira, 2017). El autor de esta mezcolanza de ideas trata de unir su movimiento menor a la Cuarta Teoría Política de Alexander Dugin, para convertirse en un satélite de la ideología tradicionalista del ruso en el Perú.

4.- El Movimiento Social Patriota es un grupo de choque, no tiene intelectuales importantes, no concibe propuestas filosóficas y políticas consistentes. Su objetivo es ser una "Entidad política que tiene como objetivo una comunidad nacional orgánica y socialmente justa, además de económica y políticamente libre y soberana" (<https://socialpatriotas.cl/>). Apunta a los postulados de Alain Benoist que hablan de "ni derecha ni izquierda" y que posicionan al tradicionalismo como fundamento teórico.

de unificación internacional, las cuales están visualizadas en un anticristo, el *anomos*, que se posiciona en contra de las leyes de la tradición. Este último es representado por el socialismo, los comunistas y el liberalismo globalista que tiene como intento hegemonizar el mundo, imponiendo derechos y pseudo libertades en los individuos, las cuales van en beneficio de individualidades monopolistas. La idea de estos intelectuales de derecha es crear un *Katékhon*, es decir, una institución que defienda a las tradiciones, que conserve el hábito de lo popular y, a la vez, su soberanía, la que, según ellos, es donde se guarda el espíritu de los pueblos y su existencia más profunda.

De este modo, la visión de mundo para esta derecha no apunta a la sociedad, sino que a la comunidad. La primera es un órgano abstracto, en donde se disuelven las tradiciones heroicas, como la moral guerrera que exalta las virtudes humanas que se pierden en la neutralidad de la técnica. La segunda es orgánica, en ella hay una disciplina ancestral que rescataría la cultura primaria, la más pura, posicionándose en contra de la tecnificación de la sociedad capitalista. En la sociedad, el hombre vive en la fantasía y, por el contrario, en la comunidad, el ser humano vive de los peligros de la vida y el mundo salvaje<sup>5</sup>. Es la admiración de un ser que busca

---

5.- Oswald Spengler escribía lo siguiente para referirse a ese mundo salvaje: “La empresa dirigida por el lenguaje hasta ahora vinculado a una fuerte pérdida de libertad, *a la antigua libertad de las fieras*, tanto para el jefe como para los subordinados. Todo se transforma mentalmente, espiritualmente, en miembros en cuerpos y en miembros de una gran unidad. A eso lo llamamos organización.” (Andreassi, 2011: 41). Las jerarquías primarias de un orden comunitario son la imagen de un mundo salvaje. Jünger plantea

volver a las tradiciones guiado por un “odio al espíritu de la época”, el cual es completamente burgués. El sujeto que plantea Dugin y Fusaro, ama la tragedia de la vida, es un espíritu que no soporta la existencia dulce y estable, concibe la beligerancia como proyecto existencial y pretende lograr la separación de la sociedad globalista, o sea, separar el “Ser” del concepto de “Humanidad” y con ello, aceptar las distintas formas de mundo. La finalidad es la creación del conflicto tanto interno como externo, ya que los reaccionarios no buscan la paz, sino la elevación mítica y moral en la guerra.

#### ALEXANDER DUGIN, UNA MIRADA AL IDEÓLOGO

Actualmente, Dugin es el referente de una nueva derecha metafísica tradicionalista<sup>6</sup> y conservadora, tiene una gran cantidad de

---

esa forma de vida de fieras en su novela *Eumeswil*, a través de la imagen del “Anarca” como forma de lamento por esa vida natural construida por jerarquías de fuerza que se encuentran fuera de la “sociedad” y que vuelven a la comunidad, donde se manifiesta el odio a la “paz perpetua” y a los tratos no establecidos por el honor y la tradición. Escribe Jünger: “desde el momento en que todo debía versarse en un contrato, que no se funda en la confianza y el honor, ya no existían ni la fidelidad ni la fe. La disciplina había desaparecido del mundo. La catástrofe la había sustituido” (Ontiveros, 2020: 43) 6.- En Chile Dugin es conocido desde los años 90 por medio de la revista *La ciudad cesares*. En el número 19 de este medio filofascista, se publica una entrevista con el ruso titulada: *La verdad de Rusia Alexandr Dughin, un “tradicionalista metafísico” en la URSS de Gorbachov*. Lo más interesante en esta entrevista es la definición que da Dugin sobre su tradicionalismo metafísico, ya que por medio demuestra su carácter ajeno al materialismo: “Nosotros somos más bien tradicionalistas metafísicos. Pero estimamos que es necesario aplicar los eternos principios de la Tradición a la situación actual, y ello es una manera diferente de la imaginada por el escenario conservador de los tres últimos

publicaciones y videos en las redes sociales, como también un gran *merchandising* sobre su imagen, vendiéndose al público como un gran cultivador de la geopolítica rusa, un conocedor de la Relaciones Internacionales y como supuesto consejero del presidente Putin. Sin embargo, el hecho que lo lanzó a ser un intelectual público es que fue un antiguo compañero del fallecido escritor ruso Eduard Limonov (1943-2020), con quien fundó el Partido Nacional Bolchevique ruso de los años noventa. Este movimiento apuntaba más hacia la idea de ser rupturistas a un nivel estético, que convertirse en un partido clásico de características revolucionarias. Luego, en el año 2001, Dugin funda el Movimiento Euroasiático, el cual se intenta unir ideológicamente a los socialismos del siglo XXI<sup>7</sup>, a los cristianos ortodoxos y a los fundamentalistas de medio oriente<sup>8</sup>

---

siglo” (Dugin, 1991: 5). Es decir, en este momento no desarrolla una idea conservadora, sino que sigue a Evola con la idea del tradicionalista como un revolucionario, pretende ya la unión entre ortodoxos-bizantinos e islámicos. Estas posiciones tradicionales estarán en contra de los materialismos modernos, que para Dugin, no son revolucionarios.

7.- Esta derecha ve en Hugo Chávez un representante y seguidor de la geopolítica multipolar. Esto por el hecho de aliarse con países como Libia, Rusia e Irán, los cuales, están en oposición a la hegemonía liberal. Las afirmaciones de Chaves les parecen consecuentes, ya que ven en ellas un fuerza nacional-popular que une lo civil con lo militar. Esto último lo podemos ver en palabras de Chávez: “Fuimos creando una fuerza trasformadora, una fuerza cívico-militar [...] así fue cuajando un movimiento ya no militar, un movimiento popular, que tomo un camino a través de una revolución política, democrática y pacífica. El combustible de este proceso es el pueblo, pero la fuerza motriz son las fuerzas armadas. Podemos decir que es como la formula del agua: si el pueblo es el oxígeno, las fuerzas armadas son el hidrógeno” (Chávez, 2002: 27)

8.- Esta deriva islámica de los jóvenes nacional socialistas no es extraña, para ellos tiene una tradición desde la época del Tercer *Reich*. Según Francisco Martínez Hoyo se puede explicar históricamente de la siguiente manera: “Como el Tercer Reich era antijudío, en Palestina despertó ciertas simpatías, El gran Muffin de Jerusalén, Hadj Amin al

con el fin de crear un bloque antiliberal y antiglobalista que luche por el mundo multipolar. Para tener una visión general de este personaje se hará referencia a un fragmento de la novela *Limonov* (2011) de Emmanuel Carrère. El novelista francés, describe a este teórico fascista del siguiente modo:

De una manera general, Dugin parece saberlo todo. Es filósofo, autor de media docena de libros, a pesar de que sólo tiene treinta y cinco años, y es un auténtico placer conversar con él [...] Dugin, sin complejos, se declara fascista, pero es un fascista como Eduard nunca ha conocido [...] existe una tercera categoría, una variedad de fascistas de los que yo, en mi juventud, conocí a algunos ejemplares: los fascistas intelectuales, chicos por lo general febriles, macilentos, a disgusto en su pellejo, sumamente cultivados, que frecuentan con sus grandes carteras pe-

---

Hausayni, visito Alemania y se reunió con Hitler. El Führer lo distinguió con el título de *ario honorífico*. En su opinión, principios como el valor de combate, la idea de orden y hegemonía de jefe permitían hablar de una similitud entre el islam y el nazismo. Ma tarde Husayni contribuyó a que voluntarios musulmanes se incorporaran a las filas de las *Waffen-SS*. También propuso un Estado árabe fascista que hubiera comprendido Palestina, Cisjordania, Siria e Irak [...] Mussolini, por su parte, intento manipular el islam para sus intereses. En 1937 se presentó como defensor de este durante una visita a Libia. A su juicio, las creencias musulmanas y el fascismo resultaban perfectamente compatibles” (Martínez, 2020: 180). “Las nuevas derechas” de tercera posición mantienen esta afinidad con la religión musulmana, especialmente con las posturas más radicales y tradicionalista del islam. Uno de sus referentes más estables es el proceso que ocurrido en Irán durante el siglo XX. Desde la Revolución Iraní y la formación de la República Islámica de Irán, para ellos se crea un polo de oposición contra el mundo unipolar y su modelo “occidentalizante” de sociedad. Este país estaría creando una política con fundamentos espirituales, metafísicos y tradicionalistas. Para ellos la cultura musulmana es un baluarte de la identidad (Robertson, 1994).

queñas librerías esotéricas y desarrollan teorías nebulosas sobre los templarios, Eurasia o los rosacruces. A menudo acaban convirtiéndose al islamismo. Dugin pertenece a esta variedad, sólo que no es un muchacho enclenque y a disgusto consigo mismo, sino un ogro. Grande, barbudo, con el pelo largo, camina como un bailarín, con pasitos livianos, y tiene una curiosa manera de mantenerse en pie con una pierna mientras levanta la otra hacia atrás. Habla quince lenguas, lo ha leído todo, bebe a palo seco, se ríe abiertamente, es una montaña de ciencia y de encanto [...] Dugin, se vuelve todavía más confuso, pero un poco menos sumario. Lo adorna con referencias. Lejos de oponer el fascismo y el comunismo, Dugin los venera por igual. Acoge en el revoltijo de su panteón a Lenin, a Mussolini, a Hitler, a Leni Riefenstahl, a Maiakovski, a Julius Evola, a Jung, a Mishima, a Groddeck, a Jünger, al maestro Eckhart, a Andreas Baader, a Wagner, a Lao-Tsé, a Che Guevara, a Sri Aurobindo, a Rosa Luxemburgo, a Georges Dumézil y a Guy Debord (2013: 258-260).

Tras este fragmento, queda claro que el carisma de Dugin es complejo, sus influencias giran en torno a la izquierda revolucionaria y la extrema derecha más reaccionaria. De esta manera, Dugin vuelve su personalidad intelectual mucho más oscura, pero hay que remarcar que en ella resalta más el fascismo, el nazismo esotérico y sus valores ocultistas, los cuales esconde por medio de una filosofía de vanguardia, con un ferviente discurso anticapitalista. Toda esta amalgama de ideas lo llevaron a la formulación de una “Cuarta Teoría

Política” que es sumamente heterodoxa en lo teórico, herética, pero completamente conservadora. Si se lee con el cuidado que amerita, se logran observar una cantidad de contradicciones que, al parecer, al autor no le interesa que se manifiesten, ya que esto es base de su antirracionalismo. Las ideas de Dugin están en oposición a toda gran construcción política que se haya dado en occidente, con ellas intenta aglutinar sus experiencias teóricas con el fin de crear una síntesis sumamente débil, pero extrañamente magnética, dada su connotación hermética e iniciática que consta del reconocimiento de un sujeto tradicional y soberano que comenzará a concretar la salida del mundo liberal, para entrar al mundo sagrado y mítico de las tradiciones.

## **EL SUJETO DEL SOL DE MEDIANOCHÉ**

Sobre las características del sujeto que manifiesta Dugin en sus textos, se puede decir que aquel es un iniciado en el tradicionalismo reaccionario, debe alimentarse de ideas míticas prefiguradas, no se debe parecer en nada a un hombre ilustrado de la modernidad y, como misión, debe reconstruir al individuo que se encuentra “deconstruido” por la posmodernidad. El filósofo pone como imagen mítica de este sujeto al “sol de medianoche”, un fenómeno natural imposible, un ideal ilógico y fuera del campo racional que, en palabras de Dugin es: “un milagro”. A fin de cuentas, su manifestación es mágica, está fuera del campo de la razón, cumple todas las formas

del mito<sup>9</sup>. Este sol se revela con el fin de iluminar y así poder ver en las tinieblas y en la oscuridad de lo moderno. Este momento anti-rracional es el imperio del “sujeto radical” que logra “sobrevivir a la muerte” (2019: 10) gracias a sus ansias heroicas frente a la catástrofe. En definición de Dugin:

El sujeto radical es muy distinto al sujeto ordinario que se muestra incapaz de sobrevivir al crepúsculo. El sujeto radical es inmortal, atraviesa la muerte y constituye la raíz del sujeto normal- es un sol negro que está situado en el abismo más profundo e interior es un sujeto *apofatico* (*termino que indica el no-ahora-manifestado*) situado al interior del sujeto positivo, de aquí se constituye la raíz inmortal, invisible e indestructible. (2019: 11)

Lo anterior sugiere que este sujeto mítico, e iniciado en el peligro, apunta a la “vida eterna” y, a la vez, se opone a los sujetos

---

9.- Esta idea mítica de un sol de medianoche o de un sol negro, es clásica en el pensamiento ocultista del nacional- socialismo. Podemos tomar como ejemplo dentro del territorio chileno, a Miguel Serrano. Este escritor formula una construcción de su pensamiento mítico nazi durante toda su obra y habla de este fenómeno sobrenatural de manera constante “juanto al Sol negro del pasado, en las glorias de esa noche, en las calles de una ciudad que ya no existe [...] (Serrano 2014: 23). En su libro *Adolf Hitler el ultimo avatar* (1986) donde habla de la leyenda de la crucifixión de *Wotan* en un árbol de características mágicas. Según Serrano, *Wotan* (o también llamado Odín) sería el primer trovador conocedor de las reglas secretas de las runas, luego pasaría a ser también Jason, quien descubrió el vellocino de oro en las ramas de un árbol que, al parecer, es el mismo en que estuvo crucificado *Wotan*, este fenómeno de descubrimiento místico se da según serrano bajo el sol negro de medianoche (Serrano, 2014). Este fenómeno imposible, es un “común denominador” mítico en todo el ocultismo nazi.

manifestados en otras teorías políticas, ya que son superficiales, porque son seres incompletos y no buscan iniciarse en lo eterno, viven en lo mutable. Este sujeto es un “no-ahora-manifestado” (2019), esto quiere decir que es y no es a la vez, o sea, rompe con el principio de contradicción, porque él es la contradicción misma. Trasciende, como el arquetipo del héroe, por eso se vuelve eterno. Nuevamente se puede afirmar que se desarraiga completamente de la lógica racional, inundándose en la imposibilidad mística que niega la comprensión para los profanos, es decir que este entendimiento es solo para iniciados. Este sujeto se encuentra en oposición sistémica a la historia del occidente moderno, pues es anterior a la misma.

Según el filósofo ruso han existido tres clases de sujetos distintos al del “sol de medianoche”, los cuales corresponden a las tres teorías políticas que han estado emplazadas al mundo occidental. El primero de ellos se relaciona al liberalismo (izquierda y derecha), que tenía como sujeto al “individuo”. El segundo es representado por el comunismo (marxismo y socialdemócratas) y corresponde a las “clases sociales” y el tercero, que es fascismo (nazis y nacionalistas), el sujeto es el “Estado” y la “raza” (2013). En resumidas cuentas, es posible afirmar que el orden de las teorías es el liberalismo, comunismo y fascismo. Según Dugin, la tercera y la segunda teoría política fueron destruidas y con ello triunfó el individuo liberal frente a los dos proyectos anteriormente mencionados. Empero, la cuarta teoría política está en oposición a estas tres, niega al liberalismo, al comunismo y al nacionalismo junto

con sus respectivos sujetos. La teoría de Dugin pretende derribar la modernidad escondida en la posmodernidad del siglo XXI. Derrotarla es eliminar su intento constante de universalización que, para el autor, es el liberalismo en lo político y el capitalismo en lo económico, el cual, por medio de la Globalización, ha concretado sus metas hegemónicas creando un *statu quo* versado en un ser completamente individualista y guiado por los deseos creados por la técnica. Entonces, la misión de la Cuarta Teoría política, su objetivo principal es destruir el liberalismo, ya que no tiene un “ser” determinado, sino que lo niega de manera constante, puesto que es el olvido del ser. Para oponerse a esto, Dugin pretende la formación de sociedades tradicionalistas, en donde se debe manifestar el *Dasein* que explica Heidegger. El sujeto de la cuarta teoría es “la posibilidad de ser” y “el ser ahí” (2013). Este retorno al “ser” será entendido como “el despertar de la existencia de lo que siendo existencia ha caído en el centro de la inexistencia y ha olvidado que es existencia” (2013: 15). En este punto, el autor afirma que será la vuelta del “ser” lo que se opondrá al “ser” móvil de los liberales. Desde este momento, según el filósofo ruso, se crea una multiplicidad de *Dasein*, ya que, según Dugin crear uno solo de características universales sería falso e inmovilizador, como también contrario a las ideas heideggerianas<sup>10</sup>. La Cuarta Teoría Política se encargará de esto

---

10.- El *Dasain* de Dugin se contrapone al *Das Man* que plantea Heidegger, el cual es representación de lo “inauténtico” que, en la interpretación del filósofo ruso, sería la imagen de la “globalización” y la “posmodernidad” (Dugin, 2013)

aplicando los tres siguientes pasos dialécticos: “1) Unidad en la negación; 2) el pluralismo en la afirmación; 3) La pregunta abierta sobre el horizonte superior de la unidad eventual de las afirmaciones [...]” (2013: 18). Según el ruso, al encontrarse el *Dasein* en el mundo, al volver a su existencia individual, afirma su particularidad y, al mismo tiempo, a lo que puede llegar a ser libre del sujeto universal.

La pregunta de Dugin se asimila a la interrogante de Hamlet “¿Ser o no ser?” y para avanzar por medio de esta interrogante utiliza la Cuarta Teoría Política. Mediante ella, las tradiciones pueden manifestarse a plenitud, comenzar a alejarse de los centros y volver a convertirse en periferias, donde el concepto de “bárbaro” y “barbarie” resuena de manera positiva en contra la idea de “civilización occidental”. Las reflexiones de este filósofo son entendidas como “barbarie o liberalismo”, en otras palabras, “comunidad o civilización”. Los bárbaros son la verdadera manifestación del *Dasain* y son el “sol de medianoche”, ellos son los marginados de la sociedad occidental y los que combaten contra ella. Este sujeto se manifiesta al final de los tiempos y Dugin describe este momento de la siguiente manera:

Paso a paso, nos acercamos al momento final, el clímax absoluto, cuando perdemos nuestra identidad, la única distinción que nos queda. En el posthumanismo no habrá más culturas, civilizaciones, hombres o mujeres, sólo reinará el nihilismo triunfante. Si en la modernidad el hombre se libera de Dios, de la Iglesia, del Estado o de nación, en la

posmodernidad se libera de sí mismo: este es el programa del liberalismo contemporáneo. (2019: 20)

Este sujeto del sol de media noche es escatológico y, en los momentos actuales quiere volver a sí mismo, no negarse como lo hace la sociedad liberal en su transformación posmoderna. Es en esta supuesta catástrofe espiritual del fin de los tiempos donde se manifiesta el pensamiento de Dugin, con la caída de las soberanías, la desaparición del *katehon*, en donde se guarda el “ser”, como también el sujeto y el espíritu de las culturas. Este hombre del “sol de medianoche” será el que recuperará lo perdido y renacerá desde fin de los tiempos, para luchar contra el liberalismo, el cual no tiene ley, es decir, es el *anomos*, ya que hegemoniza y, a la vez, no resguarda lo que verdaderamente es.

#### **LA CUARTA TEORÍA POLÍTICA: EL MUNDO MULTIPOLAR**

Para comenzar, se definirá la Cuarta Teoría Política según las palabras de Dugin: “La cuarta teoría política es un proyecto de “cruzada” contra la posmodernidad, la sociedad post-industrial, el proyecto liberal realizado en la práctica, la globalización y sus bases logísticas y tecnológicas” (2013: 33). Es decir, esta teoría se opone al mundo capitalista y a su idea de progreso con todas sus formas y valores, tanto en lo intelectual como en lo práctico. Dentro de todo este panorama de conflicto solo quedan dos

fuerzas en pugna: la “conformidad” (el centro) y la “disidencia” (las periferias). En consecuencia con lo anterior, la Cuarta Teoría Política es “disidente”, vale decir, se encuentra en ella todo lo que fue rechazado por el “centro” conformista: las culturas, las soberanías, la tradición nacional (religión, jerarquía y familia). Por lo tanto, “el conservador” se convierte en un antagonista frente a la globalización promovida por el “individuo” liberal. Todo lo que es antiguo se vuelve deseable, ya que lo moderno tiene ideas de progreso, de ir hacia adelante, por lo tanto, hay que detenerlo conservando los valores antiguos de los ancestros que, pese a que no sean populares, son mucho más deseables:

La cuarta teoría política constituye, por lo tanto, la unión de un proyecto y un impulso común de todos los que ha sido abandonado, rechazado y humillado durante la construcción de la sociedad del espectáculo-la posmodernidad- [...] importancia a los márgenes para la formación de un nuevo *eon* filosófico proponiendo como metáfora el término “metafísica de los escombros” (2013: 33)

La Cuarta Teoría Política, es la búsqueda de la eternidad (*eon*) por medio de una “metafísica de los escombros”, que consiste en tomar lo mejor de ciertas teorías políticas como el comunismo (leninismo) y el fascismo, y volver a edificarlas en lo ya destruido, haciendo una lectura cruzada de ellas<sup>11</sup>. En base a esto, Dugin señala

---

11.- Un ejemplo de lo bizarro de todo esto, es que Dugin toma la imágenes de Bakunin

el siguiente ejemplo: “Marx por medio de una lectura de derecha y Evola<sup>12</sup> por medio de una perspectiva positiva de izquierda” (2013:

---

para convertirlo en un nacionalista ruso, escribe en un texto titulado *Mijail Bakunin: el secreto del anarquismo ruso* lo siguiente: “Quizás el momento más importante de la vida política de Bakunin fue cuando él, como reconocido líder del pan-eslavismo y defensor de la liberación de Europa del Este, le ofreció al Zar luchar juntos en contra del capitalismo europeo, el nacionalismo alemán y el marxismo rusofobo. Fue una oportunidad única cuando el Imperio uniría fuerzas con la libertad y la monarquía le prestaría su apoyo al anarquismo agrario pan-eslavo. Después de todo, el orden impuesto por un Estado poderoso y el amor a la libertad hacen parte de la identidad del ruso de a pie. Los rusos, contrariamente a lo que todos piensan, aman profundamente la libertad y la voluntad. La anarquía duerme en lo más profundo del corazón del pueblo ruso. Pero también entendemos que este deseo infinito de la voluntad rusa es muy peligroso para nosotros. No conocemos fronteras y por esa razón hemos creado el Estado más grande del mundo. Amamos que el poder nos ponga cadenas porque solo un poder fuerte es capaz de contenernos, de lo contrario destruiríamos el mundo entero. Nos sometemos ante un Estado poderoso porque amamos mucho la libertad y porque dentro de nosotros habita la anarquía: dentro de nosotros vive Bakunin” (Dugin: 2021.). Esta Metafísica de los escombros verdaderamente es una idea que rebasa la misma realidad ideológica y política existente.

12.- Julius Evola es un autor ocultista y tradicionalista, para Dugin un intelectual de cabecera. Ha escrito dos libros que podrían ser el resumen de su ideario. El primero, *Cabalgando el tigre (orientaciones existenciales para una época de disolución)* (1961), en este texto podemos encontrar una lectura de Evola sobre una falta de mundo espiritual y un triunfo del mundo material, donde la enseñanza a cabalgar el tigre es una metáfora que habla de poder controlar el mundo moderno en posición de ataque, estando sobre él dominándolo, de alguna forma, es la creación de una meta-política. El otro texto es *Revolución contra el mundo moderno* (1934) en donde muestra a la tradición versus la modernidad. Dugin admira al filósofo italiano, y trata de ingresarlo a su cuarta teoría política haciendo la inversión anteriormente nombrada, creando a un Evola de izquierda. Afirma en una entrevista hecha por Andrea Scarabelli: “Muchos años atrás había hecho una lectura muy interesante de Evola, dicho de otro modo, “desde la izquierda”. ¿Puede explicar brevemente de qué se trataba? Dugin: Era una pequeña provocación que conllevaba una pregunta mucho más seria: no es posible leer a Evola como lo hacen muchos individuos pequeñoburgueses y conservadores. Evola no pertenece a la derecha económica, sino que va en contra del mundo moderno. Este último puede ser tanto de izquierda como de derecha. La suya es una revolución absoluta contra el mundo moderno que lo circunda, contra el status quo, una revolución incompatible con el conservadurismo

36). Por lo tanto, es el fascismo sin racismo y es el comunismo sin la idea técnica de progreso y sin proletariado. Pese a negar las ideas del siglo XX, el autor trata de sacar lo mejor de cada una de ellas, creando un fenómeno completamente bizarro y desorbitado. Dugin pretende concretar “un intento de reinterpretación del pasado” (2013: 25). Es evidente que el autor desea constituir una nueva historia y permite esta visión de interpretación con el siguiente punto: “aprender a no oponerse a una idea política, a un programa o una estrategia, sino al estado de las cosas “objetivo”, al tejido social apolítico de la (post) sociedad fracturada” (2013: 25). El autor tratará de reinterpretar el pasado de manera “objetiva” y sacar lo mejor del mismo comprendiendo que esto solo le será útil para estar en conflicto con lo existente, para poder postular a lo inexistente (Dugin, 2013). Esto se refiere a una “cruzada” contra la realidad hecha virtualidad por el pos-liberalismo. “La metafísica de los escombros” es tomar de los rechazados lo que es útil para ponerse en contraposición al liberalismo y a sus políticas globalistas. Es crear una teoría de las ruinas que ha dejado la civilización y, de esta manera, hacer una reivindicación posteriormente a las

---

de derecha, el gran capital, la burguesía, la xenofobia, todas posiciones que se encierran en su conformismo pequeño burgués. Evola invita a emprender una lucha absoluta, esta es la verdad. Quien no acepta tal invitación se posiciona de hecho en defensa del mundo moderno. No es posible ser tradicionalista y aceptar la forma del occidentalismo moderno, del capitalismo, del liberalismo y del conservadurismo. Por eso he querido acentuar el hecho de que el pensamiento de Evola es revolucionario, conduciendo a una revuelta provista, en este sentido, de un “alma de izquierda”, acabando en la destrucción de todos los principios del status quo. Es posible hablar, por así decirlo, de un anarquismo de derecha, desarrollado en Cabalgar el tigre” (Dugin, 2019)

comunidades primigenias. Retomar las culturas y prácticas de los antiguos, volver a ponerlas en la palestra, pero con ciertos matices y para que ellas sean reconocidas deben tener ciertas características.

Teniendo en cuenta lo revisado hasta el momento, es posible afirmar que la idea del ruso es mantener las culturas, es crear su mundo “multipolar”, donde las tradiciones aplastadas surjan nuevamente y estas tengan una base común: “la religión”, “la familia” y “las jerarquías” (Dugin, 2013). Tres puntos completamente nefastos y propios del tradicionalismo persistentes en estos intelectuales de tercera posición, ya que los ayuda a mantener su centro ortodoxo, fundamentalista y esencialista. Finalmente, el espíritu reaccionario se manifiesta a cabalidad, comienza a construir un “etnocentrismo” contrario al “etnocidio liberal”. Según Dugin, Fascismo y comunismo no se percataron de esto y hay que implementarlo, uno de los argumentos del tradicionalista ruso es el siguiente:

*Ethnos* es el mayor valor de la Cuarta teoría política como fenómeno cultural; como comunidad de lenguaje, de religión, de la vida cotidiana del compartimiento de los recursos objetivos; como una entidad orgánica puesta en un “pasaje acogedor” (Ivan Gumilev); como un refinado sistema para la construcción de modelos para la vida matrimonial; como un medio siempre único de establecer relaciones con el mundo exterior; como la matriz del “mundo vital” (Edmund Husserl); y como la fuente de todos los “juegos de lenguaje” (Ludwig Wittgenstein). Por supuesto, la etnicidad no era el punto focal del nacionalsocialismo y tampoco el fascismo.

Sin embargo, el liberalismo como ideología, pidiendo la liberación de todas las formas de identidad colectiva general, es totalmente incompatible con el ethnos y el etnocentrismo, y es una expresión de un etnocidio teórico y tecnológico sistemático (2013: 62).

He aquí la herejía filosófica de Dugin, la cual utiliza para superar estas aberraciones modernas. La universalización es el liberalismo en lo político y el capitalismo en lo económico, que por medio de la Globalización ha concretado sus metas hegemónicas creando el *statu quo* del siglo en contra de las etnias puras que luchan contra el avance de lo moderno. La misión de la Cuarta Teoría Política es crear un mundo “multipolar” que defienda el etnocentrismo. Entonces, lo contrario al mundo unipolar es el “multipolar” que, según Dugin, se inscribe en la teoría de Relaciones Internacionales en oposición a las escuelas liberales, realistas, pos-positivistas y marxistas (Dugin, 2013). Es la teoría del mundo multipolar la que debería crear un bloque equivalente al de las otras fuerzas. Según el filósofo ruso, siguiendo a Carl Schmitt (1998) en *El concepto de lo político* (1932), se debe volver a lo político, ya que esto no existe en la actualidad, el retorno del conflicto entre “amigo- enemigo” es necesario, comprendiendo que esta dicotomía no tiene solución, pues si la tuviera no existiría política. Vivir de esta manera es contraponerse al liberalismo, los *nomos* deben estar separados, ellos reconstruirán la actitud política perdida por el mundo unipolar. Dugin registra un intento

de subsistencia entre los países, el cual, mediante una alianza no hegemónica en el ámbito cultural, ni tampoco centrada en una economía mundial, debe establecer la aceptación del “asimetrismo” con el fin de llegar a un acuerdo “complementario” entre países con su propia soberanía, es decir, cada uno necesita lo del otro sin necesidad de someterlo en un totalitarismo hegemónico a nivel jurídico, ético, ni político. Al respecto, Dugin escribe:

El totalitarismo liberal, que hoy es el más importante porque no existe más ni el totalitarismo soviético, ni el fascista y porque es el que hoy impone sus leyes, sus normas a todos los países utilizando el realismo, el liberalismo y el discurso posmoderno para reforzar su poder mundial y para crear un tipo de gobierno mundial con un solo polo constituido por el gobierno norteamericano y sus vasallos [...] cuando estos gobiernos son liberales, la partida de ajedrez tiene un solo jugador. Un solo sujeto de RRII, un polo y nada más (2020: 40-41)

Entonces, según el filósofo tradicionalista, la hegemonía la tiene Norteamérica y los países que se enmarcan en su estilo de desarrollo capitalista, el cual viene cargado con la ideología del liberalismo anglosajón, embellecido con el exitismo occidental y, al mismo tiempo, con su concepto de libertad. Todo esto es el eje de la civilización mundial, que intenta imponer una sola mirada de mundo, cultura y economía, por medio de sus propias relaciones internacionales. Dugin sigue proyectando sus ideas

contra el liberalismo, en lo valórico, argumentando su mundo multipolar:

El liberalismo, por su parte, propone la organización del mundo sobre unos valores presuntamente universales, pero según la Teoría del mundo multipolar estos valores no existen. Solo existen los valores propios de cada civilización. Los valores euroasiáticos, por ejemplo. Los valores suramericanos basados en la religión católica; la experiencia de colonial histórica de la hispanidad; los mitos los signos y las experiencias plurales de sus grupos étnicos indígenas y africanos, que también son parte integral de esta civilización suramericana, muy diferente de todas las demás... puede existir un gobierno supranacional para cada civilización, pero en ningún caso un gobierno mundial. (2020: 43)

Tras prestar atención a esta cita, se puede advertir la intención de unir a los países en grupos de interés, donde cada uno de ellos tiene voz y voto, pero no injerencia en las políticas internas. Al referirse a América Latina, no titubea en relacionar al continente con la tradición cristiana e hispánica. Los valores de la religión son aspectos propios de los contrarrevolucionarios criollos, los cuales se identifican con los “valores cristianos, tradicionales, por la familia, por el respeto a los ancianos” (2020: 47).

El filósofo ruso pretende volver a la idea de los grandes *nomos*, al imperio de los zares, a su religión ortodoxa y, en Latinoamé-

rica, a vivir a costa de la tradición de la monarquía española y sus prácticas impuestas en la colonia, que han sobrevivido con el tiempo. Dugin no está hablando de la autodeterminación de los pueblos, sino de la autodeterminación del soberano frente a los pueblos, que tenga control sobre sus súbditos y nos los deje escapar a la tentación liberal del feminismo, la homosexualidad, el socialismo, la falta de espíritu de guerra, en resumidas cuentas, caer en manos del anticristo. Todo esto toma cuerpo en la idea de un mundo medieval en donde existan los muros de la ciudad y una fuerza que proteja y que retenga las influencias que destruyen lo tradicional.

#### **CONTRA EL ATLANTISMO: UNA GEOPOLÍTICA PARA EL MUNDO MULTIPOLAR**

Para Dugin es muy importante tener una visión de geopolítica, la que define de la siguiente manera: “es la teoría que mira la estrategia mundial como la concurrencia de dos civilizaciones o de dos grandes espacios: el espacio atlantista y el espacio continental o eurasista” (2020: 55). Estas dos fuerzas que se manifiestan en su teoría son un grupo de soberanías unidas por el interés de protección de sus jerarquías internas. Dugin explica una de ellas, con un tono mítico y de pugna con el “atlantismo”, en el siguiente fragmento:

La unión de Rusia con Oriente y el renacimiento del Turán espiritual creaba las premisas necesarias para organizar una fuerte oposición al "atlantismo" a nivel planetario, ya que en los últimos siglos de su historia el "atlantismo" se ha convertido definitivamente en sinónimo de civilización materialista y antiespiritual, de pura cantidad, de utilitarismo y de injusticia social [...] Es cierto que el bloque euroasiático de nuestro siglo, en cuanto tal, se formó dentro del así llamado "bloque socialista", aunque mudando su signo esencial, dando lugar al Imperio infernal euroasiático, a una especie de "Turán al revés". En general, la revolución bolchevique en Rusia jugó claramente un papel demoníaco dentro del proceso del despertar de Eurasia. Si el poder en Rusia no hubiera estado en manos de los enemigos absolutos del Espíritu y de la Tradición, todavía no se sabe a ciencia cierta, qué trato habría dispensado el III Reich a los territorios del Este, pues en este último caso los elementos antirrusos de la Wehrmacht y de los mandos superiores nazis habrían perdido su principal argumento: los rusos se han vuelto rojos. En general, el factor positivo (o al menos neutral) turánico pudo haber cambiado radicalmente el desarrollo de los acontecimientos del siglo XX [...] (1992: 43)

En primer lugar, se debe entender que, geográficamente y desde la Edad Media, a Turán se le comenzó a ubicar al norte de Irán, el cual llegaba hasta suelo ruso. Según Dugin, esta zona geográfica se vuelve también una ideología llamada el "turanis-

mo”. De acuerdo con el filósofo, es una “psico-ideología imperial nómada” (1992: 27) que tiene relación con el Imperio Turco y, a la vez, con la élite gobernante rusa de la época zarista. De acuerdo con Dugin, la “Rusia-turán” es un concepto metapolítico, el cual tiene implicaciones geopolíticas importantísimas para la zona oriental. Esta unión es una fuerza en contraposición al “atlantismo”, el cual, tiene características destructivas, ya que elimina lo espiritual; es materialista, es el “sin ley”, en otras palabras, la imagen del demonio mismo, ya que tiende al movimiento y a la extensión. Para el ruso esta unión, estaba representada por la unión soviética, pero no por el III *Reich* de Hitler, este último, al parecer, tenía una fuerza espiritual significativa para el autor, pues era contraria al “demonio” materialista que representaba el estalinismo. Estos bloques metapolíticos son lo que trata de representar el filósofo, para la construcción multipolar y su universo. Es decir, la formación de grupos territoriales como, por ejemplo, “Rusia-turán”, que se representa como una alianza por afinidad mística, espiritual, económica, cultural y geográfica. En resumidas cuentas, Dugin postula a la guerra entre civilizaciones, ya que los polos de su mundo están marcados por ellas “cuántos polos tendrá el mundo multipolar. La respuesta es: Hay tantos como civilizaciones” (2021: 135). Es así como en su teoría, la civilización es el actor principal de su geopolítica.

Para profundizar en el concepto de “atlantismo” se debe tener en cuenta que tiene relación con la idea de que existen dos clases de civilizaciones, una de “tierra” y otra de “mar”; las cuales están

representadas en el famoso texto del jurista nazi alemán Carl Schmitt, titulado *Tierra y mar. Una reflexión sobre la historia universal* (1942). Según Dugin, Schmitt afirma que la “tierra” es una idea sobre la “civilización”, no es en sí material, sino que es una idea que simboliza lo “eterno”. Es menester dejar en claro esta posición, ya que por medio de ella se marca un principio ontológico.

La tierra es civilización es la sociedad que tiene un centro; este centro es lo *eterno*, esta eternidad es vertical, porque une lo que cambia, lo que vive en el tiempo, en el desarrollo, con lo que siempre está en sí mismo. Pero esta idea de sí mismo puede introducir una ilusión. Sí mismo parece ser algo cerrado, sin vida, algo muerto que está siempre ahí, pero no es así. Eternidad, lo eterno, el *ser*, es algo viviente. La eternidad vive y la eternidad es siempre nueva, como la tierra [...] la sociedad que cree en lo eterno tiene como valor más alto lo que es, el *ser*, que es la vida eterna (2020: 68-69)

La civilización de la tierra lucha por su “ser” y conservación, por lo “eterno” que existe en ella, esta civilización es una cultura que es intocable e inmutable, y que se encuentra viva dentro de ellos. No se puede negar que esta civilización es una apología al fundamentalismo, existirán dentro de ella “sabios”, “guerreros” y “campesinos”. Los primeros entregarán las ideas de la eternidad al resto de los miembros de la sociedad y serán respetados por los mismos. Los hombres serán educados por estos guardianes de la verdad eterna y, de esta forma, lograrán ser los guerreros que lucharán por la tradición o los

“campesinos” amantes de su trabajo, los cuales, cuidarán sus campos. Dugin hace toda una estructuración que él llama “platónica” en el ámbito de las jerarquías espirituales<sup>13</sup>.

A fin de cuentas, la civilización de la “tierra” es un intento de ejemplificar el “continentalismo” desde una óptica de derecha. Este discurso, de características iniciáticas, tiene fuertes connotaciones ocultistas y una explícita admiración por la “religión de la sangre” y de la “muerte” que profesaban los nazis, pero todo esto llevado a lo cultural y no a lo racial. Para Dugin, se debe dejar en claro quién

---

13.- Platón, en *La República*, hace una división social en tres clases: Gobernantes, guerreros y comerciantes. Cada uno de ellos es parte de un alma y de una virtud que las caracteriza. Para Platón, estos papeles son completamente necesarios para la organización de una república y deben ser inamovibles, pues si cada una de estas formas sociales se llega a entrometer en el trabajo del otro se produce el “mal”. Para el filósofo griego, el Estado es visto como un cuerpo completo, dividido en estas tres partes. El guerrero debe ser tal, no comerciante o artesano. El mantener a cada uno en su puesto será lo que ordenará la sociedad. Siguiendo esta estructuración de las clases sociales, que serían un símil del alma, no se caería en el desorden. Pero Dugin, pese a que diga que su construcción es cercana a Platón, da la impresión de ser una interpretación de Ernst Krieck (1882-1942). Este autor, ideólogo de la Revolución Conservadora alemana, tiene una propia manera de ordenar la sociedad, distinta a la de Platón. Para Andreassi (2011) este ordenamiento social es el siguiente: “El primero hace referencia a la categoría que definiría la posición social de cada miembro de la sociedad, la profesión u oficio (*Beruff*), categoría que también incluiría el mecanismo de la formación de grupos sociales, ya que el factor vinculante serían los intereses que son determinados por naturaleza de cada profesión, así como el sistema que debería representarlos: una estructura corporativa. El segundo residiría en la naturaleza triádica de la sociedad que se conformaría según tres elementos: el ilustrado (*lehrstand*), el productor (*Nahrstand*) y el responsable de la defensa y la actividad militar (*Wehrstand*)” (Alegandro Ansreassi, 2011: 23). Para concluir, podríamos afirmar que Krieck relaciona esta forma de orden social con la organización de castas del hinduismo, y también, con el platonismo. El revolucionario conservador invierte estas estructuras espirituales para el control de las masas, para llegar así a la implementación de jerarquías sociales, ya no espirituales, sino de características técnicas.

es el enemigo de la civilización para que esta pugna geopolítica sea verdaderamente política, una posición entre amigo-enemigo. La civilización del Mar, versándose en Schmitt, es todo lo contrario a la de la tierra. La civilización del mar discurre en el “cambio”, ya que esta es líquida y no tiene fronteras. De ella nada se puede trazar, por lo tanto, no tiene soberanía alguna, es un “devenir”, totalmente contrario a la eternidad. Con respecto a esto, Dugin se refiere al concepto como “renovación, progreso, cambio, dinámica y movilidad, se construye la civilización alternativa; alternativa frente a la civilización de la tierra [...] es escoger la igualdad en lugar de la jerarquía” (2020: 71). Según el autor, en el mar se elimina lo estable, esto es, el orden primario de las civilizaciones de la tierra, en su movimiento se destruye su fuerza jerárquica, ya que no tiene un centro, en otras palabras, es el “progreso” racional. La civilización del mar, por su parte, está en oposición al “ser”, ya que no cree en su inmutabilidad, visualizada en las jerarquías, sino que fomenta la igualdad. En definidas cuentas, para Dugin, en ella “todo deviene nada” (Dugin, 2020: 72). Es el principio del colonialismo que se niega a sí mismo.

Para concluir, se puede afirmar que el filósofo ruso trata de mostrar que la “tierra” es el bloque tradicionalista que busca lo inmutable de su esencia cultural. Lo importante, son las tradiciones y las jerarquías que en ella se manifiestan. En la civilización del “mar” se encuentran los liberales y su intento de destruir las fronteras con el fin de extender su hegemonía de cambio permanente que destruye el ser de las culturas, provocando el etnocidio por medio de la

colonización. La “tierra”, de modo opuesto a la civilización del mar, está a favor de la comunidad ancestral y de sus características, por otra parte, el “mar” aboga por la civilización técnica. Dentro de la cosmología mítica-esotérica de Dugin, los liberales son el *leviatán* del mar, el gran monstruo que destruirá a la civilización de la tierra. Por lo tanto, hay un conflicto de características teológicas que se da entre dos civilizaciones, una eterna como espiritual y, la otra, contingente y materialista.}

## DIEGO FUSARO EL CONFUCIONISTA

Diego Fusaro es doctor en filosofía y se especializa en la historia de la filosofía, especialmente en la italiana<sup>14</sup>. Siempre se hace

---

14.- Al igual que Dugin, Fusaro tiene conciencia de su repercusión en Chile en los grupos de extrema derecha. El italiano, agradeciendo a sus editores en el país, escribe lo siguiente: “estoy de verdad muy feliz y honrado por el lanzamiento de mi obra en Chile. Chile, como América Latina, en su conjunto es una tierra en movimiento, es una tierra dinámica; es una tierra de la cual podemos esperar la revolución que por ahora en el occidente europeo no es posible hacer. Tal vez podríamos decir que es sólo de América Latina que puede llegar una verdadera revolución. Europa occidental está exhausto en su fase de “senilidad”: sufre el capitalismo en silencio, sin antagonismo, sin cortafuegos opuestos. En América Latina, por el contrario, todo está en movimiento. Y es por esto que estoy verdaderamente feliz de poder publicar mis libros en su país, con la esperanza de poder dar un diálogo con el pueblo chileno, también con la esperanza de poder hacer una pequeña contribución, que como una pequeña llama puede encenderse para crear las condiciones filosóficas de una revolución que pueda, como decía Block, pintar de azul; cambiar el estado de cosas en nombre de mayor ennoblecimiento, en nombre de una verdadera democracia socialista verdadera sustraída de la prosa redificarte del turbo-capitalismo globalista.” (ediciones.icp,2020)

llamar discípulo independiente de Marx y Gramsci, pero también de Hegel, Gentile y Constanzo Preve<sup>15</sup>. De este último intelectual aprende a transmutar a los autores materialista en idealistas. Prevé lo hace con Marx, afirmando que el filosofo de Tréveris no era un pensador materialista sino que, verdaderamente, un seguidor del idealismo de Fichte. Escribe: “Marx es el tercer gran pensador idealista después de Fichte y Hegel; en Marx el materialismo tiene únicamente un estatus metafórico complementario [...]” (2021: 48). Para este intelectual el materialismo de Marx es pura y llanamente el idealismo Fichtiano. Este último también le enseña a Fusaro que Giavanni Gentile es la influencia idealista directa de Antonio Gramsci (Prevé, 2021). Esto explica desde un punto filosófico, porque pese a su acercamiento a autores como Marx, este autor es considerado como uno de los intelectuales contemporáneos de las ideas “rojipardas” por la izquierda italiana, ya que trata de convertir de manera constante el materialismo en idealismo. Este fenómeno rojipardista se podría entender como un fascismo con ideas de izquierda que se puede encontrar desde inicios del siglo XX. Esteven Forti denomina a Fusaro como el “caballo de troya de la extrema derecha”, ya que intenta crear un discurso por medio de las ideas de Gramsci y de Marx para luego hacerlas parte de un

---

15.- Constanzo Preve es un intelectual y académico de cierta importancia en Italia. Fusaro dice que él fue su discípulo y su referente respecto al marxismo, es de él que saca la idea de juntar a Hegel y Marx en una misma vía idealista. Escribe el italiano sobre Preve: “Para él la filosofía era una práctica veraz vinculada a la dimensión histórica y social. Su pensamiento, para los que quieran profundizar en él, es un gran intento de unificar a Hegel con Marx, es decir, una crítica radical de la sociedad fragmentada [...]” (2020a: 104)

arenga ultraconservadora y reaccionaria<sup>16</sup>. El historiador italiano lo describe de la siguiente manera:

¿Quién es Diego Fusaro? Se trata de un treintañero turinés que se da aires de filósofo marxista y que aparece constantemente en los platós de televisión, encorbatado y estirado. Habla de una forma alambicada y pedante y acuña constantemente neologismos que luego utiliza sin parar. En los últimos quince años ha publicado más de una docena de libros, también con editoriales de renombre, como Bompiani, Feltrinelli o Il Mulino, dedicados esencialmente a la filosofía, con especial atención al pensamiento de Marx, Fichte, Gramsci y Heidegger, además de colaborar con diarios como *La Stampa* o *Il Fatto Quotidiano*. Si en un primer momento los textos y los artículos de Fusaro despertaron cierto interés, paulatinamente se entendió que lo que hacía el joven turinés –que se reivindica como discípulo de Gianni Vattimo y Costanzo Preve– [...] escribe constantemente en

---

16.- Definitivamente Fusaro es un filósofo de derecha, lo cual lograremos ver en estas páginas. Hay autores que, por el contrario, no lo tratan de la misma forma como, por ejemplo, Juan Dominges Sánchez Estop, que afirma que este es un autor de izquierda nacionalista (Sanchez Stop, 2019), lo cual no es exacto, ya que su fundamento valorico es completamente de derecha (“Familia”, “nación” y “tradición”; la triada de la reacción). El otro quien se refiere a Fusaro es Pablo Stefanoni, quien en su libro *¿La rebeldía se volvió de derecha?* (2021) dice que Fusaro no es de extrema derecha, sino que es un intelectual de izquierda que utiliza términos de la primera (Stefanoni, 2021). Lamento afirmarles a estos autores que Fusaro es un filósofo de derecha, compañero de viaje con Dugin y Alan de Benoist. El italianos y sus colega simplemente utilizan el discurso de izquierda para llamar a las masas por los valores conservadores y tradicionalista, esencialmente son contrarrevolucionarios, pues no proponen nada nuevo, solo moldean el pasado para poder insertar “tradiciones” reactualizadas en el presente.

los periódicos y mantiene una actividad intensa en las redes sociales, se convierte rápidamente en una figura pública y sus libros, más allá del contenido y del interés, venden. (2019)

Según esta descripción, se puede comprender que Fusaro es un inconfundible intelectual público que intenta lograr que sus ideas sean famosas y difundidas en los medios de comunicación con el fin de encontrar ciertos beneficios económicos y académicos, además de llegar a las masas. Este último punto es evidente, debido a que Fusaro intentó posicionarse durante muchos años como un intelectual con ideas de izquierda a través de los medios y de la Academia, mediante charlas públicas sobre la lucha de clases y en contra de los capitalistas, y publicaciones de significativas de monografías de Marx y Gramsci. Luego de todo este espectáculo intelectual, comienza a construir su verdadera ideología, la cual es versada en un antiliberalismo y anticapitalismo. Se posiciona en contra de las teorías de género, los movimientos progresistas y ecologistas, como también contra la inmigración ilegal en Italia y el mundo<sup>17</sup>. Fusaro se une a grupos de extrema derecha y co-

---

17.- La inmigración es tomada por Fusaro de forma invertida, ya no es un problema que se da por el modelo capitalista, sino que es financiado por el mismo para su beneficio: “vamos pues a revertir la narrativa dominante, que siempre y exclusivamente legitiman su dominación. Vamos pues a revertir la narrativa dominante. Nosotros pensamos lo contrario. Los pedagogos de la globalización y los señores del dominio turbo capitalista, ya han decidido. Deportan a los inmigrantes en función de sus propios intereses económicos. Desestabilizan el continente africano con bombardeos humanitarios, intervencionismo ético e imperialismo terapéutico. Y, de este modo, determinan el desarraigo de los pueblos africanos, obligados a huir por mar a Europa, dispuestos entonces a “acogerlos”, es decir,

mienza a escribir en los mismos lugares en los que se manifiestan las ideas de Alexander Dugin, demostrando con esto, su afinidad con el intelectual reaccionario ruso. En sus escritos reivindica a la familia clásica italiana, la educación (especialmente las teorías del filósofo fascista Giovanni Gentile) y la cultura nacional. Fusaro potencia el amor a la patria como algo esencial, ya que se posiciona en contra del “Leviatán globalista” que trata de eliminar toda forma soberana. En otras palabras, el filósofo italiano lucha en contra del individualismo, por eso mismo, en su teoría política debe buscar un sujeto que se posicione en contra de esta ideología que él concibe como imperante.

### **EL SIERVO NACIONAL POPULAR: VALORES DE DERECHA, IDEAS DE IZQUIERDA**

Fusaro trata de destruir la dicotomía conceptual entre derecha e izquierda en el campo político, busca que estos dos conceptos ya no sean los grandes polos de conflicto, por lo tanto, postula a nuevas categorías, las cuales relaciona con lo “alto” y lo “bajo” que, para él, son el inicio de una nueva “teoría revolucionaria” que le

---

a explotarlos sin piedad” (2020b: 76). Es verdaderamente insólito como Fusaro invierte un problema tan grave como la inmigración, y descaradamente lo hace citando a Marx: “las ideas dominantes son las ideas de la clase dominante”, es decir, que la apología o la defensa de la inmigración es financiada por los capitalistas internacionales, para de esta forma, obtener mano de obra barata.

corresponde al siglo XXI. De esa forma, daría comienzo a lo que él llama “lucha de clases 2.0”. Este “arriba” y “abajo” que esboza el filósofo italiano será identificado con los siguientes sujetos; el “señor globalista” y el “siervo nacional popular”. Este último es un guiño que hace el intelectual tradicionalista italiano a las ideas de Alexandre Kojève (1982) en *La Dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*<sup>18</sup>. Fusaro trata de identificar una axiología e ideas en estos dos sujetos, diciendo que el “Señor”, es decir, el capitalista-globalista, se ha volcado en el ámbito de los valores, hacia la izquierda: “Globalismo, libertarismo, radicalismo libertario, eliminación de las fronteras.” (Fusaro, 2020a: 9-10) y en las ideas, hacia la derecha, vale decir, “competitivismo, desregulación, privatización, despolitización” (2020a: 10). Todo esto se puede visualizar en las posiciones neoliberales que tienden a destruir las fronteras y las culturas para poder vender toda clase de mercancías sin importar el “ser” propio de cada región. Fusaro busca un movimiento dialéctico en este proceso y, por este motivo, no duda en decir que el “siervo” debe ser la antítesis del “señor”, el primero, debe vivir en

---

18.- La afirmación de Kojève que sugiere Fusaro se puede resumir de la siguiente manera: “La existencia del esclavo queda reducida a tener que trabajar para el amo, mientras que el amo sigue existiendo como un guerrero, pero no trabaja. Como Aristóteles, Hegel divide a los hombres en amos y esclavos, pero con la diferencia esencial de que para él estas condiciones no son algo natural sino, por el contrario, una división que se crea en el tiempo mediante una acción voluntaria que puede ser cambiada por otras acciones igualmente voluntarias, aunque según Kojève solo el esclavo puede cambiar y llegar a ser verdaderamente humano” (De la Maza, 2012: 85). El siervo nacional popular pasaría a ser este “esclavo” con posibilidades de humanidad, pero el señor globalista es liberal, por lo tanto, niega la humanidad en su conjunto y debe perecer pese a que sea un guerrero sin trabajo.

la inversión de sus ideas y valores. Por lo tanto, este último tendría ideas de izquierda, tales como “emancipación, derechos sociales, igual libertad material y formal, dignidad en el trabajo, socialismo democrático en la producción y en la distribución” (2020a: 10) pero sus valores serían de derecha “arraigamiento, patria honor, lealtad, trascendencia, familia, eticidad” (2020a: 10). Teniendo en cuenta esto, se demuestra que Fusaro no es un seguidor ni de Marx ni de Gramsci, sino que está más cercano a cualquier fascista de los años veinte y a cualquier nacional socialista del NPD.

Para Fusaro, el siervo con valores de derecha e ideas de izquierda se opone a los globalistas cosmopolitas del “turbo-capitalismo”<sup>19</sup> que tratan de destruir las soberanías nacionales y su tradición, como también, sus “religiones de trascendencia” (fundamentalismo)<sup>20</sup>.

---

19.- Este es un concepto de Edward Luttwak, quien fue estratega y asesor de la Secretaría de Estado y el Consejo de Seguridad Nacional de los EEUU. Este especialista en Relaciones Internacionales explica el “Turbocapitalismo” de la siguiente manera: “Sus partidarios no usan tal término. Ellos simplemente lo llaman ‘el libre mercado’ Lo que celebran es la empresa privada sin una regulación gubernamental, sin supervisión de eficaces sindicatos, desprovistos de cualquier preocupación afectiva sobre los empleados, sin barreras aduaneras o restricciones a las inversiones y sin ser incomodados con los impuestos. Ellos le llaman libre mercado, pero yo le llamo turbocapitalismo.” (Romero, 1998: 194). En resumen, lo anterior es: “privatización + desregulación + globalización = turbo-capitalismo = prosperidad” (Romero, 1998: 194). A fin de cuentas, es ver a la globalización como único soporte ideológico mundial, lo cual ocurrió con la pérdida de hegemonía de los Estados Unidos en el mercado mundial.

20.- Fusaro utiliza este concepto en sus textos, el cual hace referencia a las religiones tradicionalistas sumamente conservadoras, las que, sin ningún problema, se podrían llamar fundamentalistas. Se refiere a los ortodoxos rusos, a los musulmanes con características antioccidentales y a grupos cristianos fanáticos que, por ejemplo, en Latinoamérica son miembros de los grupos de extrema derecha como en Brasil, Chile y Bolivia. Para el italiano, estas religiones o formas de religión no son “fundamentalistas”, son tradi-

Este nuevo sujeto oprimido se convierte en una entidad “nacional-populista” que se opone al cosmopolitismo globalista. Para entregarle fuerza y espacio a esta nueva construcción política, Fusaro al igual que Dugin, concibe la “comunidad” como algo superior ante la sociedad capitalista. El siervo nacional popular tiene como imagen la vida en “comunidad”. Ahora bien, para fundamentar lo esencial de este concepto, el intelectual de derecha italiano se refiere a Aristóteles en su texto *La política*, donde el filósofo pone como fundamento de la sociedad a la “familia”, la cual forma la primera asociación “natural” de la humanidad. Entonces, en base a lo anterior, el Estado debería estar formado no de individuos, sino de “familias”<sup>21</sup> y sus respectivas tradiciones. Para Fusaro, siguiendo con el estagirita, el Hombre es un *Zoom politikon*, un animal político que es sociable y, a la vez, comunitario, todo lo contrario a la imagen que quiere imponer el señor globalista, esto es: la de un sujeto individualista, sin identidad y solamente valorable en relación a su poder de “producción e intercambio” (2020b: 63).

Fusaro pretende que el siervo nacional popular vuelva a los valores griegos de la “comunidad” y sus “jerarquías”. El pensador de la nueva derecha italiana ve que es en el Estado donde se manifiesta la comunidad y que, a su vez, esta es una fuerza superior

---

cionalistas y deslegitimadas con este apodo por el “fundamentalismo económico” y su “monoteísmo de mercado” (2020b: 46)

21.- Para Fusaro, la familia es pilar de la sociedad tradicionalista, de hecho, tiene un texto titulado *Defender la familia es luchar contra el capital* (2020). Escribe Fusaro: “Luchas en defensa de la familia sin luchar en contra del capital significa luchar contra los efectos sin luchar contra las causas” (2020b: 152)

que prima ante los individuos. Para fundamentar al Estado, Fusaro no duda en poner a la religión como una fuerza superior, propia de esta comunidad. Para él, ella es útil, así también práctica y no debe ser criticada, dado que es propia de los pueblos. No son ni el integrismo musulmán ni el católico los culpables de las barbaridades terroristas del mundo moderno, sino que el “integrismo económico” que disgrega comunidades y sus creencias. Este último es el que provoca la reacción de estas, radicalizándolas y convirtiéndolas en fuerzas de choque contra su hegemonía. La religión es nacional, parte de la cultura de la comunidad, por lo tanto, el Estado debe ser considerado como algo natural, al igual que ellas. El “siervo nacional-populista” debe tomarlo, utilizarlo y no eliminarlo como lo quieren los liberales. Según Fusaro, hay que utilizar la idea de “raíces éticas” de Hegel donde el italiano posiciona a la familia, la escuela, los sindicatos y al Estado. Este último es el que haría cumplir la ética, dado que, parafraseando a Hegel, “los ciudadanos son una familia universal” (2020: 110) por lo tanto, él sería el padre controlador y administrador de los bienes familiares.

### **LA TÁCTICA POLÍTICA GRAMSCIANA DE FUSARO: EL PARTIDO POLÍTICO Y LA GUERRA DE POSICIONES**

Como se afirmó anteriormente, la intención de Fusaro es construir un nuevo Gramsci, alejado de la barbarie materialista y posicionado en el renacimiento del idealismo. El autor, cree que

la sociedad se disputa entre “idealismo o barbarie” (Fusaro, 2018). Dado lo anterior, escribe lo siguiente sobre Gramsci:

no es Croce, sino Gentile. La presencia de este último en los Cuadernos (al igual que la de Hegel en el Capital) es muy fuerte, aunque Gramsci intente negarlo. Se puede decir que la filosofía de la Praxis es el actualismo de Gentile, la concepción materialista de la historia de Marx es el idealismo de Hegel: cuanto más cree Marx haberse liberado de Hegel, tanto más queda firmemente Hegeliano (especialmente en los conceptos de totalidad, contradicción y dialéctica) lo mismo le pasa a Gramsci, cuanto más cree haber desarrollado un pensamiento distante de la filosofía del acto de Gentile, tanto más permanece en el actualismo, si queremos a toda costa hablar de ambigüedad en Gramsci, entonces es necesario dar por sentado que la ambigüedad inicial ya está toda contenida, en el código de Marx,, idealista, muy a su pesar (2018:98)

Fusaro inserta al pensamiento Gramsciano los valores de derecha del siervo nacional-popular. Esto es posible porque convirtió a Gramsci en un “actualista” seguidor del ideario fascista de Gentile, que promovía que no había un “ser”, sino una “actividad” y esta última era la manifestación pura del espíritu en un accionar impercedero, eso es, según Fusaro, la filosofía de la praxis para Gramsci.

Por medio de esta inversión comienza una lectura del partido y del Estado. Por esta razón, los hombres y mujeres que se unan a los valores de derecha deben estar guiados por un partido político

para que puedan apropiarse del Estado, él debe ser de vanguardia y, a la vez, postular a la eliminación de las contradicciones. Sobre ello, escribe el italiano:

la superación de la contradicción sólo puede alcanzarse por la vía política y, más precisamente, por medio de la subjetividad consciente organizada y conducida por un partido que sepa gradualmente extender la propia hegemonía cultural y política, favorecida para ellos por una nueva clase social intelectual capaz de cartografiar alternativamente el accidentado territorio del cuadro post-1989. La lucha debe ser una lucha política por la hegemonía, y más precisamente, por una contra hegemonía con respecto a aquella que, a través de la forma de la violencia, la elite liberal libertaria y sus *oratores* están ejerciendo sin oposición de relieve (2020b: 10-11)

El intelectual italiano sabe que debe existir una nueva lectura después de la caída de los socialismos reales, y para esto utiliza construcciones propiamente Gramscianas como lo “nacional-popular”, “hegemonía”, “subjetividad” y “partido”. Estos temas son tópicos propios de los textos del intelectual condenado por el fascismo, al cual Fusaro considera el filósofo de la “ciudad futura” y el enemigo de la “miseria del presente” (Fusaro, 2020b). El italiano concibe la toma del poder político, siguiendo la línea de los fascistas italianos y los nacionalsocialistas en Alemania, es decir, por medio de la vía electoral, pero con un discurso contrario a la socialdemocracia y

el progresismo. Para Fusaro, el partido estaría instituido por el pueblo, pero también por una élite de intelectuales que los salvarán de la barbarie moderna. Esta organización partidista la entiende desde una óptica Gramsciana, por lo tanto, es evidente que debe tener un “elemento difuso”, un “elemento de cohesión” y un “elemento medio” que articule al primero con el segundo (Gramsci, 2013; 311-312). El primero es la persona común y corriente que busca ser disciplinada, el segundo, los dirigentes o capitanes de los primeros y el tercero, serían los ideólogos o intelectuales que unen intelectual y moralmente a estos dos elementos nombrados anteriormente. Fusaro trata de representar al partido, no en sí mismo, sino que en la “nación”, para conseguir la sensibilidad de las masas y la fuerza de los capitanes, ya que esta es siempre estable y “eterna”. A Fusaro, se le debe posicionar en la parte de los ideólogos, él está buscando capitanes y, a la vez, la masa difusa. Es por esto que el filósofo llama a los intelectuales de derecha a que desarrollen conexión sentimental con el pueblo:

Los intelectuales de hoy están casi siempre lejos de la gente y de sus sentimientos. Se olvida de la advertencia con la que Gramsci nos recordaba la importancia de los intelectuales que se sienten orgánicamente vinculados a una masa popular y nacional [...]es desde aquí que debemos, creo, que hoy tenemos que partir pacíficamente: de la soldadura de la humanidad pensante y la humanidad doliente, entre los intelectuales y el pueblo, en un intento de restablecer la “conexión sentimental” -según otra fórmula

espléndida de Gramsci- entre el pensamiento y la acción  
[...] (2020a: 56-57)

El intelectual orgánico será importante para esta cruzada de la nueva derecha que busca, al igual que la propaganda nazi, unir lo emocional de las masas con la jerarquía intelectual del partido. Esto es lo que ha intentado Fusaro en su trayectoria política, no mostrarse como un erudito tímido, encerrado en su despacho, sino que activo y beligerante, para llegar al corazón de las masas, hablando en contra de la inmigración, la teoría de género, el feminismo y en pos de la familia. Es por este motivo que toma en serio su posición como intelectual orgánico y con un ánimo de formar una vanguardia intelectual que responda al progresismo liberal de izquierda.

La derecha desde mitades del siglo XX ha tratado de utilizar a Gramsci, lo ha visto tanto como enemigo y ahora como un amigo<sup>22</sup>. En pleno siglo XXI se apodera de sus tácticas políticas

---

22.- El documento de Santa Fe II trata las ideas de Gramsci de la siguiente manera: “El importante e innovador teórico marxista que reconoció la relación de los valores que la gente observa en la creación del régimen estatista fue Antonio Gramsci (1881-1937). Gramsci afirmaba que la cultura o el conjunto de valores de la sociedad mantienen primacía sobre la economía. Según Gramsci, los trabajadores no conquistarán el régimen democrático, pero los intelectuales sí. Para Gramsci, la mayoría de los hombres tiene los valores comunes de su sociedad, pero no están conscientes de por qué sostienen sus puntos de vista o de cómo los adquirieron en primera instancia. De este análisis se desprendería que era posible controlar o dar forma al régimen a través del proceso democrático si los marxistas podían crear los valores comunes dominantes de la nación. Los métodos y los intelectuales marxistas podían lograrlo mediante la dominación de la cultura de la nación, un proceso que requería una fuerte influencia en su religión, escuelas, medios de difusión masiva y universidades. Para los teóricos marxistas, el método más prometedor

contrahegemónicas postuladas por el intelectual del Partido Comunista Italiano como artefacto para apropiarse del poder y crear su propia hegemonía conservadora, esgrimiendo su descripción del *Prólogo a la contribución de la economía política* de Karl Marx (1859)<sup>23</sup>. Por lo tanto, para llegar a tener la hegemonía, Fusaro tiene en cuenta que la lucha no es revolucionaria desde un punto de vista armado o insurreccional, sino que comprende la “guerra de posiciones” de Gramsci<sup>24</sup> en lo que refiere a tomar a la

---

para crear un régimen estatista en un ambiente democrático era a través de la conquista de la cultura de la nación. Conforme a este patrón, los movimientos marxistas en América Latina han sido encabezados por intelectuales y estudiantes y no por trabajadores” ([http://www.desaparecidos.org/nuncamas/web/document/docstfe2\\_01.htm](http://www.desaparecidos.org/nuncamas/web/document/docstfe2_01.htm)). Esta descripción fue hecha para dejar claro que para las derechas ya no es el leninismo, sino que las ideas culturales de Gramsci las que predominan en los intelectuales de izquierda. Esta técnica de la izquierda Gramsciana que se describe en este documento es la misma que comenzaron a utilizar ciertos partidos de derecha en Latinoamérica para obtener el poder, por medio de la lucha cultural y ahora vemos que también utiliza la extrema derecha tradicionalista, pero ellas lo hacen en un sentido meta-político.

23.- Es así como lo explica Marx en su ya citado texto: “El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia. Al llegar a una fase determinada de desarrollo las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas, y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica se transforma, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella” (1955: 373).

24.- “La guerra de posiciones requiere sacrificios enormes, masas inmensas de población; por eso hace falta en ella una inaudita concentración de hegemonía y, por tanto, una forma de gobierno más “intervencionista”, que tome más abiertamente la ofensiva

“estructura ideológica” y, de esta manera, cambiar la “estructura económica”. Fusaro sabe que la ideología en la que viven sus contemporáneos es el “neutralismo”, siguiendo el concepto de lo político propio de Carl Schmitt que entiende que esta ideología neutralista provoca la “despolitización”. De esta forma, se genera que haya “una aniquilación del espacio real de la acción política de los Estados nacionales soberanos, como instancias éticas capaces de contener y orientar la economía en función de los intereses de la comunidad” (Fusaro, 2020b: 48) negando la autodeterminación soberana de los países.

## FUSARO Y SU LECTURA DE DERECHA SOBRE MARX

Sería absurdo afirmar que Fusaro no conoce a Marx y que no tiene una lectura de este, atingente con su conocimiento en filosofía. Por el contrario, se puede aseverar que lo conoce bien y

---

contra los grupos de oposición y organice permanentemente la “imposibilidad” de disgregación interna, con controles de toda clase, políticos, administrativos, etc... Todo eso indica que se ha entrado en una fase culminante de la situación política-histórica, porque en la política la “guerra de posición”, una vez conseguida la victoria en ella, es definitivamente decisiva. O sea: en la política se tiene guerra de movimientos mientras se trata de conquistar posiciones no decisivas y, por lo tanto, no se movilizan todos los recursos de la hegemonía del Estado; pero cuando, por una u otra razón, esas posiciones han perdido todo valor y solo importan las posiciones decisivas, entonces se pasa a la guerra de cerco, comprimida, difícil, en la cual se requieren cualidades excepcionales de paciencia y espíritu de invención. En la política, el cerco es recíproco, a pesar de todas las apariencias, y el mero hecho de que el dominante tenga que sacar a relucir todos los recursos prueba el cálculo que ha hecho acerca del adversario” (2013: 262).

que también a las lecturas contemporáneas del mismo. El problema es su interpretación del filósofo de Tréveris, él intenta explicarlas dentro de sus ideas sobre un mundo “turbo-capitalista” y con esto pretende hacer una lectura de la realidad del siglo XXI. Fusaro considera al intelectual alemán como uno de los hombres más críticos del modelo, pero al mismo tiempo, el más útil para poder expresar de manera teórica lo que está ocurriendo en el cosmos de las mercancías ¿Qué es lo que, exactamente, toma de él y de dónde brota su interpretación? En un texto que Fusaro escribe para el natalicio del autor de *El capital* (1867) y que titula *Feliz cumpleaños, Karl Marx ¿Qué diría hoy el enemigo número uno del capitalismo?* (2016), el italiano resalta las partes que le interesan, y que utiliza, para hacer su bosquejo de la sociedad del siglo XXI. Primero, toma bastante atención en su concepto de “ideología”, afirmando, por medio de Marx, que lo importante es comprender que “lo visible es lo que se ve de lo que no se ve” (2020b: 86). De esta manera, el esfuerzo es tratar de comprender lo que se encuentra escondido en el mundo de las apariencias. Fusaro ve en la filosofía de Marx este intento de poder ver más allá de lo aparente, de observar las cosas en tanto que son, develar lo que se ha escondido en la sociedad burguesa. Pero Fusaro verdaderamente no lo ve desde Marx, sino desde Gramsci, ya que, para el primero, el concepto de ideología es totalmente negativo, es la “falsa conciencia”, para Gramsci, por el contrario, a través de la cual uno se puede hacer parte de la ideología, es decir, la ve desde un punto de vista utilitario. Fusaro insiste en que argu-

menta desde Marx, cuando en la práctica, lo hace desde Gramsci. También afirma que la teoría fundamental en el filósofo alemán es el movimiento dialéctico entre “verdad” y “apariencia”, en otras palabras, uno de los tópicos elementales, sería el de “estructura” y “superestructura”, hecho también falso, ya que Marx solo analiza parcialmente estos conceptos en el *Prólogo a la contribución...* y en ningún otro texto, es Gramsci quien da valor a ese fragmento y al estructuralismo que se manifiesta en él.

Respecto a las superestructuras, Fusaro advierte que en ellas están “las divinidades olímpicas de la libertad, de la propiedad, de la igualdad” (2020: 89). Todas ellas posicionadas como ideas de una sociedad completamente vacía de las mismas. Los conceptos que se manifiestan se encuentran vacíos en lo concreto y sin ningún asidero en la realidad. Por lo tanto, la idea de Fusaro es dismantelar los conceptos falsos y, de esa manera, poder mostrar qué es, verdaderamente, lo que se presenta en el mundo de las mercancías.

El otro punto que Fusaro resalta de Marx, haciendo referencia constante al mundo del “espectáculo” debordiano, es el del “fetichismo de la mercancía”. Según Fusaro, la ilusión que entrega el entramado ideológico tiene relación con las “mercancías” mismas, ya que son las que crean el acto social en sí. Respecto a esto, escribe Fusaro:

La era moderna -dice Marx-, en su opacidad, es la era de las fantasmagórica por excelencia, el reino de sombras

en el que todo tipo de fantasmas tiene carta de ciudadanía: todo cuanto hay no es más que una mera apariencia una sombra a la que, sin embargo, los hombres dan crédito como si fuera “fetichismo” típico de la economía política en virtud de la cual las relaciones entre los hombres se confunden con las cosas [...] (2020b: 90)

El intelectual italiano comprende que el equivalente universal es el dinero, que este funciona igual que las mercancías y que tiene una forma “deslumbrante”. Parafraseando a Marx, expone que no solo ciega la vista, sino también a la “razón” (2020b: 93). Este fenómeno, propio del capitalismo, no solo ocurre en el trabajador sino también en el capitalista. Por medio del dinero, el primero cree poder llegar a poseer lo que quiera y el segundo, de la misma forma, sabe que puede poseerlo cuando quiera. De esta manera, el capitalismo hace vivir a los dos en la misma fantasmagoría. Es aquí donde argumenta su posición más delirante, ya que, dentro de estos fetiches se encontrarían las perversiones del capital: la *greeneconomy*, los movimientos de liberación sexual (*LGTBIQ+*), el aborto, el cosmopolitismo, la emigración etc. Estos serían los discursos fetichistas del capitalismo, que han adoptado como propios. Más que ser discursos de reivindicación frente a este modelo, Fusaro los analiza como mercancías, por lo tanto, hay que eliminar su base mística y mostrar estos discursos tal como son, es decir creadores de “valor”. Refiriéndose al discurso *LGTB*, el filósofo dice lo siguiente

Los liberalizadores del cosmopolitismo del consumo y las costumbres aspiran a imponer el mensaje de que la naturaleza humana no existe y que, en el bazar del capitalismo de consumo, cada uno puede definir su identidad indefinidamente por libre capricho individual (2020a: 66).

Los capitalistas convertirían a los seres humanos en cosas sin naturaleza, en consecuencia, seres que están en condición de comprar su imagen dentro del mercado para cumplir así su deseo de ser lo que quieran ser, explicitando su condición de mercancías mutables.

### **EL MARX DE FUSARO: LA LECTURA IDEALISTA DE GENTILE**

Llegando a este punto se debe uno preguntar ¿Cuál es, esencialmente la lectura de Fusaro sobre estar a “la derecha con Marx y a la izquierda del capital” (2020b:112) ¿Qué significa esto? Se debe afirmar, nuevamente, que para Fusaro la técnica y las leyes de valorización del capital tienen el control de la vida humana, por lo tanto, el capitalismo es amo y señor del mundo. Con esto, se han destruido los valores de la tradición, por lo tanto, Marx sería el único que ayudaría en poder visualizar cómo el capitalismo destruye las culturas. Para el autor, Marx defiende las tradiciones (derecha) y critica al capital (izquierda). En los ojos de Fusaro, Marx funciona como el único intelectual que tiene “una pasión

duradera de anticapitalismo” (2020a: 125). Para el italiano, la obra de Marx “nos ofrece una crítica implacable de un presente irreparablemente alienado, pero que permite un futuro posible” (2020a: 126). Pero el Marx que lee Fusaro es, la interpretación que hace Giovanni Gentile. Sobre ello, escribe el italiano:

Para sintetizar, yo diría que el actualismo de Gentile [...] se forma como una metabolización de la filosofía de la praxis marxista. *La filosofía de Marx* (1899) está en el fondo del manifiesto del actualismo *in status nascendi*, en estado embrionario. Este texto de Gentile es, sin duda, el principal texto sobre Marx publicado en Italia (quizá no sólo en Italia). Marco el debate de forma decisiva: si, a lo largo de toda la primera mitad del siglo XX, Marx era leído en Italia como un filósofo, será gracias a la genial interpretación de Gentile. La lectura de Gentile convierte a Marx, “idealista nato” y “metafísico”, en uno de los grandes representantes del idealismo alemán [...] Gentile reconoce, en el concepto de Praxis de Marx, el secreto metafísico de Marx [...] sujeto y objeto, lejos de ser opuestos son la cara de la misma moneda: tenemos al sujeto si miramos la acción en su desarrollo; y tenemos objeto si miramos la acción en su resultado[...]Gentile, discutiendo el pensamiento marxista, sostiene que el destino no está escrito (*factum non datur*) y que la historia es el resultado-nunca definitivo- de la acción humana [...] (2020: 128)

He aquí el problema de la lectura de Fusaro, convierte a Marx en un idealista metafísico, al igual que Gramsci, lo compara como

un igual frente a Fichte y Hegel, al mismo tiempo, lo trabaja desde un punto de vista conservador, como un continuador de la obra Hegeliana, sin reparar que se encuentra ante el creador de una filosofía nueva; llevándolo a reivindicar un concepto de *praxis* que no le es propio, sino que es una mala interpretación que hace Gentile de Labriola.

A partir de la lectura del autor de *La filosofía de Marx* (1899), el italiano ya está comenzando con un estudio bastante discutido en la época, dentro del debate marxista italiano, entre Croce, Labriola y Sorel, los cuales estaban tratando desenmarañar el concepto de Materialismo histórico y el de *praxis* en Marx. Miguel Condioti (2015-2016) clarifica el error de Gentile en un texto titulado *El Marx de Gentile. Retroceso de la filosofía de la praxis a la vieja "praxis" de la filosofía* (2015-2016); en él, analiza el texto de Gentile dándose cuenta de dos errores en su lectura, los cuales contrasta con la de Labriola y Croce. Para el autor, Gentile afirma que existe una “analogía formal” entre Hegel y Marx, en donde el materialismo histórico sería una filosofía de la historia puramente hegeliana, es decir, una que acepta que el materialismo es pura forma dialéctica, olvidando el “sustrato económico” y convirtiendo en este sentido a Marx en un idealista que, de alguna forma, abandona la base material adquiriendo una “espiritual” en el sentido hegeliano (2015-2016: 172). Por otra parte, el autor analiza en el estudio de Gentile el concepto

de “filosofía de la *praxis*”, término propiamente labrioliano<sup>25</sup>, el cual para Condioti constituye un error, puesto que:

en el momento en que se deja distinguir adecuadamente-sino por ello separar- la actividad práctica (material, exterior a la mente) y la actividad cognitiva (intelectual, interior), inmediatamente se pierde la posibilidad de señalar ese predominio de aquella sobre ésta, y de tal modo se retorna a la ideológica concepción tradicional de la práctica como plenamente subordinada al conocimiento, e incluso como idéntica a este: como una de sus manifestaciones (2015-2016: 175)

La lectura que hace Gentile de Labriola, que es desde un punto de vista gnoseológico, algo propio del idealismo, provoca lo siguiente: relacionar a la *praxis* como un “mero sinónimo de actividad del sujeto cognitivo entendido como fundamento de todo lo demás”

---

25.- En la Carta IV a Sorel, Labriola escribe su definición exacta de “filosofía de la *praxis*”: “Con esto volvemos a la *Filosofía de la praxis*, que es la médula del materialismo histórico. Esta es la filosofía inmanente a las cosas sobre las cuales filosofa. De la vida al pensamiento y no del pensamiento a la vida: este es el proceso realista. Del trabajo, que es conocer haciendo, al conocer como teoría abstracta, y no de éste a aquel. De la necesidad, y, por lo tanto, de las varias situaciones internas de bienestar o malestar nacidas de la satisfacción o insatisfacción de las necesidades, a la creación mítico-poética de las ocultas fuerzas de la naturaleza, y no a la inversa. En esos pensamientos está el secreto de una afirmación de Marx que ha sido para muchos un rompecabezas: la afirmación de haber *vuelto del revés* la dialéctica de Hegel, lo que quiere decir, dicho en corriente prosa, que al ritmo semoviente de un pensamiento autónomo (la *generatio aequivoca* de las ideas) se sustituye por la capacidad semoviente de las cosas, de las cuales es el pensamiento su producto final” (Labriola, 1971: 86)

(2015-2016: 175). Fusaro entiende la *praxis* y la historia dentro del pensamiento marxista como puro “idealismo”, dándole un valor metafísico a esta forma de ver el mundo, tratando a Marx como un “idealista nato”. Desde este momento, para Fusaro, Marx se vuelve parte de una tradición contra la cual combatió durante toda su vida. El filósofo italiano detiene, de esta manera una lectura revolucionaria del intelectual de Tréveris, lo relaciona con Hegel, Fichte y Gentile de manera antojadiza y comienza a fomentar la confusión generalizada dentro de los lectores más jóvenes de Marx.

## **A MODO DE CONCLUSIÓN**

Para finalizar, diremos que Fusaro y Dugin son distintos solo en su forma externa. Por un lado, uno guarda una reivindicación de la filosofía nacional-idealista y, por el otro, hay una reivindicación de la unificación de Eurasia. A pesar de esto, su contenido es el mismo: tradicionalismo, familia, religión, sexualidad hetero normalizada, honor, barbarie y conflicto, estos son sus “comunes denominadores”. Estos dos autores representan posiciones propias de la derecha, y de la cultura conservadora, ya que están en contra de los dos conceptos más importantes para vivir bien: “Justicia” y “libertad” (Jesi, 2011). A la vez, tienen una posición vital y ella se representa en no ser coherentes con las ideas que utilizan, es decir: no tenerle miedo a la contradicción, ya que su intención es crear una propaganda que construya un discurso de colapso y catástrofe inminente. Ambos

no dudan en decir que el fin del mundo está frente a los ojos de la humanidad. Para ellos, esto último es ocasionado por culpa de las ideas materialistas que habían destruido el valor del espíritu de la eternidad, tanto comunismo como liberalismo son vacías en contenido espiritual y, por lo tanto, a estas tendencias las hacen parecer como inútiles y despreciables por su falta de emotividad, fomentando de esta manera un idealismo desbordado, que tiene como fin atacar los fundamentos de la sociedad capitalista desde un ámbito emocional y místico.

En estos dos autores se puede ver un ánimo existencialista de corte heideggeriano, los dos lo utilizan como una base para sus construcciones filosóficas, resultándoles funcional para marcar la esencia de la tradición. Es por ello conciben un antiintelectualismo que se posiciona en contra de discursos que se manifiestan con fuerza de cambio. Ellos pretenden reivindicar lo “eterno”, lo imperecedero, lo que no cambia, la existencia propia de las comunidades, las cuales se posicionan en contra del espíritu de la civilización occidental.

Queda claro que la propaganda de estos tradicionalistas va enfocada a favor de lo que ellos llaman la “verdadera democracia”, la cual fue destruida por el capitalismo y la globalización. En vista esto, desarrollan una técnica psicológica de masas, que apunta a la emotividad de lo perdido a supuestamente reencontrar la esencia de esta “democracia”. Su argumento más plausible es que sus ideas conservadoras son censuradas de manera constante por la ideología liberales progresistas y por eso se convierten en intelectuales con-

traculturales a ojos de los desencantados del sistema. Los liberales defienden una democracia en donde no existen distintas visiones de mundo, ni de pensamiento, sino una sola cosa que no es sino para estos autores, una democracia del “espectáculo” y la “mercancía”.

Para estos tradicionalistas, las ideas como fuerza de cambio ya no son objetivas en ninguna de sus formas, sino que, por el contrario, son totalmente moldeables, interesan en tanto que funcionan para determinado clima político, transmutan su contenido, volviéndose inválidas en el ámbito académico, ya que no es un espacio que les interese o represente posiciones de poder. Es por esto que cuando Dugin habla de los fascistas y los nacionalsocialistas dice que ellos tuvieron buenas ideas, pero luego se tornaron negativas en su implementación. Esta misma conclusión lo lleva a tomar lo mejor de cada una de ellas, sin miedo, ya que tiene mucho que ganar en la actualidad, pues las presenta desde su causa, que es el “desamparo”, y no desde sus efectos “autoritarios”. Observan y transmiten el supuesto espíritu socialista y existencial de las mismas, para persuadir en la crisis constante del capital.

A estos dos ideólogos el llamamiento a lo concreto les repugna, esto no tiene bienvenida en su ideario, puesto que no tiene sentido en un mundo en “ruinas”, donde se está tratando de encontrar su “esencia”, escondida en los escombros de la modernidad, para construir a partir de ella. En base a esto ¿qué mejor que partir fortaleciendo la idea de una civilización tradicionalista, jerarquizada y fundada en los ideales de la gloria? Estos dos autores proponen levantar al Estado que fue destruido por las políticas neoliberales,

posicionarlo en favor de la “comunidad”, y en contra del *anomos* que se aproxima a velocidad desmesurada, el cual niega y no afirma, destruye y no permite la eternidad.

Es posible concluir que el ánimo de estos dos autores no es tomar el poder, sino que trabajar meta-políticamente construyendo conceptos que se integren dentro de distintas derechas o movimientos tradicionalistas conservadores. Lo que en verdad quieren, es confundir a las masas para que sean guiadas por cualquier fuerza autoritaria de turno, cualquier fundamentalismo del siglo XXI, ya que en verdad no ponen en duda el Capitalismo de Estado, ni los gobiernos autoritarios, sino que, muy por el contrario, los alaban. Lo que les interesa es crear intelectuales que confundan y logren sembrar sus consignas dentro de las distintas derechas y que, como base, piensen en un gobierno jerarquizado, que no responda a los derechos o tratados internacionales. Ellos pueden alabar a Putin, Bolsonaro, la imagen de Rouhaní, a un Gadafi, a un Trump o incluso a un Kast. Lo importante es que estos gobiernos autoritarios sean fundamentalistas, mantengan las tradiciones nacionales y se hagan pasar como amigos del pueblo. El cúmulo de ideas que se pueden sacar de las ruinas idealistas son infinitas y esto es la prueba de ello. Entre más fundamentalistas los gobiernos, y más exaltadas las masas en pos de una jerarquía, es mucho mejor, ya que ahí se crea el conflicto. Para estos autores, de esta manera se vuelve a lo político, se comienza a ver a los amigos y enemigos tanto internos, como externos de manera radical. Por

ejemplo, en el caso chileno lograron introducir sus consignas de conflicto dentro de varios grupos de derecha, por ejemplo, la idea de Georges Soros, la creencia en el globalismo, la ONU y se agenda 2023 etc.. Todo esto lo repiten distintos grupos tradicionalistas y patriotas. Para Dugin y Fusaro, la paz es un ánimo neutralista sobre el espíritu moral de los pueblos, es para seres humanos deconstruidos y pusilánimes, ella no fortalece moralmente a las naciones, en cambio la guerra contra el anticristo será eterna, ahí existe la vida y la normalidad que fue negada. Al fin y al cabo ¿qué se puede esperar del fin de los tiempos más que la violencia y la reestructuración de una entidad que los defienda del anticristo y que reestructure un *Katehon*? Estos autores buscan la guerra de civilizaciones desatada, viven la religión, la muerte y de su adoración.



## **JULIUS ÉVOLA Y SU NEOFASCISMO SAGRADO: UNA LECTURA DESDE FURIO JESI**

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

*Julius Evola, Revuelta contra el mundo moderno.*

“El lenguaje superior Carece de palabras...”

*Miguel Serrano, La resurrección del Héroe.*



## INTRODUCCIÓN

Julius Evola fue un influyente filósofo tradicionalista italiano de inicios del siglo XX, sus ideas buscaron superar el hegelianismo imperante de su época, el cual se manifestaba por medio de figuras como Croce y Gentile. En su mundo intelectual, tenía influencias de “Stirner, Nietzsche, Schopenhauer, Weininger y Michelstader” (Sessa, 2019: 22), aunque también recibió decisiva influencia de Rene Guénon. Su base era el pensamiento mágico y mítico, que unían la creencia en los hiperbóreos con la afirmación de que la era actual, considerada decadente, se representa en el *Kali-yuga* de la tradición hindú. Al mismo tiempo, este autor afirmaba ser parte del pensamiento “tradicionalista” y “contrarrevolucionario”. Todas estas características lo han llevado a propagarse a nivel internacio-

nal, posicionando sus ideas dentro del esoterismo occidental y el ocultismo, y provocando que estas teorías se instalen dentro del pensamiento político. Evola ha logrado influenciar en autores como Miguel Serrano y el previamente analizado Alexander Dugin. Para estos últimos el italiano se convierte en un referente para combatir la caída y la decadencia del mundo Occidental.

Para dejar en claro la tendencia más importante de Evola, hay que introducirse dentro de la corriente historiográfica del “Esoterismo occidental”. Autores como Wouter Hanegraaff, afirman que el filósofo italiano fue influenciado por Rene Guénon, el cual, es el padre de lo que se llama el pensamiento tradicionalista y también “filosofía Perenne” o “Perennialismo”. Esta tendencia, podría entrar en lo que llama el historiador holandés el “ocultismo de derecha”, que aboga por el fin de la modernidad, pero al mismo tiempo, exigen la restauración del “altar y el trono” (Hanegraaff, 2021).

## EL PENSAMIENTO DE GUÉNON

Por todo lo mencionado anteriormente, debemos analizar el pensamiento de Guénon, para el autor de *El rey del mundo* (1925), existe una “tradicción universal” que se origina en un principio metafísico irrefutable presente en todas las religiones. Esta base tradicional es lo “normal”, mientras que ignorarla es lo “anormal”. Por esta razón, Guénon afirma que el mundo moderno este enfermo, ya que niega esta tradición que es sinónimo de “verdad”, el teórico

del tradicionalismo escribe que “si occidente ha perdido su recuerdo de un modo total, es que ha roto con sus propias tradiciones y porque la civilización moderna es una civilización anormal y desviada” (Guénon, 1995: 21-22)<sup>1</sup>. Según este intelectual metafísico, el ser humano puede encontrar la esencia tradicionalista a través de sí mismo, descubriendo su “estado primordial” que le otorgará un “sentido de eternidad”. Se trata de regresar al “origen”, al lugar atemporal de la verdadera tradición universal, lo que permitirá eliminar de manera categórica la decadencia del mundo occidental (Guénon, 1995). Estas ideas ocultistas de derecha influencias directamente a Evola, radicalizando esta filosofía perenne con el fascismo y un odio desmesurado a la democracia moderna.

Para introducirnos en sus ideas de manera crítica nos valdremos la lectura que hace Furio Jesi, en su libro *La cultura di destra* (1979). En él se analiza a Evola en relación con la manipulación de “materiales mitológicos”, su “religión de la muerte” representada

---

1.- Para comprender mejor la idea de decadencia de Guénon, es necesario hacer referencia a los materiales mitológicos de la cultura hindú, en particular al mito de la “edad de las sombras”, también conocido como *Kali-yuga*, en el cual, según el autor, nos encontramos actualmente inmersos. Este periodo representa claramente la distinción entre los elegidos, que conocen la verdad eterna, y los profanos, que viven en la decadencia perpetua. Escribe Guénon: “La doctrina hindú enseña que la duración de un ciclo humano, al que da el nombre *Manvanta*, se divide en cuatro edades, que indican otras tantas fases de un oscurantismo gradual de la espiritualidad primordial; son esos mismos periodos los que las tradiciones de la antigüedad occidental designaban, por el *Kali-yuga*, o edad de las sombras’, y estamos en ella, según se afirma, desde hace ya más de seis mil años, es decir, desde una época muy anterior a todas las que son conocidas por la historia clásica. Desde entonces, las verdades que en otros tiempos en conocidas por todos los hombres se han tornado cada vez más ocultas y difíciles de alcanzar; los que las poseen son cada vez menos numerosos [...]” (Guénon, 2022: 17)

en el *Kali-yuga* hindú y la perversión que esconden sus ideas, las cuales apuntan a una violencia sagrada en contra de las fuerzas que el considera como el mal.

Desde finales de los años 60, Jesi se dedicó a exponer los mitos técnicos que se presentaban en el movimiento reaccionario y revolucionario, sin intentar eliminar el fenómeno mito a través de una fórmula racionalista, como lo hizo Lukács en su *El Asalto a la razón* (1953). Jesi concibe el dispositivo gnoseológico “máquina mitológica”<sup>2</sup>, con el cual analiza el funcionamiento del mito, ver como se manifiesta, en lugar de simplemente negarlo o afirmar su existencia (Jesi, 1976). El italiano trata de superar esta operación, lo que busca verdaderamente es de proporcionar herramientas al movimiento marxista para salir de la cosmología burguesa y los mitos del poder que esta implica, sin dejar de estudiar e investigar sobre el fenómeno mito. Por esta razón, en las primeras páginas de su obra *Cultura di destra*, Jesi escribe lo siguiente: “no se puede dedicar un número de años al estudio de los mitos o de los materiales mitológicos sin enfrentarse una vez con la cultura de derecha [...]” (2011: 23). Con esto se entendido que las creencias en los

---

2.- La “máquina mitológica” aparece por primera vez en 1970, específicamente en el texto titulado: *Lecturas del braco ebrio de Rimbaud*, pero esto no quiere decir que la herramienta no se esté modelando ya en los años anteriores. Mercedes Ruvitoso posiciona la siguiente descripción: “Se trata entonces de un mecanismo gnoseológico que suspende — o mejor, que dice contener — la sustancia “mito”, esa experiencia de los antiguos inalcanzable para nuestra experiencia, en pos de indagar las “mitologías”, es decir, los materiales histórica y empíricamente apreciables que remiten a la existencia del mito” (2014: 111)

mitos y las ideologías de derechas están estrechamente unidas, ya que comparten características comunes: “brutalidad”, “tareas sin obras”, “heroísmo”, “sacrificio”, “tradicionalismo” y “amor a los símbolos” (Jesi, 2011).

### EL FASCISMO DE EVOLA<sup>3</sup>

Antes de entrar de lleno en la crítica de Jesi a Evola, es necesario formular la siguiente pregunta ¿Qué clase de fascismo es al que adscribe el autor de *Revolución contra el mundo moderno* (1934)? Sobre esto escribe en su famosa autodefensa, publicada en Chile en el año 1998 en la revista *La Ciudad de Cesares*, la cual fue titulada *Un hombre en medio de las ruinas* (1951), en ella afirma:

---

3.- El fascismo de Evola tiene relación con las teorías conspirativas, lo cual se evidencia en su famoso prólogo a *Los protocolos de los sabios de Sion*, donde aboga por estas teorías y acepta que existe una "tercera dimensión" en la historia que funciona subterráneamente, donde conviven las fuerzas ocultas y perversas del mundo moderno. Evola propone la creación de una "internacional tradicionalista" como una fuerza radical espiritual que revele estas fuerzas ocultas presentes en la vida moderna. Aunque el italiano acepta que los protocolos pueden ser falsos, considera que tienen un mecanismo útil para la movilidad política. Para él, la conspiración siempre debe ser aceptada como el *Sigillum veri*, para iniciar el conflicto internacional. Evola postula un régimen maniqueísta, donde la lucha es entre el bien y el mal, entre las fuerzas de la verdad y los seres ocultos entre las sombras. Hitler, según intelectual esotérico italiano, reconoció esto y utilizó los protocolos para dar fuerza al pueblo alemán, mostrando al enemigo oculto: masones y hebreos capitalistas. En la actualidad, esta forma de internacionalismo sigue manifestándose, aunque quizás ya no se utilicen los judíos como chivos expiatorios, sino otros como George Soros, Greta Thunberg, las vacunas, el pizzagate y la supuesta conspiración comunista-liberal (Evola, 1978).

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

Para Evola lo que se debe rescatar del fascismo, que se llama histórico, es solo su apego al concepto de “tradición” en relación con lo simbólico. Para él, su aparataje organizacional y económico resulta poco convincente, ya que dentro de su estructura política aún quedan rasgos burgueses y modernos. Por lo tanto, para el italiano, el “fascismo histórico” ya no existe, se acabó con Mussolini, solo quedan sus simbologías y sus mitos. Para Evola, después de la caída del régimen del *Duce* lo que se llama “fascista” debe comenzar a ser “tradicionalista” y “contrarrevolucionario” (Evola, 1998). Es por este motivo que niega lo “revolucionario” del *Fascio di combattimento* y, al mismo tiempo, el Estado fascista, el cual era cercano a la perversión de las vanguardias como el futurismo, como también a una herencia burguesa revolucionaria y, por último, al “nacionalismo” imperial. De este modo, “tradición” y “contrarrevolución” serán santo y seña en todas sus obras; dos ideas que se manifestarán hasta en uno de sus últimos textos: *Cabalgar el tigre* (1971).

Para resumir su idea sobre el fascismo, se podría decir que Evola está en contra del totalitarismo de este último, pero a favor de “jerarquías espirituales” que ve cercanas al arquetipo celeste de la república de Platón y su división del alma (tema recurrente de las derechas, que utilizan para no hablar de clases sociales). El autor de *Revolución contra el mundo moderno* (1934) estaba a favor de la idea del “Estado ético” de Gentile y no, por el contrario, de la Estadalatría centralista que se desarrolló en el fascismo de Mussolini. Por otro lado, el fascista espiritualista, proponía a “las culturas”, antes que “una sola cultura” imperialista, es decir, postulaba a una gran división del mundo en varios polos o civilizaciones, autónomas unas de otras, que resguardarán la pureza y tradición ancestral de las mismas, las cuales, se cobijaran en su propio tradiciones, ritos y mitos. A pesar de esto, consideraba que el gobierno fascista de Mussolini no era tiránico con sus ciudadanos, ya que permitió a individuos como él publicar sus libelos antimaterialistas. Para Evola la verdadera tiranía es la “democracia” y el “progreso” burgués, ya que sus ideas de “igualdad”, “fraternidad” y “libertad” son completamente autoritarias, oprimen la pluralidad de “seres” que existen en el mundo, ya que los modos de vida tradicionales no tienen por qué responder a estos principios universales, los cuales son creados por la modernidad burguesa.

Al observar la defensa de Evola y su distanciamiento con el “fascismo histórico”, se puede notar que está tratando de articular una nueva fase para la reacción. Esta última difiere de la época de Mussolini, ya que en ella los mitos eran fabricados por

medio del vitalismo bergsoniano, el pesimismo Nietzscheano, el pragmatismo de W. James, el antiparlamentarismo de Sorel y las vanguardias artísticas como el futurismo. Para Evola, ese tiempo ha pasado, y era necesario comenzar a retomar directamente los mitos que apunten hacia la repetición de las culturas espirituales y ancestrales, proponiendo su reactualización inmediata en un presente decadente, el cual es guiado por la razón.

Evola buscaba un “imperio” espiritual liderado por una “realeza” tradicionalista, que formaría un puente entre lo “natural” y “sobre natural” (Evola 2019). Según italiano, estos seres divinos “encarnan la presencia viviente y eficaz del principio metafísico en el seno del orden temporal” (2019: 31). El autor sostenía que la fuerza de esta realeza no era terrenal, ya que lograría guiar un imperio suprahistórico, una construcción sobre natural que el profano no podría comprender debido a la falta de comprensión de los símbolos inamovible. Para Evola, la “realeza” y el “imperio” espiritual serán los que lograrán inducir a la salida del mundo moderno. El problema con este último es que pesa la ausencia de “ritos” y “leyes” que apunten a lo eterno. Por lo tanto, en la modernidad solo existe movimiento, lo cual representa el *Kali-yuga*, la “edad oscura” del mundo, en donde “los ritos enseñados por los textos tradicionales y las instituciones establecidas por la ley están a punto de desaparecer [...]” (2019: 535). El “rey de derecho divino” será centro del “Estado tradicional” (Evola, 2019) que sacaría al mundo de la “edad oscura” donde todo es cambiante. De esta forma, lo que podríamos llamar el fascismo de Evola, aparece reestructuran-

do el mundo hacia el pasado, optando por bases tradicionalistas, en donde la modernidad en todas sus formas debería evaporarse. Esto también incluye el fascismo “revolucionario”, “vanguardista” y “moderno” de Mussolini.

### EVOLA Y SU CULTURA

Para Jesi, Evola es fundador del mecanismo místico del neofascismo y, por lo tanto, por medio de él pretende afirmar que ciertos sectores de derecha se articulan sobre una construcción de imágenes míticas, que solo quieren controlar y obtener poder a través del pasado reactualizado en el presente, el cual niega la idea de un proceso “histórico”, ya que conviven en símbolos perennes. Podríamos decir que, para Jesi, Evola tiene una armadura teórica fundida en el tradicionalismo y la mística espiritualista, Las cuales, como vimos anteriormente, están forjada con la ayuda de René Guénon, al cual reformula, para sacarlo de la “contemplación” y posicionarlo en la “acción”. Toda la espiritualidad que le arrebató a este último ha llevado a que Evola sea leído por algunos intelectuales deseosos de simbolismos como, por ejemplo, los de la alquimia, la muerte heroica, la idea del héroe, etc.

Por otro lado, Jesi resalta que Evola, pese a tener un cargado desprecio al mundo progresista, ha tenido buena propaganda dentro de la academia, especialmente la Italiana de los años 70

(la misma suerte que Miguel Serrano en Chile)<sup>4</sup>, ya que ha sido defendido por intelectuales y promotores de la cultura, quienes han tratado de convertirlo en una entidad neutral, haciendo creer que dentro de sus libros se esconden verdades metafísicas importantes, por ejemplo: magia práctica, desarrollo de la cultura del mito, conocimiento simbólico, juicios relevantes sobre la decadencia materialista de la sociedad occidental, valores ancestrales reactualizados, conocimiento de la arquitectura arquetípica y el orientalismo. Este fenómeno, para Jesi, es moderno, ya que según él “la burguesía italiana moderna, en particular la pequeña y mediana burguesía, nunca tuvo propensión muy destacada por el esoterismo y los Caballeros del grial” (Jesi, 2011: 137) Es por todo esto que, la lectura de Jesi sobre Evola, es que en él, se formula la

---

4.- Miguel Serrano (1907-2009), es un intelectual abiertamente nazi y ocultista, negacionista de los detenidos desaparecidos en la dictadura de Pinochet y, al mismo tiempo, del holocausto en la Alemania de Hitler. Pero todo esto no es suficiente como para que promotores culturales como Cristián Warnken no lo invitasen a sus programas de televisión abierta y que poetas como Armando Uribe lo propusieran para el Premio Nacional de Literatura. No es de extrañar que Uribe como Warnken tenga una estrecha relación con la Revista filo-fascista la *Ciudad de los Césares*, ya que ahí es donde se reivindica a Serrano como el poeta constructor de los mitos nacionales. A este escritor, hay que leerlo como un creador de mitos técnicos, como un amante del “eterno retorno”, de un mito reactualizado hasta el infinito, en su literatura llama a los muertos, para que vuelvan manifestarse en la tierra de los vivos. Al mismo tiempo, es un antijudío confeso, actitud que lo lleva a convertirse en un antimarxista y anticapitalista, escribe Serrano: “Resumiendo: el sistema marxista y el capitalista, el libre cambio, son igualmente destructores de la nacionalidad. En aparente contradicción se apuntalan mutuamente, ya que uno no puede existir sin el otro. Porque arriba, en la cúspide, se encuentra aquel que nadie se atreve a nombrar, porque se tiembla ante la sola presencia de su sombra, el dueño de los rayos y de los truenos, que se reverencia hasta la genuflexión, por terror a que lo destruya junto con el universo: el judío internacional” (Serrano, 2014: 456).

base de una nueva cultura de derecha que, poco a poco, comenzó a manifestarse de manera más activa en Italia, logrando aparecer dentro del escenario político, tanto en autores que se denominan revolucionario como también reaccionario.

### LA CRÍTICA DE JESI A EVOLA

En su crítica a Evola, en ningún momento Jesi le da el favor de considerarlo un intelectual respetable. Para el egiptólogo, él es parte fundamental en la cultura de derecha del siglo XX, la que define de la siguiente manera: “es en la cual el pasado es una suerte de papilla homogenizada que se puede modelar y mantener de la forma que parezca más útil” (Jesi, 2011: 285), por lo tanto, Evola y su tradicionalismo se ajustan a esta sencilla definición, puesto que, en su idea, los principios manipulados los hace pasar por inmutables y eternos, hace creer que en ellos no se nota el cambio, persisten por siempre en el tiempo, conviven en una metafísica que no versa en el “ser”, por lo tanto, no tienen dinamismo alguno, todo lo contrario a las formas históricas, las cuales para Evola son expresiones particulares, que dependen de periodos determinados, es decir, son contingentes y pasajeras.

El autor de *Spartakus* (1968) logra entender que, por medio de este amor a las “ruinas” enfocado en una espectacularidad de lo “eterno”, no se desarrolla una cultura mística e inocente sobre las tradiciones, por el contrario, lo que verdaderamente existe es una

actitud política que juega con el magnetismo espiritual y ocultista de los símbolos del pasado, haciendo prevalecer el “lenguaje sin palabras”, el que es propio de los excesos de simbolismo heredado del iluminismo. El autor de *Germania secreta* entiende que Evola adora una “religión de la muerte”, que se manifiesta en el firme heroísmo de los caballeros que buscan el Santo Grial, entregando su vida, muriendo sin pensar por la causa de la verdad, como diría Jesi, entregados a una “tarea inútil” o una “brutalidad gratuita”. Entiende que, para Evola, el sacrificio es sinónimo de lo “verdadero”, ya que cumple las características de un ritual que apunta a la “trascendencia”. Podríamos afirmar entonces que, para el turinés, Evola es pura adoración mística de los símbolos de la muerte y de abstracciones cadavéricas, se puede aclarar esto parafraseando a D'Annunzio: “los antiguos le enseñaron solo la conmemoración de la muerte” (2011: 210).

#### **EL ORIGEN DE LA VERTIENTE ESPIRITUALISTA DEL NEOFASCISMO EVOLIANO SEGÚN JESI**

Para darle sentido concreto, a la crítica de Jesi a Evola, se debe entender que el fascismo es una ideología simbólica que parte del iluminismo y, de la cual, también se pueden ver sus rasgos en el “Esoterismo moderno”, por lo tanto, ella toma sus características desde inicios de la cultura burguesa en el siglo XVII. Los hombres ilustrados del iluminismo tenían una manera de relacionarse por

medio de “secretos”, “rituales herméticos” y, al mismo tiempo, de la “admiración por la muerte” es decir: lo abstracto sin vida, la imagen simbólica como algo sagrado e inamovible, que se relaciona con los vestigios de una mística sobre lo no vivo. Todo lo anterior se puede resumir en la frase que cita Jesi del general Millán Estray: “Viva la muerte” “abajo la inteligencia” (Jesi, 2011: 38), ya que para ser un elegido solo debes ser guiado, irreflexivamente, por las fuerzas superiores hacia la pérdida de la vida, para encontrar, místicamente, a los héroes que viven ahí. En resumidas cuentas, para Jesi, los símbolos que evoca Evola se caracterizan por “reposar en sí mismos”, produciendo una infinidad de “lecturas interpretativas” (2011: 32) pero que esencialmente son tautológicas, ya que manifiestan la repetición, un presente quieto solo nos lleva a la negación de un futuro, el caul solo puede llegar a ser realizado en el presente. De esta manera, vivir en una constante reactualización del pesado es vivir eternamente en un calabozo, donde penetra siempre la misma luz y sombra. Todo este papel simbólico, según Jesi, se puede ejemplificar en la creencia que tienen algunos ocultistas modernos sobre la reencarnación, el autor de *Cultura di destra* da el ejemplo de Alister Crowley, cuando afirma que Helena Blavatsky y Jack el destripador son la misma persona (Jesi, 2011), demostrando que toda mística es la búsqueda de un eterno retorno, una repetición que descansa en sí misma. Para Jesi la cultura que fomenta Evola pretende encontrar mensajes secretos en todo lo que ve, estilos de visiones místicas por medio de símbolos herméticos y arquetípicos que implican jerarquías de conocimientos, a los

cuales, solo podían acceder ciertos iniciados, que en su mayoría compartían una “sangre” aristócrata, como los que buscaba John Dee, ya que para este último los pertenecían a linajes de sangre aristócrata podían comprender el lenguaje enoquiano (Jesi, 1990). Esta “sangre” es un un un símbolo “que reposa en sí mismo”, que no cambia, el cual se explica sin palabras: “Lo único que asegura la solidez del porvenir es la herencia de nuestros padres que llevamos en la sangre; ideas sin palabras” (Jesi, 2011: 12). El porvenir solo depende de una metafísica, del pasado primordial, que este alejado del materialismo.

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

## **EN QUE TERMINA EL FASCISMO SAGRADO**

Jesi comienza a hablar del neofascismo en sus dos acepciones; “la sagrada” y “la profana”. Al profano, Jesi lo define como “de especto feroz”, refiriéndose así a su activismo violento y, al

segundo, como “disimulado” (Jesi, 2011). Para Jesi, ambos se encuentran, puesto que no quieren o no pueden acomodarse al mundo actual, viven del anhelo de la tradición y se encuentran acelerando la desintegración del mundo moderno. Por lo tanto, el neofascismo se alterna entre estas dos variables, aunque para definir las de mejor manera tendríamos que llamarlos el “sacro” y el “profano”. Estas distinciones son problemáticas para Jesi, por lo tanto, intenta dar cuenta de su condición. Jesi destaca que Evola es un crítico del nazismo, porque no lo considera verdaderamente esotérico, solo de forma aficionada, esta afirmación lo lleva a considerar a los nazis como unos “brutos” biologicistas. Evola quiere resaltar su estilo “sacro”, que se diferencia de la beligerancia del “profano”. El autor de *La metafísica del sexo* (1958), ni siquiera pretende introducirse en un combate cuerpo a cuerpo como lo hacen los primeros, que actúan con una “brutalidad gratuita” (Jesi, 2011). Los fascistas de aires sacros y amantes de la filosofía perenne, como bien indica el título del texto de Evola “Cabalgan el tigre”, optan por domarlo, amansarlo a la modernidad para luego atacar, creando de esta manera una hegemonía cultural que de rienda suelta al existencialismo radical, a fin de cuentas, construir una “metapolítica” que funcione como herramienta para crear una hegemonía cultural. Se debe aceptar que, para Evola y sus seguidores, existe la creencia en que deben retrotraerse del mundo en esta operación, sin dejar de lado el momento para la acción. He aquí donde nace el sentimiento de los neofascistas sagrados, al considerarse personas “disidentes”,

“distintas”, “soberbias”, “suicidas” e “introvertidas” frente a un mundo que no les pertenece, ya que los valores de este último son los de la decadencia. Jesi entiende que esta ideología mística pretende, de manera falsa, estar alejada de la violencia, pero verdaderamente esta muy cercano al fascismo de “acción” y eso se manifiesta en su acérrimo anticomunismo y antimaterialismo. Ahora, el otro punto que los une es su racismo. Para Evola existe una “raza del espíritu”, de los “hombres de la tradición”, la cual se mantiene activa por medio del crecimiento espiritual y que, de manera absurda, posteriormente se manifestará en lo físico. Esta creencia es llegar, por otra vía, a un racismo biológico, que se camuflado tras un supuesto espiritualismo. La investigación de Jesi, luego de citar el *prólogo a los protocolos de los sabios de Sion*, escrito por Evola, el cual llama a “descubrir el significado unitario más profundo de cada revolución importante de los últimos tiempo” (Jesi, 2011: 132) dentro de la cual está la de Hitler. Jesi a reglón seguido de esta afirmación señala:

Delirio, se dirá. Cierto. Y delirio tan poco explícito como para únicamente poder ser analizado en su estructura con los instrumentos de la antropología cultural y de la historia de las religiones. Sin embargo, nuestra impresión es que estos delirios tienen un papel nada desechable en la actividad terrorista de los últimos años. Evidentemente, las bombas y los estragos han tenido otra función bien distinta en la vida política del país. De ninguna manera se puede excluir que gente inclinada a participar en el mundo actual *hasta*

*en la forma más paroxista*, teniendo delante de los ojos el modelo de la SS y el espejismo de una raza de la Tradición a obtener mediante la imposición de tareas inútiles, haya sido armada y utilizada para otros fines mucho menos metafísicos [...] (Jesi, 2011: 133)

Las supuestas “tareas inútiles” de los fascistas místicos y su “apoliticismo” se convierte en un instrumento didáctico para mejorarse espiritualmente, convertirse en héroes, en concededores de una verdad oculta, de códigos que solo ellos logran ver, para luego derivar en el momento preciso en la violencia fascista, al mismo tiempo, ellos provocaran cambios para las nuevas generaciones que conciben la “tradición”. Estos místicos viven fuera de lo real, conciben que sus actos pese a convivir en lo oculto trascienden la realidad. Es por esto que Jesi ve esta actitud mística del “fascismo sacro” como el inicio para una “brutalidad del gesto inútil”. Pero cuando el “aprendiz” ya se cree listo para actuar, se une a la idea del “fascista profano”, llevándolo a la vía del perfeccionamiento revolucionario conservador. La idea oculta de Evola, es la creación de cuadros metapolíticos de características místicas y apolíticas, para que posteriormente se lancen al ataque contra el mundo occidental. Jesi se percata que estos fascistas en verdad no son tan distintos, sino que sus fines son lo mismo, pura brutalidad y violencia.

## A MODO DE CONCLUSIÓN

Para concluir podemos afirmar que Jesi observa en Evola un fascismo sacro, que cuenta, en la actualidad, con una importante cuota de aceptación, tanto en el activismo político de derecha como entre los intelectuales asidos a lo nuevo y lo fantástico. Lo que es preciso recordar en la crítica de Jesi a Evola, es la forma que tiene este último para construir el presente con materiales del pasado, traer los valores de la tradición con el fin de destruir y combatir, con ellos, el mundo moderno, propiciando una aceleración de su decadencia. En otras palabras, para Evola, la modernidad se resume en liberalismo, capitalismo, marxismo y posmodernismo, ya que, por un lado, postulan al “progreso” técnico de las sociedades y, por otro lado, a derribar los fundamentos materiales y espirituales de la misma. Jesi tiene en cuenta que Evola es solo parte de un fenómeno de la cultura Burguesa, pero le presta importancia, porque luego de la tecnificación mítica y cultural que manifestó el fascismo y el nazismo, Evola se convierte en la fuerza teórica que tiene más expectativas de vida, puesto que se retrotrae de ellos, para extenderse en una nueva cruzada contra los enemigos de los valores de la tradición; no por medio de la Religión de la sangre o de los símbolos romanos, sino que, por la pluralidad de las tradiciones, Jesi se percata que el nacionalismo se comienza a fusionar con el tradicionalismo, dando pie al surgimiento del “neofascismo”, que ya estaba dentro del campo cultural de masas. Para concluir, podemos afirmar que Jesi no estaba errado, Evola es

la influencia base de la mayoría de los nacionalismos conservadores, tradicionalistas y antiliberales contemporáneos, tanto de nacionales bolcheviques confucionistas, como Fusaro y Alan de Benoist<sup>5</sup>, los partidarios del pensamiento euroasiático como Dugin, de neonazis e intelectuales del mito, los cuales se sienten parte de un grupo de disidentes. O también aceleracioncitas como Nik Land y los típicos magos elegidos que se sienten distintos a los profanos por tener conocimientos herméticos. Al mismo tiempo, todos estos autores terminan igual que Evola, en una violencia brutal estructurada por un racismo y una actitud mística, elitista, que separa a los individuos del presente y los excluye de un pasado al cual no todos logran pertenecer.

---

5.- Alan de Benoist es el padre de lo que llamamos la “nueva de derecha” y, al mismo tiempo, es uno de los más importantes teóricos dentro de este movimiento, ya que es el que fundamenta la crítica al liberalismo desde el tradicionalismo y, a la vez, construye lo que posteriormente será un Antonio Gramsci de derecha. El autor postula a la fuerza “metapolítica” del concepto de “hegemonía” y de cómo esta pueda ayudar a la batalla de las ideas. Este intelectual francés sigue al italiano, dado que entiende por medio de él “la mayoría ideológica es más importante que la mayoría parlamentaria” (Alan de Benoist, 2013: 8)



## EL PENSAMIENTO POLÍTICO REACCIONARIO DE JAIME GUZMÁN Y SUS IMPLICACIONES EN LA CONSTITUCIÓN DE 1980

“Las sucesivas generaciones seducidas por el paraíso de la “sociedad sin clases” que algún día llegaría luchaban por una utopía era contraria a la *naturaleza humana*. Pero aun falsa en sus raíces e imposible en sus promesas. El comunismo ha movilizad voluntades con su mística peseudo-religiosa de las antirreligiones se ha nutrido del odio, pero también de la sed de absoluto que late en el ser humano. Hoy asistimos al reconocimiento universal de la democracia pluralista y de la economía social de mercado, como las fórmulas más adecuadas en un mundo cada vez más interdependiente [...] Como se lo dijo Juan Pablo II a la juventud chilena, debemos mirar a cristo y descubrir en ÉL al rostro mismo de Dios. No es una cuestión puramente religiosa. Ello compromete todo nuestro futuro personal y social. La hora actual de la humanidad lo hace especialmente patente”.

Jaime Guzmán, *Final del comunismo y urgencia cristiana*, 11/11/90



## INTRODUCCIÓN

El siguiente ensayo tiene la intención de indagar en una parte del recorrido discursivo presente en la construcción de la Constitución Chilena de 1980, la cual parte de ideas completamente reaccionarias, que se pueden pesquisar por medio de los textos de Jaime Guzmán, uno de los impulsores más representativos de dicha carta. En muchos de sus escritos se explicita el conflicto entre lo comunitario y lo individual, resaltando a su vez, la polémica teológica explicita en sus aseveraciones filosóficas y políticas, que desarrollan en su eterna pugna contra la Democracia Cristiana y el Marxismo-Leninismo, que para él y su sequito eran consideradas como “ideologías depravadas”, contrarias a la naturaleza humana.

Sus líneas de pensamiento son de características hispanistas, anti-marxistas, tomistas, autoritarias, conservadoras y tradicionalistas. Por este motivo, se puede comprender que la única manera de ver a Guzmán es desde una óptica reaccionaria, no revolucionaria, como algunos quieren ver su proyecto político y económico (Olguín, 2016). El artífice de la Constitución se fundamenta, directamente, en una exacerbada idea sobre el “miedo” y el peligro de la destrucción de la sociedad chilena-hispánica, frente a enemigos externos e internos que deambulan de manera espectral por todos los espacios políticos del país. El fin de este esfuerzo ideológico y doctrinario se puede observar en la construcción de la constitución de 1980, en donde logra camuflar sus intenciones ideológicas por medio del neoliberalismo, del que no se le puede considerar un ideólogo, en ninguno de sus casos, ya que sus intenciones no fueron el modelo en sí mismo, sino la doctrina cristiana que podía sustentar en él. Guzmán se vale de sus principios, los que habrá que añadir sus lecturas de Hayek y Novak, antes de la formación de la comisión constitucional en los años 80. El fundador de la UDI, era políticamente pragmático, creaba artilugios para poder moldear sus ideas sin dejar su eje central de lado, el cual, era el principio de “libertad individual”, como base de una política que apuntará a entes “relacionales” y “substanciales” que conviven en distintas dimensiones. Ellas no deberán acercarse, ni menos fusionarse, sino que distanciarse cada vez más, ya que ellas no tienen la misma naturaleza. Para Guzmán, esta idea será su brújula y guía, su pragmático discurso político pavimentará el

camino para la creación de una nueva constitución, instaurando la idea de “subsidiaridad”, que se manifiesta ya en la encíclica *Mater et Magistra* (1961). El Estado subsidiario es la propuesta principal para la construcción de un Estado con influencias católicas. La Constitución 80 guardará esa base doctrinal, que la distinguirá de cualquier otra carta fundamental anterior. Manifestándose a través de ella el inicio de una cosmología individualista, anti pluralista, y puramente reaccionaria, que se encuentra en un combate eterno en contra del mal.

## EL PERIODO CONTRARREVOLUCIONARIO ES BASE PARA LAS IDEAS POSTERIORES DE GUZMÁN

Para comenzar el análisis debemos partir observando las ideas que Jaime Guzmán mantuvo con fervor en su juventud, las cuales profesaba con beligerancia, y que tenían características propiamente contrarrevolucionarias. Durante los años '60, en el país existían distintos grupos conservadores que se oponían a los “demoliberales” y a la “tercera posición” de los Demócrata Cristianos (Gonzales y Contreras, 2014). Guzmán recibe su influencia conservadora por medio de Osvaldo Lira (1904-1996),<sup>1</sup> las que son de características

---

1.- En el libro de Osvaldo Lira *La vida Entorno* (1949), se pueden encontrar tres escritos que nos pueden guiar al centro de su pensamiento. El primero es *Introducción a la monarquía dantesca*, en donde relaciona la monarquía planteada por el poeta con el Estado ecuménico cristiano, el cual, se presentaría como un Estado universal, al igual como

tomistas e hispanistas. Luego se acopló a las que se podían encontrar dentro de la revista *Fiducia* (1962) que era el órgano en Chile del movimiento fundado por Plino Correa de Oliveira (1908-1995) llamado *Tradicción, Familia y Propiedad* (FTP)<sup>2</sup>. Este movimiento

---

debía ser el de Cristo. El segundo es el texto es *Pensamiento y medida de Maritain*, en él pone en discusión el tomismo del filósofo francés, acusándolo de tener una visión política sesgada y crear un confucionismo en los cristianos, especialmente en el continente, donde comenzaron a teorizar de un existencialismo y un humanismo dentro del cristianismo. Y el tercero, titulado *Visión de España*, muestra la grandeza del pensamiento hispánico y sus tradiciones, que han transitado por medio de los siglos y su baluarte como fuerza política cristiana, la que debe recuperar a como dé lugar (Lira, 2014). Estos tres artículos muestran su concepción conservadora frente a un mundo que postulaba al progreso humanista. Lira responde desde el cristianismo monarquista e hispanista, frente a un mundo que pretendía avanzar a la revolución. Estas lecturas evidentemente cautivaron a Guzmán durante su formación, por su fuerza y oposición al avance de las fuerzas no cristianas. Por otro lado, cabe destacar, que entre el año 2020 y el 2021 un grupo de intelectuales conservadores reunidos en la Editorial Tanto Monta y la Universidad de los Andes se encuentra reeditando las obras de Lira. En estos momentos están terminando las obras completas del filósofo tomista, mostrando de esta manera que el pensamiento del autor no está olvidado, sino que sigue vigente dentro de la burguesía.

2.- Este grupo se autodenominaba como “contrarrevolucionario”. Operó durante muchos años en Chile, hasta los años 90. Podemos observar la ideología dentro de la organización, su anti igualitarismo y su aprecio por la nobleza, que es vista como una clase atacada por las fuerzas progresistas, con la siguiente cita de Oliveira: “Los TFP y bouraux TFP difundidos por Europa, las tres Américas, Oceanía, Asia y África son muy favorables a que se hagan en la clase trabajadora todas las mejoras oportunas; pero no pueden hacer suya la idea de que dichas mejoras impliquen la desaparición de las demás clases, o una mengua de su significado, deberes, derechos y funciones en favor del bien común que equivale a su virtual extinción. Empeñarse en resolver la cuestión social, achatando todas clases en ilusorio beneficio de una sola, supone provocar una auténtica lucha de clase, ya que suprimirlas todas en beneficio exclusivo de la dictadura de una sola -el proletariado- supone reducir a las demás a la alternativa de aceptar su legítima defensa o la muerte [...] Si la iglesia se interesa por la cuestión social no es porque ame exclusivamente a los obreros: no es Ella un partido laborista fundado para proteger a una sola clase social; Ella ama a las diversas clases considerada cada una aisladamente y sin nexos con las demás, la justicia y la caridad que se empeña en hacer reinar entre los hombres; y por eso ama a todas las clases sociales...incluso a la Nobleza, tan combatida

político-católico, defendía el tradicionalismo, filosóficamente se unían -de manera ortodoxa- a las ideas tomistas, y proponían como sistema político el corporativismo, entendido como el enfoque social de la iglesia. Esta corriente “contrarrevolucionaria” se aleja de los postulados de la Revolución Francesa: Igualdad, Fraternidad y Libertad<sup>3</sup>. Este movimiento podría relacionarse con el fascismo externamente, pero esencialmente se opone al mismo, ya que este último defiende al Estado como entidad primordial en lo económico y político. *Fiducia* veía al Estado solo como algo “accidental” y no apoya la movilidad popular que reivindicaba el Fascismo (Castro, 2014). Este grupo, concebía la idea de una élite católica gobernante que tomara decisiones en torno a la mantención de jerarquías sociales. Tenía fuertes ideales elitistas<sup>4</sup>, motivaba a constituir cuadros civiles que lograran influencias en lo político, su meta era crear una élite tradicionalista, sumamente parecida a la nobleza, pero políticamente activa. Plinio Correa de Oliveira, desde la óptica del conflicto, describe esto de la siguiente manera, en su texto *Revolución y contrarrevolución* (1950):

---

por la demagogia igualitaria” (Correa de Oliveira, 1993: 24).

3.- Esto principios se oponen directamente con los del catolicismo contrarrevolucionarios los cuales eran: “Monarquía”, “aristocracia” y “democracia” (Correa de Oliveira, 1993).

4.- La contrarrevolución coincide con León XII cuando este señalaba que las élites eran propuloras del progreso, y guardianes del tradicionalismo. Para la contrarrevolución solo hay progreso en la tradición: “la tradición evita a las sociedades el estancamiento, así como el caos y la rebelión [...] los nobles prolongan en la tierra la existencia de los grandes hombres del pasado” (Correa de Oliveira, 1993: 72-73). No parece extraño que dentro del conservadurismo chileno contemporáneo se mantengan estas ideas de que las grandes familias son vistas como benefactores de la sociedad en su conjunto.

El factor masa, según muestra la visión objetiva de la Historia, es secundario; *lo principal es la formación de las elites*. Ahora bien, para esa formación, el contra-revolucionario puede estar siempre aparejado con los recursos de su acción individual y puede, pues, obtener buenos frutos, a pesar de la carencia de medios materiales y técnicos con que, a veces, tenga que luchar (Correa de Oliveira, 2015: 48).

En esta época, Guzmán no pretendía convencer a las masas, sino que ser parte activa de cuadros elitistas tradicionalistas, que lucharan en contra de la revolución que estaba comenzando a manifestarse. Guzmán manifiesta su apoyo a estos movimientos, que fueron significativos para él. Escribió varios artículos en la revista *Fiducia*, pero, en uno del año 1962 titulado *¡Viva Franco!, ¡Arriba España!* es en donde muestra su actitud política hacia el corporativismo, práctica en donde los “órganos intermedios” cobran relevancia frente al Estado<sup>5</sup>. Habla positivamente del nacionalsindicalismo<sup>6</sup> que se acopla a las ideas de los corporativistas, la de “órganos intermedios” y “derechos naturales”. Estos principios marcan una superioridad de la idea de “persona” frente al “Estado”, no desde un punto de vista liberal, sino que desde una óptica teológica.

---

5.- Podemos afirmar que en esta época Guzmán “Es partidario de una organización corporativa de la sociedad basada en partidos políticos, sino en la familia, el municipio y el sindicato, órganos intermedios entre la sociedad y el Estado, con derechos y deberes anteriores y superiores a él, de autentico derecho natural” (Castro, 2014: 64)

6.- El Movimiento Revolucionario Nacional Sindicalista fue un partido político en Chile recién en el año 1963 y es en 1965 que se unen al Partido Nacional. Tenían tendencias fuertemente anticomunistas y, a la vez, un carácter totalitarista. (Cortes-Fuentes, 1967).

Guzmán afirma en el texto anteriormente citado, que estos dos elementos se encuentran dentro de la encíclica *Mater et Magistra* (1961)<sup>7</sup> de Juan XXIII la cual trata de abordar la “cuestión social” desde una óptica cristiana (Castro, 2014). En el apartado 37 de la encíclica antes nombrada, podemos leer afirmaciones en los cuales se asevera que los “grupos intermedios” deben ser los que lideren la economía de un país cristiano, y donde no se encuentren las tendencias “socialistas” ateas y “liberales” laicas:

Esto exige, en primer lugar, según las enseñanzas de nuestro predecesor, la reconstrucción del orden social mediante la creación *de organismos intermedios de carácter económico y profesional, no impuestos por el poder del Estado, sino autónomos* [...] (Juan XXIII, 1961)

Estos “grupos intermedios” son organizaciones que parten de la naturaleza humana anterior al Estado; la persona, la familia, el municipio, la región y la corporación (Gremios y sindicatos). Entonces, desde estos órganos intermedios, pasamos a analizar

---

7.- Vuskovic y Fernandez, en su famoso libro *Teoría de la ambigüedad. Bases ideológicas de la Democracia Cristiana* (1964), ponen hincapié en esta encíclica, ya que en ella están la cuestión social desde un punto de vista cristiano. Pero ellos creen que verdaderamente esta tiene finalidades apoloéticas al capitalismo y un anti-socialismo explícito. Escriben lo siguiente: “Sobre ella el Washington Post ha dicho que se le debería considerar como el manifiesto del nuevo capitalismo y que su objetivo es hacer aceptable este régimen a la conciencia humana [...] la encíclica sigue insistiendo en los lineamientos generales de las jerarquías eclesíásticas en relación a la propiedad privada de los medios de producción [...] no alude el problema de la coexistencia pacífica” (2014:71-72)

lo que se entiende como “auténtico derecho natural” o “ley natural” de los hombres, concepto propio del tomismo. Y es que para Santo Tomas de Aquino, los seres humanos son “substancias compuestas”, es decir, que mantienen materia y alma. El ser humano sería libre, racional e individual, cosa que puede argumentar desde los conceptos de libre albedrío y voluntad. Por lo tanto, una “persona”, se podría definir como una sustancia individual, que tiene una naturaleza racional de características trascendentales (Santo Tomas, 1983). Esto lo separa de otras entidades, ya que esta individualidad, caracterizada por la unificación de la “persona” con lo “trascendental”, lo hace un hombre libre de otros. Por esto, uno de los derechos naturales del hombre es la libertad individual, que Santo Tomas la fundamenta desde San Agustín: “Dice San Agustín: *Dios quiso que el ser racional, hecho a su imagen, fuese señor solo de los seres irracionales; no quiso que fuese señor el hombre del hombre, sino solo de las bestias*” (Santo Tomas, 1959: 734) Con esto, les entrega una naturaleza libre a los hombres, un derecho natural que la Iglesia fomentará desde el punto de vista de su individualidad anterior al Estado, ya que este último no es una entidad de características divinas ni menos trascendentales. Según Miguel Rojas Mix, en su texto *El Dios de Pinochet* (2007) esta construcción tomista se puede explicar de la siguiente manera:

La idea de persona humana, esencia anterior al Estado,  
es tomista. El Doctor angélico habla de una ley natural

innata, que prologa todo tipo de organización; pero en él, persona humana se confunde con la ley natural, pues esta tiene carácter totalizador; abarca toda conducta humana. Dice el dominico que, si bien es cierto que todos los actos buenos no están mandados por la ley natural, al menos todos los actos malos si están prohibidos por ella. En la antelación de la persona humana al Estado, se funda la prioridad de los preceptos naturales sobre los positivos. (Rojas Mix, 2007: 117)

Desde este punto de vista, Rojas Mix destaca que la carta encíclica *Mater et Magistra* busca una solución al problema que existe entre un hombre libre frente al Estado; derechos naturales antes que derechos positivos. En el capítulo II de la encíclica, titulado *Puntualidad y desarrollo de las enseñanzas sociales de los pontífices anteriores*, en el apartado *Iniciativa privada e intervención de los poderes públicos en el campo económico* se puede apreciar lo siguiente:

51. Como tesis inicial, hay que establecer que la economía debe ser obra, ante todo, de la iniciativa privada de los individuos, ya que actúen éstos por sí solos, ya se asocien entre sí de múltiples maneras para procurar sus intereses comunes.

52[...] como es debido, una producción creciente que promueve el progreso social y redunde en el beneficio de todos los ciudadanos.

53. Esta acción del Estado, que fomenta, estimula, ordena, suple y completa, esta fundamentada en el principio

de la función subsidiaria, formulada por pio XI [...] (Juan XXIII, 1961).

De estos “grupos intermedios”, y estas leyes naturales, se logra una armonía que la carta encíclica llamará un “Estado Subsidiario”. Este se preocupará de brindar ayuda e incentivar al ser humano individual y libre, en sus haceres económicos y políticos, apuntando a mantener que estos grupos medios tengan autonomía, protegerlos contra las fuerzas que quieran arrebatársela, y mantener el derecho natural individual, el que se resume en un plano económico en la propiedad privada. Ahí es donde el hombre puede ampliar sus aptitudes y desarrollar su voluntad siguiendo la tradición cristiana. El Estado debe respetar y hacer respetar el siguiente silogismo:

El derecho natural es anterior al derecho positivo e inmodificable por este.

La propiedad privada es el derecho natural.

Ergo. El derecho positivo no puede cambiar el estatuto de la propiedad. (Rojas Mix, 2007: 122)

Estos serán los principios, puramente contrarrevolucionarios y reaccionarios, que nacen del tomismo que Jaime Guzmán abrigará en su ideario político. El no responderá al principio de libertad, igualdad y fraternidad, sino que explícitamente atenderá a lo que es: Tradición, Familia y Propiedad, principios netamente teológicos, que serán rearticulados durante su vida para poder utilizarlos de

manera pragmática, en distintos escenarios dentro del país. Estos principios lo harán desarrollar una teoría de “amigo-enemigo”<sup>8</sup> permanente contra el marxismo, el catolicismo progresista y movimientos laicos. Guzmán está alineado con la “filosofía política de la contrarrevolución”<sup>9</sup>, afirmando que estos grupos buscan eliminar el derecho natural, la propiedad, al individuo y, en consecuencia, a los grupos medios como bases económicas.

## EL MIEDO COMO HERRAMIENTA POLÍTICA

En febrero del año 1969 en la revista *Portada*, Jaime Guzmán escribe un texto titulado *El miedo. Síntomas de la política-nacional*

---

8.- Guzmán mantiene constantemente la lógica dicotómica de; buenos-malos, amigos-enemigos y Estado-persona. Esta es propia de los movimientos reaccionarios, ya que ellos no pretenden llegar a ninguna síntesis, sino que perpetuar el conflicto, y así mantener los principios autoritarios que versan en el miedo al “otro”. Schmitt en su texto, *el concepto de lo político* (1928), escribe sobre esta lógica de definición del enemigo: “simplemente es el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinta y extraño en un sentido particularmente intensivo” (1998: 57)

9.- Esta filosofía tiene como principios un romanticismo a todo lo medieval, eran conservadores y reaccionarios. Ellos creían que se debía utilizar al Estado como medio en contra de sus enemigos y de todo intento revolucionario de ir en contra de la “tradicición”. Es por este motivo que ellos no creen en las construcciones modernas de un Estado racionalizado, sino que, muy por el contrario, aceptan que este sea solo un medio para poder utilizar la “decisión”. Para estos hombres de espíritu medieval, los humanos no son educables, ya que su naturaleza no puede cambiar, ellos son solamente gobernables, dado que son malos por naturaleza. Todo lo que sea contrario a la “decisión” es considerado como laico y ateo, por lo tanto, anticristiano. En resumidas cuentas, un contrarrevolucionario solo ve posibilidad de “autoridad y anarquía” (Schmitt,1950). Es evidente que Guzmán participaba de este pensamiento y que lo mantuvo hasta su muerte.

*chilena*. Este artículo es de interesante análisis, ya que fue escrito luego de su etapa activista en los cuadros de elite de *Fiducia*, y marca el momento de encumbrar su propio camino político. A lo largo del texto mantuvo como eje central, su brújula contrarrevolucionaria que es, a su vez, donde exhibe otra de sus herramientas políticas, que utilizará de manera constante en sus discursos e intervenciones, el concepto de “miedo”, el cual se convertirá en un pilar de su teoría conspirativa.

En el año 1964 había sido electo presidente Eduardo Frei Montalva (1964-1970), llevando como bandera de su programa la consigna “Revolución en Libertad”. A través de él se destacan paulatinas reformas, lideradas por el Estado, para modernizar el país y detener de esta manera la avanzada de las izquierdas marxista-leninistas, que atemorizaba a la clase dirigente. Jaime Guzmán observa que en el “ciudadano medio” lo que existe es “temor” y “miedo” (Guzmán, 1991) frente a las fuerzas del Estado y los partidos que los gobiernan. Guzmán (1991) inicia su discurso hablando del hombre como un ser substancial y eterno, que está comenzando a ser dominado por este ser relacional y contingente. Existe un miedo frente a las operaciones reformistas que están eliminando las libertades individuales. Es el comienzo de la persecución en contra de los seres humanos que estén en desacuerdo con estas avanzadas del Estado, los que, según Guzmán, serán perseguidos por estar en contra de ellas (Guzmán, 1991). Para el autor, el hombre común vive de esta desconfianza, afirma que esta fuerza, filosóficamente, está representada por el “materialismo” que no ha logrado unir “teoría y práctica”, sino que

las ha mantenido en dos polos opuestos, conservando la dicotomía moderna del cartesianismo y el idealismo. Para Guzmán, los grupos materialistas han desarrollado una visión errada de la práctica y la teoría, al no percatarse de lo siguiente:

La verdadera teoría abstrae principios generales de la fiel observación de la naturaleza de todos los seres creados, y la “práctica”, entendida como aquel contexto social en que los principios teóricos pueden y deben aplicarse. Y que, al hacerlo, condicionan no solo la vida institucional, sino la propia vida familiar e individual de los seres humanos que la integran. (1991: 257)

El miedo viene del análisis equivoco que han hecho los materialistas de estos dos principios, los cuales han dejado de lado a la familia y las individualidades que integran un Estado. Pero el miedo, verdaderamente, radica en la posibilidad de que exista una fuerza que no permita el desarrollo de las individualidades, afirma el autor:

Desde hace un tiempo, Chile ha escogido el camino del estatismo. Con matices diferentes según el gobierno imperante, el Estado ha ido invadiendo y controlando progresivamente los más variados campos de la actividad nacional. Subrepticia o desembozadamente, su función de coordinación y subsidio de la vida social ha cedido paso a una función rectora cada vez más extendida; dotada para ella de un poder sin contrapeso, se ha convertido potencialmente

en una especie de árbitro supremo del destino de cada ciudadano y de cada agrupación humana. Baste con aquilatar, por mera vía de ejemplos, las numerosas implicancias que se derivan de que el Estado controle, en la actualidad, más del 70% de las inversiones nacionales. (1991:258)

Las personas tienen miedo de perder su libertad en manos de un Estado, y de los partidos políticos que lo preceden, una manera que, para Guzmán, no apuntaría a construcción del individuo en su dignidad. El conflicto Estado-individuo nace del “miedo” de que ese poder destruya los “principios insondables de la metafísica”, que sería mantener al hombre en su espacio ontológico natural. El miedo llevara a estos últimos a “actuar” y pensar su propia naturaleza, llevándolos a combatir y disminuir al Estado, convirtiéndolo en un cuerpo mutable:

Ahora bien, del carácter objetico y cognoscible de la naturaleza humana se deriva la posibilidad de formular el fin del Estado, y de la inmutabilidad de a que ella fluye en cierto carácter permanente de éste (Guzmán, 2019: 22)

En conclusión, el miedo que estaba sintiendo el hombre frente a esta maquinaria estatal, dirigida por cuadros de partidos progresistas, dará pie para responder a cada una de esas individualidades de manera natural, a través de su propia naturaleza metafísica, que se posicionaría en contra de los seres “relacionales” que tratan de

someter su libertad. Desde este momento se deja claro quiénes son los enemigos de los seres libres.

## **EL ENEMIGO POLÍTICO: CRISTIANOS PROGRESISTAS Y MARXISTAS LENINISTAS**

Jaime Guzmán y la derecha conservadora contrarrevolucionaria concordaban en una supuesta visión apolítica del mundo. Por lo tanto, cualquier gremio que se introdujera en política inmediatamente se le acusaba de no seguir su “naturaleza” y, por lo tanto, estar sometido al materialismo. El apoliticismo se convierte en una herramienta de lucha efectiva en contra de las ideas revolucionarias. Este instrumento lo comienzan a utilizar, técnicamente, durante el periodo de la campaña de Alessandri Palma (Castro, 2014). Esta construcción antipolítica coincidía perfectamente con las características de su pensamiento individualista, ya que el apoliticismo asegura, frente a cualquier temática en debate, una superioridad moral e individual de características naturales. Ser apolítico es estar sobre las ideologías y, por lo tanto, fuera de ellas mismas, de sus defectos mundanos, sus influencias y el dominio de un grupo “demagógico”. Guzmán enfocaba este apoliticismo a toda clase de instituciones; Estado, Ministerios, la iglesia y Universidades, ya que si ellas se politizaran la libertad individual se vería destruida por las políticas que se hayan instalado dentro de las mismas:

Por esta razón, y no por otra, es que las universidades ni deben adscribirse a ningún diagnóstico de la realidad social, ni a ninguna ideología o partido político, Su papel consiste, pues, en suministrar los elementos científicos, para que los universitarios como individuos, los partidos o movimientos políticos, y los ciudadanos en general, adopten la línea de acción que en conciencia les parezca más adecuada. Si la universidad también pretende abarcar este otro plano, no solo invade una zona que no le pertenece, sino que, al desviarse de su propio fin, instrumentaliza su trabajo e inicia la ruta para su propia autodestrucción que afecta a toda entidad que violente gravemente la naturaleza que le es propia y específica. (1991: 264)

Dos ejemplos de estos agentes ideólogos pro-estadistas que estaban tratando de influenciar dentro de las instituciones y que tenía como intención, según Guzman, sofocar las libertades, son nuevamente el catolicismo progresista y el Marxismo-leninismo. Estas fuerzas políticas tratan de formar cuadros dentro de estas instituciones, por esto el fundador de la UDI concibe a estas potencias como innaturales debido que construyen un mundo artificial dentro de estas instituciones, las que que para él debían tener características neutrales.

En un texto llamado *La iglesia chilena y el debate político* (1972) Guzmán se encarga de tomar por las astas esta problemática. La Falange, al convertirse en La Democracia Cristiana comienza a adquirir una actitud política de “tercera posición”, la cual era cri-

ticada, tanto por el Partido Comunista<sup>10</sup> como por los conservadores de derecha. La Democracia Cristiana chilena adquiere los postulados filosóficos del neotomismo de Jacques Maritain, quien en su filosofía versada en la idea de un “humanismo integral” compromete a tomas de Aquino con una filosofía existencialista<sup>11</sup>. Estos pensamientos comienzan a tomar fuerza después de la II Guerra Mundial en donde

---

10.- Una de las críticas más relevantes en los años 60 fue la sostenida por el Partido Comunista por medio de Sergio Vuskovic y Osvaldo Fernández. Estos dos intelectuales porteños critican en dos aspectos a la Democracia Cristiana en su texto *La teoría de la ambigüedad. Bases ideológicas de la democracia cristiana* (1964). La primera es una crítica a la ambigüedad de las encíclicas papales y su poco compromiso social. Afirman que ninguna encíclica habla de un cambio revolucionario ni popular, además niegan la sociedad comunitaria y creen en las “reformas de las reformas”. Por otro lado, creen todavía en un derecho natural, el cual se interpone al bien común, postula a un bien individual, el cual concuerda con el capitalismo y sus constituciones. La jerarquía social católica se mantiene, por lo tanto, las reglas son divinas y los que conocen esas reglas gobiernan. Como último, niegan la existencia de las clases sociales, poniendo en cuestión la liberación de una clase oprimida; optan por el ideológico equilibrio social. En la segunda parte critican las bases filosóficas de la Democracia Cristiana en especial el “intelecto agente” de Tomas y el neotomismo de Mariatian, que a grandes rasgos su implica la protección de la propiedad privada, la democracia y la igualdad que, para este último, no puede superar las jerarquías cristianas (Vuskovic, Fernandez, 2014).

11.- En el texto de Maritain titulado *El humanismo de Tomás de Aquino* (1941) hace una explicación del existencialismo y lo que considera como su humanismo. A este último lo llama “el humanismo de la Encarnación” y lo define citando al mismo filósofo: “Ser humano, decía, es tener para el hombre un sentimiento de amor y piedad” este mismo amor es lo que lo convierte al filósofo, según Mariatian, en un existencialista “porque el amor no se dirige a esencias se dirige a existencias reales”, en consecuencia, hay una comprensión respecto a los hombres, la cual dicta que son todos un “único hombre”: “los hombres todos, nacidos de Adan, escribe Santo Tomás, pueden ser mirados como hombre único, en cuento comunican en una misma naturaleza, que han recibido de su primer padre” (1983: 245); todos ellos conviven en el mismo amor que apunta a la existencia concreta, que es para todos los hombres por igual. Esto es el tomismo ortodoxo que niega la unidad de los hombres y en la cual el amor se enfoque en el reconocimiento de una existencia.

debía existir una tercera vía entre el Capitalismo y Socialismo. Los DC trataban de ver la utilidad de la “atribución personal de la propiedad” y la “utilidad común” para de esta manera llegar al mal menor. Respecto a esto escribía Maritain:

El mal menor debe ser aceptado para evitar el mal mayor; y el mal mayor consiste en que los valores evangélicos, los valores de la verdad y de la justicia y de amistad fraternal únicos que por su elevación pueden asegurar el bien común de las ciudades y de las civilizaciones y la esperanza terrestre de los hombres.  
(1984: 239)

Para los Demócratas Cristianos que habían adquirido estas posiciones de “tercera posición”, y la postulación al “mal menor” en favor de los “valores evangélicos”, provocó un pacto en muchos de sus postulados con movimientos de izquierda marxista, y esto fue lo que comenzó a criticar Guzmán del progresismo católico, que él podía resumir en la frase de Frei Montalva “hay algo que es peor que el comunismo y es el anticomunismo” (Guzman,1991). Estas posiciones, tolerantes, pluralistas y humanistas eran el meollo del asunto para Guzmán, ellas estaban provocando el “miedo” en la sociedad civil, ya que a través de ellas, estaban entrando las ideas marxistas proestatistas en las instituciones que debían ser apolíticas. Para Guzmán, los comunistas eran una especie de entidades que se fructificaban de los Estados débiles, con el afán de conquistarlos, eran oportunistas, totalitarios y trabajaban aprovechándose de estos, grupos pluralistas y tolerantes

como lo era la Democracia Cristiana, todo esto, con la intención de tomar posiciones dentro de la sociedad. Guzmán cita a Alessandria para explicar el método que el marxismo utilizaba para aprovecharse de estos partidos democráticos

El comunismo jamás se ha impuesto por la convicción, por el valor de su doctrina; siempre se ha validado de la debilidad de los Estados y partidos llamados “democráticos”, y ha escalado el poder para poder constituirse en el amo implacable de todos los que no piensen como él [...] la iglesia y todos sus hijos no pueden esperar sino persecución, lágrimas y sangre (1991: 275)

Guzmán, en su afán por generar un antagonismo antimarxista, utiliza este argumento simplista para desacreditar a su oponente. Sin embargo, aparentemente, el aspecto más destacado es el “ateísmo” de los comunistas, el cual resulta incompatible con la doctrina cristiana en todos sus aspectos. Al ser el marxismo una posición atea es difícil pensar que en algún momento esta tenga una apertura hacia Dios, ya que esta misma se funda en principios materialistas que están en contradicción con la “naturaleza humana”. Para Jaime Guzmán, la colaboración con los cuadros del marxismo propuesta por los cristianos progresistas era absurda en sus principios. Esta idea de unión entre marxistas y cristianos era para él, una contradicción política y teológica eminente. El pensador reaccionario debate abiertamente con Raúl Silva Enrique, quien tenía una posición distinta y abierta en lo relacionado a trabajar con el movimiento socialista. Afirmaba el cardenal:

Hoy queremos comprometernos y comprometer a la iglesia, no solo con la palabra, sino también con nuestro acto en la lucha del campesinado y del obrero por la liberación y bienestar (1976: 230).

Esta clase de posiciones eran totalmente contrarias a la tradición católica a la cual adscribía Guzmán desde su juventud. Él estaba convencido de que el marxismo no tenía intenciones de unificación, sino de división nacional y estaba utilizando a la Iglesia Católica para lograr la “dictadura del proletariado”, posicionándose en las bases, y así de un modo u otro, de esta forma llegar a cabo su cosmología del hombre nuevo (Guzmán, 1991).

Para Guzmán, evidentemente, estas dos posiciones anteriormente nombradas se convierten en el enemigo por antonomasia, ellas dos hablaban de revolución; una de manera directa y la otra de una “Revolución en Libertad”. Ambos eran, esencialmente, los representantes del mal, ya que trataban de usurpar la libertad natural del ser humano por medio de la opresión del Estado. Entonces, ¿qué solución da Guzmán frente a estas posiciones proestatistas?

#### **ESTADO SUBSIDIARIO COMO INSTRUMENTO EN CONTRA DEL SOCIALISMO, EL CRISTIANISMO PROGRESISTA Y EN POS DE LA LIBERTAD CRISTIANA**

En la carta encíclica *Mater et Magistra* se hace referencia a un “Estado subsidiario” que tiene como misión asistir a los indivi-

duos para su crecimiento en lo económico y, en consecuencia, eliminar de encima el peso que implica un control de los medios de producción por medio del Estado, permitiendo que entidades individuales puedan fiscalizarse a ellas mismas y así respetar su derecho natural.

La subsidiaridad es una construcción moral, económica y teológica que intenta salvaguardar los principios de la filosofía tomista desde un ámbito moral, que en Chile está sustentada en dos elementos centrales:

En la naturaleza de la persona humana que, por su libertad, tiene derecho y deber de hacerse responsable de sí mismo; b) en la finalidad del Estado que es servir a la persona. Así, afirma que la dimensión negativa significa una restricción o limitación para el Estado que, a través de su función, no debe “suplantar ni observar” los quehaceres de las personas o de las sociedades. (Frontaura, 2016: 3)

Es evidente que estos sustentos “morales” tienen implicancias económicas, las cuales hay que ponerlos en práctica con un determinado modelo que no tenga relación con el Estado. Las ideas comunitaristas no tienen interés en salvaguardar los principios aristotélico-tomistas que en su momento se veían combatidas por el marxismo, el existencialismo y el bergsonismo, que se unía a la filosofía del “cambio por el cambio” (Guzman,

1991). El fundador de la UDI cree que el Estado debe realizar funciones que los particulares son incapaces de emprender y las divide en dos grupos: el primero, centrado en la defensa de relaciones exteriores y leyes generales reguladoras de convivencia jurídica. El Segundo grupo, en las actividades que pueden ser asumidas “por la naturaleza” de los particulares, pero que por circunstancias no previstas no pueden ser realizadas. (Guzmán, 2019). Entonces, el Estado participaría como una entidad de protección en lo referido a de la soberanía del país, lo relacionado a la propiedad privada y, en segundo lugar, brindaría apoyo, sí y solo sí, el individuo esté incapacitado en su “naturaleza” para desarrollar determinada actividad.

Guzmán construye sus “enemigos”, cristianos de izquierda y marxistas, los cuales no promulgan con su filosofía política versada en cartas encíclicas, manteniendo de este modo su tradicionalismo. Pero Guzmán debe sacar su proyecto cristiano a la realidad concreta y la dictadura cívico militar liderada por Pinochet que es aprovechada también por los Chigo Boys, es el momento para hacer compatibilizar sus creencias sobre la subsidiariedad con las ideas nuevas que venían de los Estados Unidos.

## EL NEOLIBERALISMO EN GUZMÁN: SU ENCANTO CON EL “CAPITALISMO Y LA “DEMOCRACIA” POR MEDIO DE NOVAK

Renato Cristi<sup>12</sup> afirma que Guzmán, luego de conocer el neoliberalismo, logra relacionar esta ideología de mercado con los principios aristotélicos-tomistas del pensamiento de una iglesia tradicionalista (Cristi, 2011). El ideólogo de la nueva constitución, tenía como finalidad crear una “nueva institucionalidad” y, según Cristi, utiliza como base el concepto de “libertad” que se concretiza en la propiedad privada, derecho de enseñanza, derechos individuales, etc.. Guzmán, por su cercanía con los neoliberales chilenos que venían de la escuela de Chicago, comienza a tomar conciencia de que el término “libertad” debe tornarse menos abstracto y apuntar a la “la individualidad privada libre de interferencias”, y debe existir un rechazo al Estado benefactor. Estas dos posiciones las toma

---

12.- Daniel Manssuy, filósofo de derecha y miembro del IES, hace una crítica a Renato Cristi, ya que este primero dice que “Resulta cuando menos curioso, por ejemplo, de que su larga explicación de la subsidiaridad guzmaniana, Cristi no aluda nunca al anticomunismo de Guzmán, que opera como horizonte explicativo de su formulación de principios. La tesis de Cristi queda entonces desconectada de un principio que opera en una realidad política concreta, y que es difícilmente comprensible de modo puramente abstracto” (2016: 518). Manssuy tiene razón en que Guzmán, más que un filósofo, es un político que toma ideas dispersas para poder concretar su programa. Unir el catolicismo y el liberalismo económico fue verdaderamente su propósito, por lo tanto, no hay que tratarlo como un profesor norteamericano de teoría política. Es acertado lo que Manssuy dice de Guzmán, hay que verlo como un acérrimo político cristiano, ferviente anticomunista y simplemente aceptar que estos fueron los valores que lo llevaron a ser un apolígista de la dictadura cívico militar.

directamente de Hayek (Cristi, 2011). En el texto *El constitucionalismo del miedo* (2014) se puede encontrar un fragmento de Cristi que llama la atención:

Las influencias de Jaime Guzmán no van para el lado de Hayek, sino de Michel Novak, un autor de menor vuelo especulativo pero que acomete una tarea que fue fundamental para la derecha chilena, la compatibilidad entre, cristianismo, capitalismo y democracia. Este fue un autor que Jaime Guzmán leyó con enorme interés. Es más, se encargó de regalar decena de ejemplares de *El espíritu del capitalismo democrático* [...] (2014: 185).

En Novak es en donde debemos profundizar para comprender cómo las ideas reaccionarias de Guzmán permiten introducirse al pensamiento de los neoliberales chilenos. Es en él que encuentra una relación entre su credo religioso tradicionalista y el capitalismo.

En su texto *El espíritu del capitalismo democrático* (1982) Novak muestra su “conversión”, de un “socialismo democrático”, en donde palabras “solidaridad” eran la base, hacia un “capitalismo democrático”, y donde la palabra “libertad” se convierte en su sustento. El teólogo norteamericano abandonó las ideas de Mariatán y hace una reformulación de las doctrinas sociales de la iglesia. Novak comienza a repensar las ideas socialdemócratas, las cuales consideraba demasiado abstractas dada que, en el ca-

pitalismo, no existía este problema idealista, ya que este último tiene como característica principal al hombre “práctico”, que se presenta como un verdadero “revolucionario” (Novak, 1989). El socialismo democrático, que para Novak tiene particularidades “aldeanas”, por lo tanto, autoritarias y retrasadas, se contrapone al capitalismo democrático, que promueve una nueva visión libre del mundo, mucho más plural que la del socialismo. Novak no quiere el paraíso en la tierra, el capitalismo democrático, a pesar de no estar libre del “pecado”, es mucho mejor que las virtudes culturales que entrega el socialismo, las cuales restringen libertades (Novak, 1989). El filósofo del capitalismo democrático desarrolla, por medio de esta nueva forma de ver el mundo, una reinterpretación de las lecturas hechas a Max Weber sobre su texto *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905), de ella subraya algunos puntos importantes, como que el espíritu del capitalismo sería el “crecimiento sostenido”, que se da por medio de la “inteligencia práctica” que tienen los hombres y mujeres que pretenden surgir, gracias a la reivindicación a “la riqueza y los bienes”, ya que en esto se observaba el “esfuerzo”, que eliminaba la acética idea de pensar que eran malos y despreciables (Novak, 1989). Los hombres se vuelven en contra de las tradiciones y se liberan de ellas, provocando nuevas e inimaginables formas de interacción social, creando la libertad de invención y recreación del ser humano, alejándose así de las garras de un Estado social

que limite su creación constante e imperecedera<sup>13</sup>. Todo esto tiene un fundamento teológico, comenta Novak:

Dios Todopoderoso no hizo de la Creación un ámbito de coerción, sino que la concibió como una arena de libertad. Dentro de esa arena, Dios llamó a los individuos y a los pueblos a vivir de acuerdo con su ley e inspiración. El capitalismo democrático ha sido concebido para permitirles a ellos, pecadores todos, seguir este modelo libre. Éste genera una sociedad no-coercitiva como arena de libertad, dentro de la cual individuos y pueblos están llamados a realizar, mediante métodos democráticos, las vocaciones para las cuales creen sentirse llamados. (Roberts, 1994: 257).

Guzmán se sintió verdaderamente seducido con estas ideas: la conversión total de un hombre socialista al capitalismo, la unión de

---

13.- Novak es un propagandista de la democracia liberal norteamericana, en sus textos siempre la instala como un baluarte de la libertad, proponiendo la extensión de estos valores liberales por el mundo entero. Pero, en un texto que escribe en contra de la teología de la liberación titulado *¿Sera liberadora? Interrogantes acerca de la teología de la liberación* (1986) Novak escribe un capítulo titulado *¿Chile quiere democracia?* En el cual habla de este país, refiriéndose especialmente, y de manera negativa, a la Constitución del 80, ya que no permite el crecimiento del modelo económico. Escribe lo siguiente: “Chile conoció épocas económicas aún más duras, de manera que la crisis, parece ser menos económica que política. El infame “artículo 24” de la nueva constitución, que le otorga al presidente un poder totalmente arbitrario, ilimitado e irresponsable es resistido aún por la derecha” (Novak, 1988: 242). El teólogo critica este artículo de la constitución, puesto que el mismo no responde a las libertades individuales, ya que entregar un poder desmedido al presidente, es de alguna manera, entregar poder al Estado. Este artículo da luces para argumentar, respecto a lo autoritaria que es la constitución, incluso para algunos neoliberales más conscientes, en relación a lo que ellos llaman “libertad”.

la religión católica al capitalismo. Eso fue lo que lo animó a seguir con sus intenciones de reconstruir Chile, que se encontraba en una incertidumbre respecto a los caminos que debía seguir. Es en este momento que encuentra un “converso” que le permitió repensar sus ideas, para poder introducirlas de lleno en la “refundación” del país. Sus reflexiones le ofrecieron la posibilidad de transferir su visión teológica en lo económico, no verse como alguien atrasado para la época. Esto le permite esconder su “elitismo” y sus ideas contrarrevolucionarias en una visión “revolucionaria” de la economía de mercado.

## SCHMITT Y GUZMÁN: DERECHOS FUNDAMENTALES

Guzmán necesita crear la constitución para así poder llevar su doctrina al Estado, Renato Cristi afirma que el fundador de la UDI tuvo lecturas importantes de *Teoría de la constitución* (1927) del jurista alemán Carl Schmitt (Cristi, 2011). De este último libro, se puede observar la sección dos en su apartado número 14 que se titula *Los derechos fundamentales*<sup>14</sup>. Cristi comenta que Schmitt

---

14.- Schmitt escribe en el apartado lo siguiente: “la religión como cosa suprema y absoluta se convierte en asunto propio del individuo, y de todos los demás, toda especie de formaciones sociales, tanto iglesia como Estado se convierten en algo relativo que solo puede derivar su valor como medio auxiliar de aquel único valor absoluto. Es sin duda, cierto en un sentido sistemático, y prescindiendo de los detalles históricos, que la libertad de religión es el primero de todos los derechos fundamentales. Pues con él se establece el principio fundamental de distribución, el individuo como tal es portador de su valor

tiene una definición de derechos fundamentales (que preceden al Estado), es decir, la maquinaria estatal no podría interferir en ellos porque son parte de “la esfera de la libertad” (2011). En este punto existe una relación con las ideas de Guzmán, ya que Schmitt endosa la imagen de un constitucionalismo autoritario al fundador de la UDI, pero también él le permite pensar una entrada al liberalismo desde un derecho natural acorde con el tomismo, esto es: relacionar autoridad y principios liberales clásicos manteniendo la antonimia libertad-autoridad. Este punto de los derechos fundamentales es el más explícito, ya que en el podremos atender como es que Guzmán concilió una constitución completamente autoritaria, con principios del iusnaturalismo tomista. Schmitt al estar en contra del positivismo de Kelsen, se vuelve sumamente útil a las ideas de Guzmán, las que estarían más cercanas a principios teológicos. Para el filósofo alemán, el derecho a propiedad debía revitalizarse porque de esa manera se tendría control operacional sobre el capitalismo (Cristi, 2011). Libertad individual y propiedad privada, para Schmitt, eran la base dentro de una constitución, ya que estaban sobre la verdad jurídica-positiva. Esta crítica al derecho positivo es lo que defendía Schmitt para oponerse a Kelsen, y será lo que verá con muy buenos ojos Guzmán, ya que el Estado no

---

absoluto, y permanece con este valor en su esfera privada; su libertad privada es, pues algo limitado en principios: El Estado no es más que un medio, y por eso, relativo, derivado, limitado en cada una de sus facultades y controlable por los particulares” (1996: 165) Pese que esto pueda sonar marginal, a Guzmán tuvo que haberle hecho mucho sentido esta clase de afirmaciones de Schmitt, ya que ellas concordaban con el tomismo que él practicaba y con las políticas de las encíclicas papales.

podría hacer nada frente a las libertades religiosas, el derecho a la propiedad o participar de un movimiento político entre otros, teniendo en cuenta que estas instituciones no son anteriores a la persona. Esto le permitirá a Guzmán tomar las ideas de Novak y, a la vez, apoyarse en las de Schmitt, para hacer prevalecer su doctrina en la constitución.

## **LA CONSTITUCIÓN DE 1980: PRINCIPIOS DOCTRINALES DEL CATOLICISMO**

Los principios doctrinales que Guzmán quería posicionar en la constitución se encuentran agrupados en su primer artículo:

*Artículo 1° Las personas nacen libres e iguales en dignidad y derechos.*

*La familia es el núcleo fundamental de la sociedad.*

*El Estado reconoce y ampara a los grupos intermedios a través de los cuales se organiza y estructura la sociedad y les garantiza la adecuada autonomía para cumplir sus propios fines específicos.*

*El Estado está al servicio de la persona humana y su finalidad es promover el bien común, para lo cual debe contribuir a crear las condiciones sociales que permitan a todos y a cada uno de los integrantes de la comunidad nacional su mayor realización espiritual y material posible, con pleno respeto a los derechos y garantías que esta Constitución establece.*

*Es deber del Estado resguardar la seguridad nacional, dar protección a la población y a la familia, propender al fortalecimiento*

*de ésta, promover la integración armónica de todos los sectores de la Nación y asegurar el derecho de las personas a participar con igualdad de oportunidades en la vida nacional.*

Es en este artículo de la constitución donde se manifiesta, la base de toda la fundamentación doctrinal que dicen relacion con lo filosófico y económico. Poniendo atención en cada una de las partes de este artículo, se puede llegar a observar un resumen del ideario doctrinal guzmaniano y, de los principios que defendía, incluso en su época escolar dentro de *Fiducia*, los cuales fue simplemente madurando durante su vida.

Contrariamente a la de los 80, la constitución de 1925 comienza su primer capítulo con el título: *Estado, Gobierno y Soberanía* hablando de la unidad del Estado de Chile como un principio común de características “republicanas” y “democráticas”<sup>15</sup>. De manera distinta la carta magna redactada en dictadura, parte del concepto de “persona” que se vio en apartados anteriores, a la que dedica una definición más amplia:

En su doctrina -Refiriendo a Santo Tomas- se afirma, en primer lugar, que la persona significa lo más individual, lo más propio que es cada hombre, lo más incomunicable, lo menos común, lo más singular. Una individualidad única,

---

15.- Artículo 1° El Estado de Chile es unitario. Su gobierno es republicano y democrático representativo.

Artículo 2° La soberanía reside esencialmente en la Nación, la cual delega su ejercicio en las autoridades que esta constitución establece. (Cumplido y Medina, 1971: 2)

que no se transmite por generación, porque no pertenece a la naturaleza humana genérica, ni a ciertos accidentes suyos, a los que está predispuesta la misma naturaleza, que es transmitida con ellos de los padres a los hijos. Lo estrictamente personal no se transmite, porque es propio de cada cual. Indica el A quínate: «El hombre engendra seres iguales a sí específicamente, pero no numéricamente. Por tanto, las notas que pertenecen a un individuo en cuanto singular, como los aetas personales y las casas que le son propias, no se transmiten de los padres a los hijos. No hay gramático que engendre hijos conocedores de la gramática que el aprendió. En cambio, los elementos que pertenecen a la naturaleza pasan de los padres a los hijos, a no ser que la naturaleza este defectuosa (Forment, 2003: 276).

Es después de esta cita que el proyecto constitucional, en vez de partir del poder común parte de un principio completamente individualista y aislado del “género humano” como fuente de la libertad. La “persona” libera al discurso constitucional de legislar para la “comunidad” de individuos, ya que ellas son completamente únicas, puras y separadas de otros, por lo tanto, no son iguales. Su naturaleza es completamente libre de transmisión, por lo cual, no existiría la igualdad en lo que respecta a este proceso natural, ya que no todos los seres substanciales son iguales, lo único que comparten es que son hijos de un Dios. Luego se puede encontrar a la “familia”, ella es posterior a la “persona” y es el núcleo de la sociedad, dado que por media de ella se desarrollan las individualidades de cada uno

de sus miembros, por lo tanto, también es anterior al Estado. Aquí nuevamente se da el principio isnaturalista tomista. Según Tomas de Aquino, al nacer el ser humano está dentro de la familia, núcleo central de la sociedad, y donde se da su conservación primaria por medio del matrimonio, que es el derecho-natural por excelencia y, es el que construye la primera sociedad (Ruiz, 2016). Es por eso que se afirma en la constitución la idea de un Estado que no interfiera en las decisiones de la familia, ellos eligen la educación, salud, religión etc... El Estado, como ya vimos anteriormente, es simplemente un ser “relacional” posterior a este núcleo vital. La misión de este ser no substancial, es apoyar y velar por la “libertad” de movimiento de cada una de las “personas”. Cualquier hecho en que él regule un acto humano se verá como un acto autoritario que niega la libertad. Es por este motivo que nuestra constitución alienta estos llamados “grupos intermedios” que son estas personas que no son el Estado ni los partidos políticos. Por ejemplo, en el franquismo (al cual Guzmán se adscribió en su juventud) se relacionaban con el sindicato, la familia y los municipios. En el neoliberalismo, se perpetúa la idea de familia, empresa y municipios que es donde se ha puesto mayor interés por las elites gobernantes, ya que estos son lo que participan de la economía de libre mercado de manera explícita, como accionistas y no como simples consumidores. Estas entidades “naturales” e “intermedias”, serán según la constitución, “subsidiadas” por el Estado, a través de un principio de “solidaridad”<sup>16</sup>, que entrega él

---

16.- El principio de subsidiaridad funcionaría solidariamente, en palabras de Guzmán:

mismo. Considerando ya el funcionamiento de estos 3 puntos, solo falta revisar que es el “bien común”. Este último punto, es de suma relevancia. Este concepto unido al de “familia” y “subsidiaridad” se unifica de manera inmediata, como un término de la teoría escolástica del Estado. Según Rojas Mix todo esto declararía el “bien común” como fin del gobierno, lo que llevaría a una concepción medieval del Estado. Lo que se debe entender como “bien común” es distinto que el “bien de la mayoría”; añadiendo, además, que este último sería nefasto, ya que pertenece al socialismo, por lo tanto, a los pro estatistas<sup>17</sup> y a los que niegan los caminos de la libertad. La constitución a eso se refiere con “bien común”: no a un bien para todos, sino que para algunos pocos.<sup>18</sup>

---

“Como clave de un orden social que respeta la libertad y favorezca el progreso y la justicia. Más aún, entendemos que el principio de solidaridad inherente a una recta concepción del bien común solo puede plasmarse debidamente a través del respeto y aplicación de ese primer principio” (2019: 144)

17.- Según Rojas Mix se puede ver al “bien común” de la siguiente manera: “La democracia es el gobierno de la mayoría y se puede llamar tal cuando ese gobierno se ejercita en el bien del interés general, pero cuando lo hace en interés de la propia mayoría (sic), o sea de los más, se llama demagogia y constituye una desviación de la democracia. Esta desviación es la que ya existe en tiempos de Platón y que la hace decir de la democracia, que él no distinguía de la demagogia, como lo hizo Aristóteles, que era el peor de los gobiernos posibles después de la tiranía. El diagnóstico aristotélico es perfectamente válido hoy día. El socialismo es el interés de la más por encima del bien común, es el mismo mal que destruyo a la civilización helénica” (2007: 121) Rojas Mix, recuerda por medio de esta cita de Cox que Aristóteles al no ser parte del bien de la mayoría era parte del bien común, afirmando que este último es un proesclavista y, por lo tanto, su teoría sobre este tema apuntaba evidentemente a que se marcaran diferencias significativas entre los seres humanos.

18.- Esto fue a algo que Guzmán le puso bastante ahínco en la Comisión Ortúzar. El debate sobre este punto es importante para los liberales, ya que sentaría bases del modelo: el “bien común” no debía ser principio colectivo, él debía acabar con esa visión.

Ya dejando en claro estos conceptos, que se encuentran al inicio de constitución del '80, dejamos claro que ella está elaborada con bases plenamente reaccionarias manifestada ya en el ideario contrarrevolucionario y tomista del joven Jaime Guzmán<sup>19</sup>. Las implicaciones de estos principios no son menores, por ejemplo; se crean límites al pluralismo ideológico, adopción de un sistema económico de libre mercado, reforzamiento de facultades gubernamentales, especialmente las del presidente manifiestas en el decreto

---

Guzmán afirma que el bien común “asegura respeto y protección eficaz a los derechos inalienables que arrancan de la naturaleza humana, reconoce la existencia y ampara la formación y el desarrollo de las sociedades intermedias, garantizándole una adecuada autonomía” (Manssuy, 2016: 514). Esto quiere decir que el bien común no es común para todos, sino que está en defensa de las individualidades, por lo tanto, no es igual para cada uno de los sujetos.

19.- Guzmán nunca dejó de ser un creyente en la doctrina de la iglesia y menos en la metafísica tomista. La conversación con Julio Philippi en la revista *Realidad* del año 1981 (mismo año que este último fue nombrado por la dictadura militar como miembro del tribunal constitucional) versa sobre los “ángeles” y los “demonios”, sus jerarquías y, especialmente, el tema que llamaba la atención a Guzmán; el bien y el mal. Hay una afirmación significativa sobre Lucifer que da Philippi, la cual, permite mantener la idea de un antagonismo contra el mal de manera constante y permanente, comenta este último: “Recordemos, Jaime, que el título de “príncipe de este mundo” se lo da el propio Cristo. En vísperas de su Pasión dice que es eminente la venida del príncipe de este mundo, y cuando lo detienen los jueves santos en Getsemani, pronuncia esa impresionante sentencia de que ha llegado “la hora del reino de las tinieblas... El mundo-en este sentido-es toda la Creación marcada por el pecado y sin la gracia [...] el demonio tiene el poder real esos “reinos de este mundo” que ofrece a cristo y a cada hombre en sus tentaciones. Solo la gracia de Dios puede restablecer el equilibrio del hombre, y ponerlo a cubierta de la seducción del mundo y sus concupiscencias, del poder del príncipe de este mundo. (1991: 428). Queda claro en qué lugar se posiciona Guzmán y en qué lugar están sus adversarios. Uno al lado de Cristo redentor y los otros al lado del príncipe de este mundo. Guzmán construyó la constitución desde estas creencias religiosas, con estos principios y valores conservadores que se volvían políticamente en la fuerza que ha dominado Chile desde la dictadura hasta la actualidad.

42, la idea de un “dominio máximo legal” que se refiere a que no se dicten leyes que en la constitución no se contemplen como propias de ley (Guzmán, 1991). Debemos tener en claro que todas estas definiciones constitucionales aparecen en resguardo del eje doctrinal católico, ya impuesto desde sus primeros enunciados<sup>20</sup>.

### **A MODO DE CONCLUSIÓN**

Esta investigación logra mostrar que las ideas brújula de Guzmán, las cuales adquirió en su etapa de juventud, por medio de su acercamiento a grupos contrarrevolucionarios, como son el tomismo y las encíclicas papales, se mantuvieron de manera persistente durante su vida. No fue un autor que las mantuvo de manera ortodoxa, sino que las revitalizaba con nuevas ideas que le ayudaban a mantener vigente su centro doctrinal. Todo esto lo manifestó de manera pragmática,

---

20.- Todas estas leyes que se observaron tienen algo de monarquistas y, por lo tanto, de tomistas. Están relacionadas con un aire relativo a lo divino, por eso Santo Tomás afirma que lo que hacen los hombres tienen relación con esa ley natural que entrega la ley de Dios y sus leyes positivas también deben tenerla. Osvaldo Lira escribía sobre esto lo siguiente: “las leyes humanas que, por algún motivo u otro no se ajusten en sus condiciones subalternas a esta participación de las leyes eternas, que, según nos lo advierte el Angélico, es la ley nuestra natural, no podrán sencillamente ser consideradas como leyes verdaderas. Aunque se presenten rodeadas del halo siniestro de la voluntad mayoritaria de 50 pueblos soberanos. No hay vuelta que darle a este problema: ninguna voluntad popular ni mucho menos plebeya podrá sustituir esa falta de conexión hipotética con el Orden Natural. La cosa está clara [...] tampoco podemos ser legislados, en sentido verdadero de este término, por la voluntad colectiva de las masas humanas. A no ser que, quienes la muevan actúen como representantes estrictos de aquel por cuya ciencia y voluntad soberana estamos existiendo [...] (Widow, 1996 -1997: 80)

mutando el exterior de su eje, pero sin dejar nunca lo central. Con el pasar del tiempo notó que sus ideas conservadoras debían encubrirse, porque el mundo cambiaba y, por lo tanto, tenía que dejar de lado el aspecto de estas, debiendo trastocarlas, embellecerlas, para que se vieran como novedosas y revolucionarias en una época en que la novedad era necesaria. El neoliberalismo fue el traje perfecto para esas ideas, en él coincidían conceptos y ánimos que permitían velar por sus verdaderas intenciones teológicas y reaccionarias. El momento de la comisión constitucional de los años 80 fue el lugar en donde su doctrina católica debía prevalecer, era el momento clave de su vida política, pues se presentaba como el espacio ideal para la perpetuación del catolicismo en la política nacional, el sueño de juventud hecho realidad. El individualismo del neoliberalismo se unía al del tomismo de manera perfecta. Una dictadura militar, que tenía nula preparación política y económica, fue la que le permitió plasmar la autoridad monárquica tomista con sus principios ius-naturalistas, facilitando el avance de sus ideas en una sociedad que vivía en constante excepción. De esta manera, se consiguió hacer que la dictadura fuera soberana, ya que se lograron cambiar las bases políticas del país por medio de la carta fundamental.

Observando el discurso de Jaime Guzmán, podemos apreciar que es, verdaderamente, su antimarxismo el que lo moviliza no es el bien común, la libertad de las personas, ni menos la democracia, sino el intento de detener la imagen del anticristo. La constitución que ayudó a redactar en 1980 es lo más parecido a una encíclica papal en lo que respecta a sus principios doctrinales, pues mantiene

y regula el comportamiento de las mayorías para de este modo, poder permitir que ellas sean gobernadas por una aristocracia violenta y fanática.

En esta investigación se evidenció cierta parte del discurso de Guzmán, a partir del cual se puede concluir que era completamente distinto al perteneciente a los Chicago Boys. Estos últimos, pretendían privatizar el país para conseguir liberar el mercado. Guzmán, quería administrar Chile con los valores cristianos y perpetuarlos en una carta fundamental que no pudiera tener crítica, oposición ni menos análisis de parte de sus adversarios, los cuales se representaban en toda entidad que viera al Estado como algo más que un ser relacional.

En estos últimos años, el pensamiento reaccionario sigue siendo el mismo en su esencia, pero ha utilizado distintas formas de manifestación y ha adquirido variadas carcasas para mantener vivo en muchas partes de la población el amor por la propiedad privada, la familia y el miedo a común. Todo esto ha sido posible por la propaganda millonaria financiada por los dueños de Chile. En estos momentos, la derecha pinochetista, negacionista y conspiranoica esta supuestamente creando una nueva Carta magna, que probablemente mantendrán las bases doctrinales de Guzmán y perpetuará el modelo neoliberal-conservador. La redactarán sin oposición y eliminara totalmente el bien común. Por lo tanto, es esencial seguir cuestionando las bases doctrinales de esta Constitución para eventualmente lograr su eliminación total.



## ***CONTRA TODO LO PODRIDO: LA DERECHA QUE NO QUIERE CODEARSE CON GENTE DE SUS MISMOS VALORES***

### **EL IES Y EL AUTOR**

Rodrigo Pérez de Arce, autor del libro *Contra todo lo podrido Una crónica sobre el nacionalismo chileno* (2022), es abogado y magíster en Sociología por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Desde el presente año, es subdirector del *Think Tank*<sup>1</sup> de

---

1.- Aquí una definición crítica de estos centros: “Se ha dado también en llamar a los *think tanks* con el (eufemístico) nombre de “comunidades epistémicas”, haciendo hincapié en el hecho de que, su ámbito, es la producción de investigaciones en determinadas materias [...] Lo propio de los *think tanks* es su vocación hegemónica, su vínculo estrecho con la sociedad civil y su carácter ideológico: en el marco de la destrucción del estado de bienestar y la expansión de las ideas del consenso de Washington, la toma de partido ideológica por el neoliberalismo. Son espacios de reflexión privados en tanto satisfacen un mercado de ideas determinado y contextualizado según el tipo de partido que tomen en el debate político: contactados e interrogados constantemente por lo que se llama anodinamente ‘opinión pública’, los medios de comunicación de masas, las autoridades

base socialcristiana y nacionalista IES (Alande, Gartenlaub, Fischer, 2020), donde trabaja con Daniel Mansuy y Pablo Ortúzar. Además, el autor ha tenido su espacio de opinión en grupos de ultraliberales, como es el caso de la Fundación por el Progreso (FPP). Por lo anteriormente señalado, es posible afirmar que su producción tiene una clara finalidad ideológica, la cual, en la actualidad apunta al comunitarismo (Alande, Gartenlaub, Fischer, 2020) que trata de conservar el concepto de aristotélico-tomista de “Ser substancial”. El grupo en donde el autor milita está en contra de la eliminación parcial del Estado, ya que el IES busca aumentarlo, pero en su nivel social, manteniendo la “subsidiaridad” y el “libre mercado”, podríamos denominarlos como: “Conservadores en lo valórico y no ortodoxos en lo económico” (Alande, Gartenlaub, Fischer, 2020: 146).

En la batalla intelectual el IES se posiciona dentro del mundo académico, su incidencia está marcada por la producción escritural ensayística, en distintos niveles, a lo que se suma un intento por “entrar” en la juventud mostrándose como críticos de los totalitarismos y amantes de las virtudes políticas conservadoras. Tienen una fuerte e incipiente presencia mediática como, por ejemplo, en el periódico *The Clinic* que, evidentemente, es

---

académicas o políticas que profitan y circulan en este mercado de ideas pueden llegar a constituir referencias de opinión en materia de políticas públicas. Incluso, debido a la irradiación megalómana de *papers* sobre diversas materias, que van desde la economía hasta la salud y el medio ambiente. Han llegado a ser denominados “gobiernos paralelos” (Aguayo, 2012: 48)

un medio que se está arrimando paulatinamente a estas ideas de derecha. Aparte de escribir en este periódico, algunos otros miembros del IES publican también en *El Mercurio*, *La tercera*, etc. Es decir, son parte de los grandes medios de comunicación y, a través de ellos, alzan sus ideas.

Hasta el 2020, el IES era financiado por empresarios medianos (Alande, Gartenlaub, Fischer, 2020), pero en la actualidad, después del plebiscito y el fracaso de los progresistas, su financiamiento asumió un aumento de forma exponencial. Evidentemente no han logrado triunfar frente a la propaganda del libertarismo de la Fundación por el Progreso (FFP), liderada por su compañero de tertulias, Axel Kaiser. Pese a esto, han atraído a una izquierda conservadora, y a intelectuales ambiguos, como Cristián Warnken quien representa al movimiento (que en las últimas elecciones fracasó rotundamente), y potencial partido político Amarillos por Chile. Este *think tank* podría ser catalogado como de centro derecha, pero habrá que observarlo con el tiempo, porque su anticomunismo es evidente, y sus ansias camufladas de un Estado autoritario, también. Otra sospecha sobre este vínculo ideológico con la extrema derecha es su afinidad permanente con autores del “neofascismo sacro”, los cuales son publicados en la revista *La ciudad de los Césares* que, claramente, es cercana ideológicamente al Movimiento Social Patriota, al que Pérez de Arce describe en su texto. Esta intelectualidad es parte de lo que podríamos denominar teóricamente, como ya lo enunciamos en el ensayo sobre Evola, un “ocultismo de derecha” (Hanegraaf,

2021), quienes estarían representados en sus bases por autores clásicos como Rene Guénon y Julius Evola<sup>2</sup>. Para dar un ejemplo de esta última afirmación, una de las pensadoras más citada en los últimos tiempos es Lucy Oporto. Pablo Ortúzar, Josefina Araos y Pérez de Arce, utilizan a esta investigadora para formular sus críticas espiritualistas-esotérica y atacar a lo que la autora llama el “lumpenfascismo”.

En este sentido que lo verdaderos intereses del IES son mucho más conservadores de lo que se cree, por un lado, su crítica al sistema político actual va desde un análisis de la decadencia del espíritu nacional, como también, a la falta de un Estado de derecho, que la maquinaria violentista barbárica de lo que ellos llaman “octubristas” destruyó. Por otro lado, al responder a pequeños grupos empresariales y políticos de derecha, los que financian sus actividades, deben manifestar un ánimo beligerante en sus discursos, frente al progresismo posmoderno y el llamado marxismo cultural, para así mantener su financiamiento. Por último, podríamos hablar de su esfuerzo católico para preservar la “civilización” (se autodenominan como banco de semillas).

---

2.- Es necesario resaltar estas tendencias de derecha ocultista que poco a poco está comenzando a estudiar más por los investigadores del “Esoterismo occidental”. Wouter Hanegraaff, escribe sobre ellos: “desde el punto de vista político... todos compartían una nostalgia obsesiva por la unidad perdida de una tradición universal que se había expresado mediante el simbolismo espiritual” (Hanegraaff, 2021: 12)

## PÉREZ DE ARCE Y LA VIOLENCIA

Antes de proceder con el análisis del texto de Pérez de Arce, será interesante comentar, brevemente un fragmento de un artículo del mismo autor, publicado en *The Clinic*, titulado: *De las cenizas de Baquedano* (2021), puesto que nos dará pistas sobre su manera de pensar. La publicación es una crítica a lo que ocurrió en Chile después del 18 de octubre, especialmente, respecto al fenómeno respecto al cual siempre hacen hincapié: la “violencia”. Su texto, se encuentra completamente inundado por el espíritu del “neofascismo sacro” de Oporto. Pérez de Arce, realiza una lectura de los “consumidores insatisfechos” y de sus desmanes repetitivos:

Dada la magnitud de la crisis, no basta con una agenda fundada en “ponerse los pantalones”. Tampoco ayuda infantilizar a los lumpenfeligreses, perdonando ex ante su acción persistentemente destructiva. La violencia, cuando se vuelve patológica, termina por mancharlo todo, por romperlo todo, ya no como metáfora, sino en forma dolorosamente real; de ahí que la ambigüedad frente a ella sea tan peligrosa [...] Por mientras, cae la noche en Santiago. Chile no despertó. Nada nuevo nacerá de allí, sólo la reproducción de una violencia que se vuelve tan inútil como rutinaria. Cada semana pareciera que subimos un peldaño en la escala de la gravedad, mientras la violencia ya se vuelve parte de nuestra rutina. Y el viento barre las cenizas bajo la estatua de Baquedano. (Pérez de Arce, 2021)

En la cita es posible apreciar el miedo, la llegada del *Kali-yuga*, la desesperanza y la nostalgia del autor por una sociedad sin manifestaciones, manifiesta su terror al desorden constante de una turba “repetitiva”, se presenta desconcertado frente a un Chile que, desde que esta inserto en el modelo neoliberal, nunca ha estado en paz. Incluso, resulta extraño que, al parecer, no conozca la violencia estructural del mismo sistema. En su texto se manifiesta el deseo por el orden, ya no basta con “ponerse los pantalones”, en el escrito se explicita un llamado a la recuperación del Estado de derecho. El autor cree, que para tener una República hay que ser mucho más duro. Pérez de Arce no quiere comprender, ni mucho menos tolerar, en ninguna de sus formas, la “violencia” de las masas difusas, pero sí las formas de violencia “institucional” que deben poner en su lugar a los violentistas. Si algunos sienten que gobiernos socialdemócratas ya son duros, Pérez de Arce aboga por más dureza, orden y seguridad. Ninguna de sus críticas o reflexiones va a hacia cuestionamiento a la violencia del Estado, no existe dentro de su ideario la intimidación que ejercen otras estructuras de la sociedad, que todos los días muestran su corrupción desenfrenada (carabineros, militares, políticos etc..), menos aún las económicas, donde evidentemente, tiene intereses importantes.

Las contradicciones del autor son perceptibles desde las reflexiones anteriormente señaladas, ya que no se hace cargo, como sociólogo, de dar una explicación con datos y bibliografía científica sobre el fenómeno que le llama tanto la atención, sino que descansa en un

análisis “espiritualista” y “sacro” de lo que ocurre en Chile. Mostrar este texto fue para resaltar alguna de sus ideas, y así manifestar que el autor tiene algo en común con el MSP, lo cual se manifestará de forma paulatina.

### UNA PRIMERA APROXIMACIÓN AL TEXTO

Para comenzar a hablar de *Contra todo lo podrido...* es importante aclarar que este libro no es espontáneo, surge de una tesis de magíster que se puede encontrar en el repositorio de la Universidad de Católica de Chile. Ella cumple todos los estándares que conlleva una tesis de un alumno de posgrado del siglo XXI: pocas páginas, información acotada, y un desplante técnico limpio y claro. Desde un punto de vista académico, es un trabajo muy ordenado y entrega muchos datos, los cuales podrían servir para analizar a estos movimientos desde la “mitología contemporánea” como, por ejemplo, la idea un enemigo que trabaja en sombras, la creencia en una edad de oro, la llegada del héroe redentor, el conflicto contra el *anomos* etc. imágenes en que el autor no profundiza. Pese a lo anterior, el material que entrega y las citas que usa de los miembros del MSP son significativas en relación a la recolección de “materiales miológicos”, bastante interesantes para los que investigan el tema antes señalado. No obstante, su bibliografía, en lo teórico, puede llegar a tener algún interés relativo, se notan autores clásicos como Weber y

Durkheim, pero también al infaltable padre de la derecha en la cual el autor participa, el sociólogo Pedro Morandé. Al mismo tiempo, falta bibliografía sobre lo que significa esa tendencia de la nueva derecha a nivel internacional, por ejemplo, Estaban Forti y su excelente libro *Extrema derecha 2.0* (2021) o, por otro lado, Pablo Stefanoni y su investigación titulada *La rebeldía se volvió de derecha* (2021) y para finalizar a Julio Cortes Morales con la segunda edición de *¿Patria o caos? El archipiélago del postfascismo en Chile* (2021). Este último texto le habría servido al autor, ya que dentro de él existe un análisis de estos neofascismos de manera seria y bien documentada. Al mismo tiempo, Cortez ha escrito una gran cantidad de material en medios de comunicación independientes, en donde categoriza y explica de manera clara esta nueva derecha del MSP.

## ELEMENTOS TEÓRICOS

Este libro deja mucho que desear para quienes buscan profundidad en lo teórico, ya que es un trabajo que intenta describir la forma de interacción social y las políticas prácticas de MSP. Esto es muy poco novedoso, ya que hay muchos documentos sobre el nacionalismo, y de infiltrados en grupos de estas características, que muestran la evolución y el ocaso de estos movimientos momentáneos, los cuales tienden a mutar y a tomar nuevas formas, ya que la intención verdadera y originaria

de estos grupos neofascistas no es política, sino “metapolítica”, es el lograr traspasar valores de derecha en las masas, para luego desaparecer y cambiar de forma. Un ejemplo de esto es el movimiento Patria Nueva Sociedad (PNS) de Alexis López.

Otro de los aspectos que llama la atención es que el autor no logra darse cuenta de que muchos de los postulados ideológicos y propagandistas del MSP son aquellos que proliferan dentro de las redes sociales a nivel nacional, como son: el “antiglobalismo”, la “oposición a la ONU”, la idea de un “posmarxismo”, una crítica constante al posmodernismo, el avance de la ideología LGTBIQ+ y la dictadura sanitaria. Ahora, un ejemplo, posterior al plebiscito constitucional del este año, uno de los postulados que más fuerte impactó dentro de cierta parte de la población de derecha, y que el autor parece desconocer, a pesar de formar parte del sector donde él transita, fue la idea de un “globalismo” liderado por socialdemócratas liberales y comunistas posmodernos. Parece no comprender que la idea que defiende MSP, específicamente, la de un mundo “multipolar”, es un intento de incrementar teóricamente los conflictos geopolíticos, para de esta manera llegar a concretar la idea schmittiana de “amigo-enemigo” (Dugin, 2013), dado que sostener esta pugna implica la negación de una síntesis. No obstante, esta “metapolítica”, imperceptible en el texto *Contra todo lo podrido...*, no apunta a construir discursos racionales, sino que, como comenta el mismo Alan de Benoist, pretende crear una dimensión mítica (2013), es decir, son discursos que no postulan a ser discutidos,

sino más bien a “reposar en sí mismos”, tratar de convertirse en un “lenguaje sin palabras”, por lo tanto, en “símbolos” (Jesi, 2019) que movilicen a las masas. Estos discursos deben postular a un enemigo superior, que trabaja en la oscuridad de la noche, el cual apunta a la destrucción de la esencialidad de lo más sagrado de cada tradición. La metapolítica de grupos como MSP es fomentar teorías conspirativas, como la del mal universal, mitos técnicos que se manifiestan con la creación de imágenes cristalizadas que llevan a las masas a seguirlas en pos de su beneficio vital y, al mismo tiempo, reactualización de efigies del pasado para que consigan formar un “sentido común”. Es en este último donde se encuentra la solución ante la destrucción de los valores de las sociedades ancladas en tierra. Las leyes de transmisión del mito se manifiestan en: un conflicto, una genealogía de los personajes, un viaje y la capacidad de fuerzas heroicas. Esta extrema derecha hace ver estos puntos como si fueran un acto natural dentro de su discurso, ocultando por medio de su metapolítica las “leyes de transferencia” del mito.

Otro problema de la investigación de Pérez de Arce es que parece no entender la construcción del “rojipardismo” y su confucionismo deliberado que viene de la “metafísica de las ruinas”. Esta última consiste en tomar lo que dejó abandonada la “modernidad”; ya sea desde la derecha o la izquierda, todo lo que postule a una salvaguarda de lo “esencial” de la “tradición”, junto con todas las ideas que critiquen la moderno y postulen a la “eternidad”, siempre manteniendo el siguiente

principio como base de movilidad política: “ideas de izquierda, valores de derecha”. Por otro lado, el autor de *Contra todo lo podrido...* trata de posicionar de manera tendenciosa las ideas de nacionalización y la admiración del MSP por Fidel Castro, sin dar cuenta que esto es parte de la ideología del nacional bolchevismo y, al mismo tiempo, del “mundo multipolar” de Dugin, donde no importa la forma de gobierno, sino que su contenido “tradicionalista”; ya las ideas pueden ser de izquierda, pero los valores serán de derecha. Por otro lado, pasa por alto que toda base soberanista se posiciona en contra de lo que Dugin define en su libro *La Cuarta teoría política* (2013), como “mundo unipolar”, es decir que pertenece a los liberales atlantistas que, para estos movimientos, ellos quieren destruir y hegemonizar las culturas. Por ese motivo estos grupos se unen al peronismo (justicialista), al islamismo radical, a regímenes autoritarios de turno con características conservadoras, tratan de introducirse en distintas dictaduras, de derecha como de izquierda. Da la impresión de que, dentro de su trabajo, Pérez de Arce quiere enseñar que esta forma política del MSP no es de “extrema derecha” o “neofascista”, sino que algo imposible de categorizar como “ni en derecha o izquierda”, ya que ellos se identifican de esta misma manera. Sin embargo, esta forma política es conocida por múltiples investigadores, ese postulado es históricamente propio de la “derecha” más reaccionaria, el cual articula, por ejemplo, el mismo Jaime Guzmán en su propaganda anticomunista y, que dictadores como Augusto Pi-

nochet, mantuvieron como forma ideológica de despolitización dentro de su tiranía.

Por otro lado, cabe afirmar que las ideas del Movimiento Social Patriota son parte de la derecha, y el abogado de la Universidad Católica no quiso resaltar esto. Da la impresión de que el texto más que aclarar, quiere contribuir en la confusión, no resalta de su objeto de estudio la patología tradicionalista de volver al pasado para reactualizar en el presente, dando que da la impresión de que el autor comparte esta idea. Pérez de Arce, se centra en el “movimiento” como tal y no en lo que trasciende al mismo. Evidentemente, tenía las herramientas, pero no lo hizo, tal vez debido a que su tesis solo buscaba ser solo un referente para próximos investigadores o porque solo sintió que no eran tan relevantes.

#### **LA INTENCIÓN DE NEGAR A UN SECTOR DE LA DERECHA**

Es innegable que Pérez de Arce pertenece a cierta parte de la derecha, ya que ha deambulado con sus textos por distintos medios de su sector. Por esto último, en su libro se evidencia poca claridad, ya que, al no querer dejar en claro que el MSP pertenece a tendencias extremas de su mismo espectro político, realiza un blanqueamiento inconsciente a las actitudes neofascistas del MSP, posicionándolos de manera constante como

sujetos “desarraigados”, casi como si fueran jóvenes con buenas intenciones, pero un poco confundidos por culpa de la falta de “soberanía nacional” que no les ha permitido desarrollarse como ellos desean. El autor, posiciona a estos grupos como un fenómeno de la centralización política de los últimos 30 años (Pérez de Arce, 2022). Sin embargo, se debe reconocer que el Movimiento Social Patriota, tal como demuestra claramente en su análisis histórico, posee una tradición que proviene del fascismo y el nacionalsocialismo en sus variantes criollas. Estas corrientes han perdurado y han logrado reinventarse a nivel mundial. Es esta “nueva derecha” la que brinda fuerza y un impulso genuino al abogado del IES.

El autor tiene la intención de no clarificar que este movimiento es una de las formas radicales del sector político al que pertenece. El fenómeno es grave, esto, debido a que ningún historiador de las ideas se atrevería, *mutatis mutandis*, a descartar a los anarquistas de la historia del socialismo o como una parte del movimiento comunista, o que están en un debate constante, desde sus inicios, por proponer una forma de sociedad emancipada del capital. Pérez de Arce se asegura de tratar al MSP fuera de las derechas, blanqueando de esta manera a todo su espectro, para que no puedan ser reconocidos como parte de ese sector político. Pero en su texto no duda en afirmar que algunos correligionarios pretendían militar en el Partido Republicano de José Antonio Kast, lo cual no lograron por dificultades logísticas, las que propiciaron la decisión de entrar al MSP (Pérez de Arce, 2022). Está claro

que estos últimos y Kast se unen en sus postulados “valóricos”, no así en los económicos, como también recalca el autor. La derecha criolla, pese a todas sus diferencias, y al contrario de la izquierda de este país, siempre se convierte en un “frente único” durante los momentos de crisis. Este intento por desvincular al MSP de la derecha es un acto poca rigurosidad crítica por parte del autor, ya que tiene todos los elementos para afirmarlo como haría cualquier investigador serio del pensamiento de la derecha. En consecuencia, solo queda la notoria evidencia de que Pérez de Arce no desea “manchar” a su colectividad en el análisis.

Dicho todo lo anterior, el subdirector del IES es un autor cuya intención política es palpable en su texto, ya que las derechas liberales más radicales siempre han asimilado históricamente como tendencias de izquierda al nazismo o el fascismo, y él tampoco hace ningún trabajo en descartar aquello, teniendo los datos teóricos para hacerlo. Prefiere mantener la duda para que cierta parte de su sector siga reivindicando tal propaganda y, al mismo tiempo, usando de chivo expiatorio al MSP y su aparataje teórico reaccionario.

El miembro del IES intenta mostrarse como un autor imparcial, y preguntándose “¿cómo certificar que mi imparcialidad es real?” (2022: 25). Como respuesta a esta interrogante, él mismo dice que le fue imposible, ya que comenzó una militancia solapada en una supuesta investigación universitaria, escribiendo sobre ello en tercera persona: “Hasta que llegó un momento en que la línea que debiera dividir al investigador del militante se tornó

difusa” (Pérez de Arce, 2022: 27). Respecto a esto, existen varios sujetos que se han infiltrado en movimientos de derecha y esta afirmación nunca la han exclamado. Pero, verdaderamente, no es extrañar, ya que su “valores de derecha” encontraron cierta simpatía con el MSP, dado que son idénticos y lo único que los divide es su pensamiento económico. Pero esto no ocurre solo en la derecha, ya que muchas veces en los debates de izquierda uno encuentra cierto interés o razón en algunos postulados que existen entre trotskistas, situacionistas y anarquistas etc., ya que a la mayoría de estos grupos los une el antiestalinismo, antifascismo y el anticapitalismo. Es claro que Pérez de Arce siente simpatía, por su condición de joven de derecha, con algunos movimientos más extremos de su colectividad, por ejemplo, el MSP.

## **LA EXALTACIÓN AL LÍDER**

El otro problema que presenta la investigación es la exaltación a la imagen y personalidad “atlética” de Pedro Kunstmann. Es posible encontrar una fijación innecesaria por el personaje, guiando tanto su tesis como su crónica. Sobre esto, escribe el autor: “Kunstmann está revestido de la característica de todo líder carismático, y dirige la organización con mano dura” (Pérez de arce, 2022: 57). También se detiene a describir su figura: “No había ningún detalle al azar en su pulcra figura: barba cuidadosamente delineada, corbata roja, camisa a rayas azules y blancas,

y un pin en la solapa que lucía la misma estrella de ocho puntas de las banderas” (Pérez de arce, 2022: 15). Además, destaca la rigurosidad organizativa del mismo:

Esto no se habría logrado sin Pedro Kunstmann. Su disciplina, seriedad, temple y virtud como líder harían que el MSP se distinguirá de los demás movimientos nacionalistas, tan dependientes de sus líderes como los social patriotas, para cuya figura no lograban destacar a su nivel. Pensemos por ejemplo en Capitalismo Revolucionario [...] (2022: 89).

Se puede observar que en Pérez de Arce existe admiración por el líder, debido a que existió una cercanía emocional de características míticas entre los dos. No quiere aceptar sus patologías “esotéricas” y sus ánimos “metafísicos” de estructurar un mundo libre de las perversiones de la modernidad corrompida por la barbarie que se posiciona en contra de la tradición. El autor resalta sus “valores”, los cuales evidentemente comparten. Al final de su libro, el abogado de la UC se muestra sutilmente orgulloso de que este personaje lo haya felicitado por su texto (Pérez de arce, 2022).

Podríamos concluir que, por culpa de esta fijación, el autor no transita por los ideólogos más importantes del Movimiento Social Patriota, a nivel nacional como internacional, sino que se estanca en la personalidad del líder que, a sus ojos, es superior a

la de Sebastian Izquierdo, de Capitalismo Revolucionario. Trata inconscientemente de posicionarlo como una especie de ser carismático, que hace estragos magnéticos en los espíritus de los jóvenes nacionalistas. Dejando este mesmerismo natural como algo que no puede catalogar de perverso, sino que de positivo.

**EDICIONES IGNACIO CARRERA PINTO: MUCHO MATERIAL Y POCA OBSERVACIÓN POR PARTE DEL AUTOR**

El autor de *Contra todo lo podrido...* se percata de la Editorial Ignacio Carrera Pinto, órgano de difusión de las ideas del movimiento. Este espacio ideológico es un lugar riquísimo para un investigador, ya que por medio del análisis y estudio de su catálogo, el estudioso puede, de manera libre, introducirse en el pensamiento de este movimiento, sin la necesidad de tener que estar conversando con personas con las cuales no comparte ninguna idea en común. Todas las reflexiones y sus nuevas lecturas se encuentran en ese lugar de propagación de pensamiento conservador y tradicionalista. Desde un punto de vista editorial, las ediciones son relativamente buenas, tanto en lo que respecta a diseño, corrección y diagramación. El haber trabajado con este material, le habría permitido no tener que relacionarse con tanto griterío. Pero, Pérez de Arce nuevamente lo deja pasar. No analiza las nuevas publicaciones de la editorial, como una forma de reestructuración ideológica de esta derecha, no presta atención a Alan de Benoist y menos a Dugin (a quien llama asesor de Putin,

cosa que no está completamente comprobada). Cabe destacar que existe una reflexión que define a Pérez de Arce, en el fragmento que habla de la editorial y de su evidente interés por eliminar el mundo moderno:

Qué tipo de acciones política nutren, qué pasiones alimentan, qué conflicto aparecen al soplar las cenizas de una doctrina que puede terminar con un derramamiento de sangre sin sentido. Es cierto, los nacionalistas logran proveer de sentido vital a personas que no han logrado encontrarse en otros lugares, pero esas dificultades sociales no deberían hacernos perder el foco de cómo movimientos como este han provocado un daño profundo en la historia de la humanidad (2022: 65)

La pregunta que debemos hacernos, en relación con esta afirmación, es ¿cuál es el motivo que tiene el autor para afirmar que movimientos como el MSP dañan la humanidad? Resulta interesante analizar este aspecto, considerando que, de manera “heroica”, estos movimientos postulan a lo mismo que ambiciona su sector político, y que muchos de los empresarios que respaldan financieramente a su *think tank* probablemente han avalado las dictaduras militares en distintas partes del globo. El IES Propicia el amor por la “nación”, la “familia” y las “tradiciones”. Sucinta y llanamente los pilares del pensamiento fascista a nivel internacional. Eso que llama “sentido vital” y que entrega el nacionalismo es a lo que postula toda su colectividad, sin distinción, pero

intentando a que eso parezca, o resulte, una coincidencia. Existe un intento de desmarque de parte del autor; Da la impresión de que esta actitud es parte de la táctica política del mismo IES y que el autor trata de llevar a cabo. Se muestra reacio a los extremos de las derechas, los niega, trata de entrar en grupos más conservadores de centro izquierda, para que ellos posteriormente, se dirijan hacia la derecha, y desde ahí se construya un mundo de valores conservadores.

#### **A MODO DE CONCLUSIÓN: LO QUE VERDADERAMENTE ES EL LIBRO**

Para finalizar, hay que afirmar que el trabajo de Pérez de Arce, más que una crítica, es la visión de las nuevas ideas socialcristianas sobre un grupo de extrema derecha. El autor, durante su vida, trajinó por distintas plataformas de la derecha conservadora como, por ejemplo, el gremialismo. Con este libro defiende un espacio de poder que no encontró en todos los lugares por donde tránsito. No obstante, este texto logra reflejar aquello que une a las derechas con los miembros del MSP, que son las mitologías tecnificadas de la nación, y un Estado que luche contra el “anticristo” y la eliminación del mal absoluto que es orquestado tras bambalinas por grupos progresistas. A través de las palabras del autor se aprecia a un joven intelectual de derecha que intenta desmarcarse de un grupo en el cual durante un tiempo significativo se sintió cómodo, ya que, siendo honesto, es parte de su cosmología política.

El MSP fue, antes que todos los otros movimientos (*La Ciudad de los Césares* en los años 90), el que propusieron el discurso de odio hacia la ONU, a los LGTBIQ+, la conspiración de Soros y al progresismo comunista posmoderno (estas últimas consignas, son reivindicadas por el próximo candidato a la presidencia de Chile José Antonio Kast). Toda la extrema derecha mantiene los postulados que estos grupos de intelectuales, financiados por grandes empresarios, no detuvieron en el momento indicado, fomentándolos e insertándolos en el imaginario de los miembros de distintos partidos y grupos, tales como el Republicano, el grupo identitario, el Partido de la Gente, el de los patéticamente llamados “Team patriot” y otros absurdos que luchan por los valores de la tradición nacional. Se quiere afirmar que el MSP tiene mucho más que debatir con Pérez de Arce y sus amigos, por ejemplo, con los postulados Schmitianos de Hugo Herrera, el fascismo sacro de Oporto y con el conservadurismo de Pedro Morandé. Esto último, es un aspecto que el autor también sabe, pero prefiere callar.

Era de esperar que posterior a la publicación de su libro, el autor recibiera insultos de distintos sectores de la extrema derecha, quienes son los mismos que ellos abrazaron en momentos de crisis “valórica”, por ejemplo, en la época de la Convención Constitucional. Su colectividad usufructuó de esta “metapolítica”, guardando silencio para mantener los intereses de por medio, dejándolos actuar, y sin lanzar crítica alguna, solo posteriormente, es decir, ya superada la crisis de representatividad de la derecha,

que se apaciguó luego del plebiscito de salida, y que ha permitido la reactualización del fascismo en distintos lugares. El autor de este libro, siempre se encontrará más cercano, en lo valórico, a sus antiguos amigos del MSP que a cualquier progresismo. En resumen, el autor está “contra todo lo podrido”, y la única diferencia con la colectividad que investiga, es que los unos utilizan la “acción directa” para combatirlo, pero él, al contrario, desea un Estado que utilice toda su potencia para eliminarlo.



## II.- FRAGMENTOS DEL PRESENTE

“Es hora de despertar al futuro, de reanimar nuestros deseos de futuro. El impulso utópico para nutrir la acción del presente y conferirle su pleno vigor. Sin la imaginación de un mundo poscapitalista posible, necesario y urgente, la lucha anticapitalista carece de sentido verdadero. Sin embargo, de ninguna manera se trata de vaticinar una nueva profecía, ni de elaborar uno de esos programas que tanto eran de gusto de las vanguardias autoproclamadas y supuestamente iluminadas por las leyes de la historia. No es cuestión de patentar los planos de una sociedad ideal, bajada del cielo[...].”

Jérôme Baschet, *Adiós al capitalismo*.

“La ideología del progreso es tan aceptada que no necesita libros ni tropas de asalto para triunfar”

Bernanrd Charbonneau, *El progreso contra el hombre*.



## EL PROGRESO: ENTRE CATÁSTROFE Y UTOPIÍA

“¡Mirad, una sombra de horror se ha alzado  
En la Eternidad! Desconocida, estéril,  
Ensimismada, repulsiva: ¿qué Demonio  
Ha creado este vacío abominable,  
Que estremece las almas? Algunos respondieron:  
“Es Urizén”. Pero desconocido, abstraído,  
Meditando en secreto, el poder oscuro se ocultaba.

Los tiempos dividió en tiempo y midió  
Espacio por espacio en sus cerradas tinieblas,  
Invisible, desconocido: las mutaciones surgieron  
Como montañas desoladas, furiosamente destruidas  
Por los vientos oscuros de las perturbaciones.”

W. Blake, *El libro de Urizen*.



## INTRODUCCIÓN

Desde mediados del siglo XVIII hasta los inicios del siglo XXI muchos han tenido la sensación de que la humanidad se empina por un buen camino, el cual es dirigido por una idea de progreso constante y sin límites. Asimismo, existen otros que, de manera contraria, creen con mucha razón que la humanidad se acerca hacia el abismo más profundo como especie. Los primeros tienen la sensación ilusoria de que la humanidad está creciendo hacia un futuro mejor gracias a sus adelantos tecnológicos, científicos y económicos. Los segundos, sienten que esos mismos avances son la cuna o el pronóstico de un colapso eminente, tanto en lo social, en lo económico y, especialmente, en lo ecológico. Los alentadores datos sobre el progreso técnico dentro del capitalismo casi no existen de manera concreta, más aún,

al parecer se hacen mucho más evidentes los pronósticos de una catástrofe en distintas dimensiones, pero debido a su “gradualidad” provoca que no se perciba, creando la negación de la recepción de estas estadísticas tan demoledoras (Diamond, 2006).

En los últimos años, la idea de progreso y la imagen de una catástrofe creada por el mismo es cada vez más analizada por filósofos, sociólogos, antropólogos e historiadores, quienes observan sus distintos matices. Una de las características que tiene esta idea es poder reposicionarse positivamente cada vez que aparece una nueva dificultad ante el mundo; además se vuelve la excusa perfecta para construir un universo sin límites, los cuales se extienden hasta más allá del planeta, creando la ilusión de que este mismo progreso llevará a fundar nuevas sociedades fuera de nuestra galaxia, que ya no dependerán del arrasado planeta Tierra. Dentro de estas fantasías intergaláctica, el mundo como se conoce sería simplemente un lugar de paso y, no por el contrario, nuestro verdadero hogar.

En el siglo XIX, se construyeron distintos cuadros utópicos, donde la idea de progreso no apuntaba necesariamente hacia una tecnología industrial determinada, con un “mecanismo finalista”, sino una forma de vida sobre la base de una armonía entre las especies. Un mundo donde la existencia era más satisfactoria y en el cual los avances de las ciencias eran beneficiosos para todos los seres humanos y la naturaleza. Sin embargo, al estar cargadas las utopías con esta idea, también han provocado alucinaciones absurdas sobre un futuro por venir; visto en la imagen del esplendor humano. Lo insostenible de estos retratos ocurre porque se construyen estas socie-

dades con las mismas herramientas que se pensaban superar, usando como base los mismos defectos que ya no deberían existir, creando una mantención de la estructura técnica y mutando solo su forma, creando así una repetición infinita. A pesar de esto, la utopía puede entregar esperanzas en un presente que se desenvuelve frente a las personas. Por esta misma razón, los seres humanos deberían saber utilizar de manera correcta la oportunidad que les ha entregado la experiencia histórica y tienen que buscar imágenes no estáticas que podrían ser útiles para salir del modelo en el cual se encuentran.

En base a lo anterior, este capítulo representa los dos puntos anteriormente mencionados, partiendo por la idea de progreso, y luego analizando la idea de un colapso o catástrofe, para después poder observar la forma en que se podría construir una utopía. Con relación a esto último, se buscará en la imagen movilizadora de la comunidad un principio que intenta ser consecuente con la naturaleza.

## **LA IDEA DE PROGRESO Y SUS IMPLICACIONES CON LA NATURALEZA**

Se debe dejar en claro que el progreso se tiene que entender como una idea que ha transcurrido por la humanidad en distintas formas, y que tiene como característica central el posicionar a los seres humanos en el trabajo sobre una meta determinada, por lo tanto, tiene características teleológicas. Ahora bien, al buscar en el origen del término, encontramos que su etimología latina es: “avanzar”, “ir adelante”, es decir, es un proceso sin retorno hacia

el futuro (Nisbet, 1986). Romanos, medievales y modernos la han esgrimido dependiendo de su contexto histórico, cultural e intelectual. La idea de “progreso” que se ha desarrollado en la modernidad será el foco de atención, puesto que es por medio de ella que nace el modelo capitalista de producción en el cual se encuentra inmersa la humanidad, dando pie así a que el “progreso” se convierte en una de las bases de la ideología capitalista, interpretándola como el motor de su universo. Esto ha creado una ilusión abstracta que somete a los seres humanos a un determinismo mecanicista y finalista en lo que corresponde a su relación con la naturaleza y con su entorno humano más inmediato.

Georges Sorel es uno de los críticos de la idea del progreso más significativas a inicios del siglo XX. En su texto *La ilusión del progreso* (1909) deja ver como los espíritus modernos, especialmente del siglo XVIII, amoldaron esta idea para una construcción de un mundo mezquino y mecánico, en donde se asimiló la vida con el artefacto técnico. El autor de *Reflexiones sobre la violencia* (1908) tiene en cuenta que todo esto se inicia con las ideas cartesianas. Afirma que la filosofía de Descartes apunta a que la “naturaleza” más evidente se halla en el pensar, ya que esto es lo que marca a la existencia; “Pensamos luego existimos”. Para el filósofo de las *Meditaciones*, los seres dudan, por lo tanto, piensan y por ende existen. Luego tendrán certeza de los colores, los números y las figuras geométricas que se repiten, tanto en el sueño como en la vigilia. Toda esta *res* da cierta seguridad ante el mundo y, de alguna manera, nos deja vivir con ciertas certezas inamovibles. La humanidad es un ser que no “actúa”,

sino que “piensa”, por lo tanto, muchas de las cosas con las cuales se encuentra en el universo se cobijarían en la abstracción, que es el inicio del racionalismo moderno, de una matemática universal de características geométricas, de esta manera es que Descartes finiquita su meditación segunda:

He aquí que he vuelto insensiblemente a donde quería, puesto que, conociendo que los mismos cuerpos no son percibidos en propiedad por los sentidos o por la facultad de imaginar, sino tan solo por el intelecto, y que no son percibidos por el hecho de ser tocados o vistos, sino tan solo porque los concebimos, me doy clara cuenta de que nada absolutamente puede ser conocido con mayor facilidad y evidencia que mi mente [...] (1999: 40).

El mundo que vendrá después de Descartes tendrá como característica esencial una pleitesía desmesurada a la “razón”, todos los datos entregados por ella serán los únicos confiables. El siglo XVIII marca el inicio de la “ideología del progreso”, al mismo tiempo que enseña las formas en las que el hombre debe intervenir en la naturaleza, dando lugar a una “burguesía conquistadora”. En este sentido, Sorel afirma lo siguiente

El progreso será siempre el elemento esencial de la gran corriente que llegará hasta la democracia moderna, porque la doctrina del progreso permite gozar con tranquilidad de los *bienes de hoy sin preocuparse de las dificultades que vienen*

*mañana* [...] se forja una felicidad a todos los que tienen medios para vivir mucho. (2011: 25).

Si se entiende el progreso como Sorel nos lo muestra, se debe comprender que es una idea propia de la modernidad burguesa, busca solamente fines, tiene un corto alcance de análisis, pues solo se preocuparía de los “bienes para hoy”, y evidentemente, no sería para todos los seres vivos, ya que algunos estarán fuera de la razón geométrica del universo. Es evidente que la idea de progreso parte de premisas que desconectan a lo vivo del mundo material y concreto. Esta ideología no permite pensar a la naturaleza más que como un “pensar” sobre ella, verla como algo ajeno a los seres vivos, por lo tanto, se puede reconocer el daño que ha hecho esta frente a la pregunta ¿qué se entiende por naturaleza?

La idea de progreso ha estado unida a una expansión desmesurada de los colonialismos, explotaciones indiscriminadas y actos criminales sobre ciertas culturas que, al no estar en la “edad de la razón”, debían entrar a ella por la fuerza. Esta expansión de la “ideología del progreso” lleva a analizar el modelo de producción capitalista, con todas sus características contranaturales que concibe, como forma de crecimiento. Este modelo que triunfa frente al Feudalismo, después del siglo XVI, venía cargado con las ideas de adelanto social, económico y cultural que beneficiarían a la humanidad en su conjunto, construyendo una cosmología individualista y sesgada.

## ENAJENACIÓN Y FRACTURA METABÓLICA: FENÓMENOS DENTRO DEL CAPITALISMO

El progreso llevó a la especie a buscar todo lo imaginable para cumplir su fin de grandeza material, manteniendo este principio cartesiano de que lo único que permite conocer el mundo es la razón, la cual más que acercarnos a lo concreto, ha situado al mundo en lo indistinto, determina a los humanos solamente en la abstracción lógica, perdiendo la oportunidad de poder observarse de manera concreta frente a su entorno, solamente permite contemplar ideas y categorías determinadas por la misma. Este fin de concebir a todo lo “racional como real y todo lo real como racional” que perduró en la modernidad, no tenía más solución que entorpecer la relación entre los seres humanos y a todas las otras formas de vida existentes en el mundo. Marx<sup>1</sup> en sus *Manuscritos*

---

1.- Miächel Löwy hace una defensa del filósofo de Tréveris, en relación a su pensamiento sobre la naturaleza y su cuidado, ya que siempre se le critica a Marx, como también a Engels, de ser unos admiradores desmedidos de la técnica capitalista. Para el autor franco brasilero, su pensamiento apuntaría a todo lo contrario, lo describe de la siguiente manera para tratar de zanjar este problema: “Los ecologistas acusan a Marx y Engels de productivismo. ¿Se justifica esta imputación? No, en la medida que nadie denunció tanto como Marx la lógica capitalista de producción para la producción, la acumulación del capital, de fortunas y de mercancías como un bien en sí mismo. La misma idea de socialismo -al contrario de su miserable caricatura burocrática- es el de una producción de valores del uso, de bienes necesarios para la satisfacción de necesidades humanas. El objetivo supremo del progreso técnico para Marx no es el crecimiento infinito de bienes (“el tener”) sino la reducción de la jornada de trabajo, y el crecimiento del tiempo libre (“el ser”)” (2003: 4). Este fenómeno de desacreditar a Marx ocurre de manera constante, ya que al autor de *La sagrada familia* no se le entiende como a un filósofo, provocando que muchos dejen de lado sus lecturas, quedándose con las interpretaciones más famosos del autor como

*económico-filosóficos* (1844) puede darnos un punto de partida para observar este desgaste constante que existe entre los seres humanos y su naturaleza, su teoría nos permite ver su despedazamiento que se instala casi de manera irreversible. Marx sabía que Todo este quiebre estaba guiado por el modelo de producción capitalista que guarda dentro de sí un gran contenido metafísico<sup>2</sup>, que confunde la conciencia de la humanidad. Para el filósofo alemán, el capitalismo es equivalente a la enajenación, a una separación de los seres humanos con su propia naturaleza, negándoles todo tipo de comprensión de su medio natural, en los manuscritos escribe: “Mediante la enajenación, la conciencia del hombre tiene de su género se transforma, pues, de tal manera que la vida genérica se convierte para él en simple medio” (2001: 114) por lo tanto no un fin en sí misma. Podemos observar, a través de los textos del filósofo de Tréveris, que esto no solo ocurre con los trabajadores mecánicos de las fábricas, sino que también con los intelectuales y, de la misma manera, con los dueños de los medios de producción. Este fenómeno tiene dos puntos; primero, convertir a la naturaleza

---

los son las del leninismo, la estalinista, el maoísmo y en Latinoamérica, la del castrismo.  
2.- En su texto *El Capital*, Marx comenta que las mercancías son las bases de la sociedad capitalista, ellas tienen una característica religiosa, por lo tanto, están llenas de “sutilizas metafísicas y de entresijos teológicos”. Esta forma no se adquiere en lo que llamamos el “valor de uso”, ya que las cosas, cuando son utilizadas, solo sirven para lo que están hechas, esto no guarda ningún problema. La dificultad comienza cuando esta “cosa” adquiere un “valor de cambio”, es ahí donde aparece su “carácter misterioso”, ya que adquiere formas vivas por medio del dinero. Las cosas se fetichizan y terminan teniendo más valor que el que verdaderamente tienen, creando una ilusión en los seres humanos, confundiendo la “cosa” con una relación social, posicionándolas como anterior a las mismas relaciones puramente humanas (Marx, 2014).

en algo ajeno a los seres humanos y, en segundo lugar, hacer que estos sean ajenos a sí mismos. Marx tenía conciencia de que:

El hombre vive de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir. Que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza (2003: 112).

Entonces, el modelo capitalista y su idea de “progreso”, crea la división entre hombre y naturaleza, en otras palabras, es la negación del primero, puesto que los humanos son parte constitutiva de la segunda y esta forma de producción junto con sus prácticas los separa irremediamente. La naturaleza es presentada solo como un medio para poder conseguir mercancías intercambiables en los grandes y pequeños mercados del valor.

Para Marx, esta separación entre el hombre y la naturaleza es algo evidente, y se puede observar en el fenómeno de la “Fractura metabólica”. Para John Bellamy Foster, que analiza este concepto en su interesante texto *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza* (2000), en el cual comenta sobre este hecho que ocurre dentro del capitalismo, y que vendría complementando el concepto de enajenación. Marx interpreta esta “fractura” directamente de las ciencias naturales, especialmente de los estudios que realizó sobre Justus Von Leibig (1803-1873). Este químico alemán tenía investigaciones sobre

la degradación del suelo, fenómeno que venía ocurriendo desde La Revolución Agrícola en Inglaterra. Según Foster, Leibig lleva Marx percatarse de los primeros daños medioambientales producidos por el capitalismo (sumando la contaminación del humo de las fábricas)<sup>3</sup> en lo relacionado con la tierra. Según Foster el químico le hizo ver:

El declive de la fertilidad natural debido a la interrupción del ciclo de los nutrientes del suelo que acompañan a la agricultura capitalista, el creciente conocimiento de la necesidad de los nutrientes específicos, y las limitaciones en el suministro de abono natural y sintéticos, que compensara la pérdida de la fertilidad natural, fueron todos ellos factores que contribuían, en consecuencia, a un sentimiento muy extendido de crisis en la fertilidad del suelo (2000: 234).

Las ansias de progreso desmedido en esta Revolución Industrial estaban ocasionando un daño en la tierra que estaba empezando a evidenciarse para los científicos más conscientes, y que también repercutía en agricultores que, a finales del XIX, ya observaban la erosión de sus tierras cultivables y el comienzo de la inviabilidad de este proceso industrial. A este fenómeno se le llamó la “fractura metabólica”, la cual se dará entre los seres humanos y la tierra. Este

---

3.- John Evelyn (1620-1706) escribe dos textos de suma importancia para el análisis medio ambiental *La inconveniencia de la dispersión del aire y el humo de Londres* (1661) y *Silva, o discurso de los árboles del bosque y la propagación de la madera en los dominios de Sus Majestades* (1664). En sus obras hace férrea crítica a la deforestación y a la contaminación, dentro de las ciudades, por los industriales. Según Foster estos textos tuvieron fuerte repercusión en la sociedad científica del siglo XVII. Muy probablemente Marx conoció estos textos.

proceso de separación se relaciona directamente con el de “enajenación”, por el hecho de que es una pérdida total de reconocimiento con el medio ambiente, pero apuntando en específico a la tierra. Marx leyó las conclusiones del químico alemán y en su obra *El Capital* (1867) analiza este fenómeno, afirmando de él:

La producción capitalista congrega a la población en grandes centros, y hace que la población urbana alcance una preponderancia siempre creciente. Esto tiene dos consecuencias. Por una parte, concentra la fuerza motriz histórica de la sociedad; por otra, perturba la interacción metabólica entre el hombre y la tierra, es decir, impide que vuelvan a la tierra los elementos constituyentes consumidos por el hombre en forma de alimentos y ropa, e impide por lo tanto el funcionamiento del eterno estado natural para la fertilidad permanente del suelo...Pero, al destruir las circunstancias que rodean al metabolismo...obliga a su sistemática restauración como ley reguladora de la producción social, en una forma adecuada al pleno desarrollo de la raza humana [...] Todo progreso en la agricultura capitalista es un progreso en el arte, no de robar al trabajador, sino de robar al suelo; todo progreso en el aumento de fertilidad del suelo durante un cierto tiempo es un progreso hacia el arruinamiento de las fuentes duraderas de esa fertilidad [...] La producción capitalista, en consecuencia, solo desarrolla la técnica y el grado de combinación del proceso social de producción socavando simultáneamente las fuentes originales de toda riqueza: el suelo y el trabajador. (Foster, 2000: 241).

Marx en sus textos de vejez ya manifestaba que existía una relación que había que respetar entre el hombre y la tierra, ya que existía un metabolismo que los unía. Existe entre ellos un ciclo ecológico que les pertenece como unidad, pero que el modelo de producción capitalista, y lo que este implica para el ser humano, provoca su negación, impidiendo el desarrollo de este metabolismo que se daba entre la humanidad y la naturaleza. Esto en la misma escala que con la sociedad, pues la conglomeración de personas en las zonas urbanas se alejaba unas de otras, como también ocurría a los campesinos con la tierra, demostrando de esa forma la negación de unos con los otros. Además, había comenzado la idea de que las grandes capas de terrenos para el cultivo ya no les pertenecían a los que la trabajaban y, por lo tanto, tenían que huir del campo a la ciudad. Marx tenía conciencia de esto último y para él la naturaleza debe no tener dueño alguno:

la visión de la naturaleza que ha surgido bajo el régimen de la propiedad privada y del dinero es un verdadero desprecio y práctica degradación de esta [...] En este sentido, afirma Thomas Munstzer que es intolerable que todas las criaturas se hayan convertido en propiedad: los peces que hay en el agua, lo pájaros que vuelan en el aire, las plantas que crecen en la tierra, todos los seres vivos deben ser libres (2000: 123)

Está claro que Marx pretendía estar afuera de todas estas estructuras donde reinara el dinero y la propiedad privada, y así crear una relación armónica entre los seres humanos con la naturaleza. La vida en el

capitalismo se vuelve un tormento para todas las especies del planeta. Sin embargo, todo lo anterior no ocurrió en sociedades precapitalistas ni tampoco en muchas sociedades campesinas y rurales dentro del capitalismo<sup>4</sup> que no se relacionaran con los medios técnico-científicos para subsistir con el medio natural. Pero Marx solo alcanzó a hablar de esta realidad desmembrada, la cual solo puede llevar a la catástrofe del sistema mismo, a su auto destrucción, algo que él tiende a explicitar cuando nos habla de “la acumulación originaria” y de que el sistema en algún momento llegará a su autodestrucción<sup>5</sup>, poniendo en la palestra la posibilidad de colapso o la catástrofe.

---

4.- En una carta que Marx escribe a Vera Zurulich, la cual nunca llegó a su poder y de la que quedan solo unos cuantos borradores, él escribe acerca de la pregunta que ella le hace sobre porqué en *El Capital* no habló de las comunidades, a lo que él responde lo siguiente sobre el Mir (comunidad) ruso y su modo de vida como posibilidad de cambio: “El análisis presentado en *El capital* no da, pues, razones, en pro ni en contra de la vitalidad de la comuna rural, pero el estudio especial que de ella he hecho, y cuyos materiales he buscado en las fuentes originales, me ha convencido de que esta comuna es el punto de apoyo de la regeneración social en Rusia, más para que pueda funcionar como tal será preciso eliminar primeramente las influencias deletéreas que la acosan por todas partes y a continuación asegurarle las condiciones normales para un desarrollo espontáneo.” (1990:140) los borradores son mucho más extensos y con varias estadísticas que enseñan como las comunidades sobreviven sin necesidad de la sociedad industrial capitalista, ellas se mantienen de manera organizada pese al clima y de manera constante por medio de los años.

5.- Marx escribe en *El capital*: “Este modo de producción supone el fraccionamiento de la tierra y de los demás medios de producción. Excluye la concentración de éstos y excluye también la cooperación, la división del trabajo dentro de los mismos procesos de producción, el dominio y la regulación social de la naturaleza, el libre desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad. Sólo es compatible con unos límites estrechos y primitivos de la producción y de la sociedad. Querer eternizarlo, equivaldría, como acertadamente dice Pecqueur, a “decretar la mediocridad general”. Pero, al llegar a un cierto grado de progreso, él mismo crea los medios materiales para su destrucción”. (Marx, 1974: 150)

## EL PROGRESO CAPITALISTA DESEMBOCA EN LA IDEA DE LA CATÁSTROFE MERCANTIL Y EL ECOFASCISMO

Estos dos puntos esenciales en Marx, la enajenación y la ruptura biometabólica, han dejado en una situación lamentable a la humanidad, y la idea de progreso no ha mostrado más que el declive de la civilización occidental, en lo que quizá refiere a la relación entre los seres humanos y la naturaleza. Por lo tanto, se debe suponer que estas características no se han agotado aún, sino que, muy por el contrario, han mutado y se han exacerbado de manera monstruosa. La enajenación y la fractura biometabólica entre hombre y naturaleza ha desencadenado una situación próxima al colapso civilizatorio o catástrofe<sup>6</sup>, que se vuelve mucho más evidente a inicios de este siglo XXI, donde el azote, por distintos fenómenos ambientales, se hace verdaderamente preocupante. El investigador español Carlos Taibo en su libro *Colapso* (2017), presenta cuales son los puntos que harían desembocar a la sociedad

---

6.- La visión de Hans Jonas en su texto *El principio de responsabilidad* (1979) es bastante interesante al respecto. Afirma que las visiones catastróficas que se dan en el arte y la ciencia ficción son ampliamente necesarias para poder observar lo que va a venir en un futuro y de esa manera poder adelantarnos a estos hechos que traerían problemas, tal vez irremediables, para las generaciones futuras. “La heurística del temor”, será la herramienta intelectual que nos permitirá adelantarnos a estos hechos y poder detener su posible aparición. Según el filósofo, es mejor “el conocimiento del *malum* que el conocimiento del *bonum*, esto se entendería de la siguiente manera: “Cabe dudar que alguien haya hecho alguna vez el elogio de la salud sin haber tenido al menos la visión de la enfermedad, el de la honradez sin a ver conocido la infamia, o el de la paz sin conocer la miseria de la guerra” (1995: 69). Esta visión hay que tenerla en cuenta para el debate, puesto que sin ella no podría existir un adelanto frente a los hechos perjudiciales a nivel medioambiental.

en una problemática ambiental y social: El cambio climático, el agotamiento de materias primas energéticas<sup>7</sup>, se deterioro de la biodiversidad, la demografía en aumento, el hambre, la falta de agua, la expansión de enfermedades, la invisibilidad de la mujer<sup>8</sup>, las crisis financieras, el exceso de tecnología y la guerra, junto al terrorismo (Taibo, 2017). Todos estos datos que pueden desatar la catástrofe medioambiental, o que la están evidenciando, responden nuevamente a una idea de progreso que, para Taibo (2017), es transformada en el “mito técnico del crecimiento económico”, esta creencia es la concepción de un mundo que puede crecer sin detenerse, lo cual no ha permitido poder entender que:

los costos derivados del agotamiento de los recursos y de la contaminación no pueden ser compensados por este crecimiento [...] Es difícil imaginar, en consecuencia, que

---

7.- En estos dos puntos, Taibo se hace la siguiente pregunta ¿Qué debe preocupar más: el cambio climático o el agotamiento de la materia prima energética? Para luego responde que ni la uno ni la otro, dado que si se acaban las materias primas los efectos del cambio climático serán mucho más graves y se intenta detener el cambio climático no se podrá llevar a cabo, puesto que se mantendrá la explotación de materias primas (Taibo, 2011). Dentro de estas dos soluciones o nivelación de importancia que cada uno representa, la solución debe ser en relación al cambio de nuestra forma de vida en pos al decrecimiento.

8.- Vandana Shiva pone hincapié, en sus escritos, sobre esta problemática y lo hace planteándolo como un problema epistemológico bastante interesante, ya que al ser la ciencia y la técnica de carácter masculino se han invisibilizado los conocimientos de las mujeres, los cuales son mucho más armoniosos con la naturaleza que los saberes occidentales de características masculinas. Si es que existe una invisibilización de la mujer es muy probablemente una consecuencia lógica del modelo de producción que tiende a dejar de lado el “cuidado”, “la vida” y “la tierra” como centros de importancia. Un ejemplo de ello es la silvicultura comercial impuesta a colonias (en la india), que represento las ideas patriarcales de occidente, que son de características reduccionistas (Shiva, 2004)

la decadencia energética no se ve acompañada de otra de carácter general (217: 102).

Luego de esto, Taibo se sitúa en un lugar de postcolapso, para tratar de imaginar como sería el mundo después de este fenómeno límite o durante el transcurso del colapso general del sistema. Es una visión completamente especulativa, pero que, de alguna manera, nos hace repensar si no estamos ya viviendo el desastre final y qué es lo que haríamos después de él. Cuando hablamos de catástrofe, hablamos de una situación de terror y de espera, que puede llegar a tener puntos completamente negativos, ya que muchas veces ella es entendida como una situación límite, en la cual hay que tomar decisiones apresuradas e inmediatas, y donde se restarían ciertas variables que podrían ser significativas para una solución del problema, pues se manifiestan en el apuro. Por eso mismo, muchos teóricos se adelantan a esta situación, para poder verla como una forma constructiva de análisis. Además, hay dos maneras de comprenderla de manera negativa, las cuales tienen relación directa con el comportamiento del capitalismo y su intento de tener la subsunción de toda clase de discursos que en él se manifiesten, hasta los que son críticos a su estructura. Así, la catástrofe se puede presentar como un discurso de “administración” (Reisel-Semprum, 2011) y como un “ecofascismo” (Taibo, 2017). Como sea, en estas dos formas se presenta como autoritaria y negativa para para cualquier proyecto de vida que apunte a la libertad.

Al entender la catástrofe como una administración mercantil, hay que hacer referencia al texto escrito por Rene Riesel y Jaime Semprún que se titula *Catastrofismo. Administración del desastre y sumisión sostenible* (2011). En él se puede ver una descripción negativa de como las sociedades pueden llegar a abarcarlo. Para estos dos activistas, la catástrofe es solo un fragmento de la realidad, no es su totalidad, es por este motivo que su excesiva propagación muy probablemente tiene un fin de sumisión, en lo que guarda relación a posicionarla de manera totalizante frente al mundo, por medio de un discurso que se vuelve muchas veces ambiguo. Según estos dos autores, debemos tener en cuenta que, desde que comienza la sociedad industrial se vive en lo que se puede denominar una “catástrofe” para la naturaleza y los seres humanos (Riesel, Semprún, 2011). Hay un sinfín de intelectuales que han hablado de este fenómeno en todo ámbito, pero no han escuchado de manera correcta, sino que, por el contrario, los que escuchan son casi siempre los administradores del mercado y han adoptado el modelo catastrófico para su propio beneficio, tratando de camuflar estos datos antinatura que se depositan de manera cuantitativa, acelerando nuevas maneras de comercio, acordes a la idea catastrofista. Es por este motivo que, para estos activistas:

La representación de la catástrofe es hija del poder presente: alabanza de sus recursos técnicos, de su cientificidad, del conocimiento exhaustivo del ecosistema que le permite ahora regularlo de la mejor manera posible (2011: 38)

A la administración que se refieren es a la recomendación constante de nuevas medidas que, si bien son ciertas, caen siempre en manos de los ciudadanos y, por otro lado, los industriales multimillonarios y la elite del poder mantienen todo igual, dado que la producción se comienza a esconder en la fetichización de un actuar acorde con la naturaleza y, la vez, la labor ecológica se comienza a vivir en distintos espacios de la vida cotidiana; Jardines infantiles, escuelas, reciclaje dentro de los aeropuertos etc.. estos administradores mantienen a la ciudadanía viviendo lo que podríamos denominar como la “conciencia de la catástrofe”, mientras que el modelo la evade de manera permanente y disimulada (2011). Para los seres humanos “conscientes”, siempre caerá este flagelo culposo, pero lo que ocurre verdaderamente es que la maquinaria capitalista comprende cierta parte de la realidad, la cual se esconde por medio de triquiñuelas propagandísticas. Comienza un control exacerbado a los ciudadanos y una libertad escondida para los empresarios del petróleo, la minería y accionistas de termoeléctricas. El situarse en la catástrofe nos ha dejado en un sistema mucho más coercitivo, ya que hay que “controlar el desastre”, pero en verdad este logro mantenerse por medio de ilusiones espectaculares. En los últimos años el mundo de la publicidad transita en la imagen catastrófica, series de televisión, videojuegos, teorías conspirativas que nos condenan no a la superación, sino que, muy por el contrario, a su aceptación histórica, negando todo espíritu de redención (2011).

Otra imagen catastrófica que se ha propagado es la idea del ecofascismo que, según Taibo, parte del discurso que:

para encarar de manera eficiente el problema general de la escasez no queda otro horizonte que propiciar un rápido y contundente descenso en el número de seres humanos que pueblan el planeta [...] *la tierra no da para más* (2017: 149).

Como primer ejemplo, se puede usar a los Nacionalsocialistas que, en su misión civilizatoria, y de escape de la catástrofe occidental, crearon grandes campos de concentración, en donde no solo se asesinaban judíos, sino que todo lo que sobraba dentro de lo que ellos consideraban humanidad. Esta imagen perdura en la exclusión social sostenida en base del argumento de la escasez (la cual es solo para algunos países o zonas) y el “dejar morir” a miles de personas de hambre con la excusa de que el mundo no tiene los suficientes recursos, en vez de buscar soluciones a la problemática. Al parecer todo esto se argumenta por un darwinismo social estilo espenceriano, en que debemos “dejar morir” a los no aptos, ya que esto ayudará a mitigar el dolor de este mundo sin energías básicas y al borde de la recesión por culpa de la escasez. Otro ejemplo de esto es el aceptar que la naturaleza está destruyendo a los humanos para su subsistencia, siendo que la realidad es distinta, es que la especie humana ha hecho mutar a la naturaleza, provocando que ella comience a mostrarse exhausta y mucho más impredecible en sus fenómenos<sup>9</sup>.

---

9.- La idea de enseñar estas dos formas de ver la catástrofe no tiene como intención negarla, ni menos omitirla dentro de un discurso, sino que, por el contrario, poder darle formas constructivas, lo cual muchas veces se deja de lado. La idea no es ser negacionista, como los ideólogos del neoliberalismo y de las extremas derechas. Los miembros de esta ideología afirman en sus argumentos que el Estados quiere eliminar libertades a las empresas

Es por estos dos motivos que debemos enfrentar la imagen del colapso o la catástrofe con una mirada crítica y vigilante, ya que en muchas ocasiones caemos en los engaños propios de la ideología capitalista. En ambos casos, se acepta la idea de "no poder hacer nada" o de que "la administración está tomando medidas", lo cual se debe cuestionar. Los datos del declive los podemos encontrar, es verdad que la especie humana no está haciendo bien el trabajo de cuidado con el medio ambiente, se pueden hallar distintas pruebas para argumentar un colapso, pero la mayoría de las veces, por las características propias del sistema capitalista, estas se tergiversan en beneficio del modelo. Esta imagen se distorsiona de manera grosera, provocando una propaganda enajenante en contra de cualquier conciencia frente a la naturaleza, la cual lleva a las masas medias a concebir y acatar el discurso del poder.

---

partiendo de la premisa de que hay una "catástrofe ambiental", para de esta manera tomar el control de estas, eliminando la libertad de los "grupos medios" para poder envolver todo bajo su yugo; Creando la ilusión de que no existe una catástrofe, sino que ella es un intento de grupos pro Estado que están tratando de pagar sus operaciones con el dinero de los ciudadanos: "Es más fácil obtener financiamiento si uno puede exhibir pruebas de catástrofes climáticas en ciernes. A fin de los setenta fue la edad de hielo. Quien sabe qué cosa será dentro de diez años. Es claro que la ciencia saca provecho de las hipótesis aterradoras. (Bate y Morris, 1995: 230). Para los grupos negacionistas, la catástrofe es solo una invención de los "grupos verdes" para sacar dinero al Estado y aprovecharse de los "consumidores". Esta imagen de la catástrofe ambiental como medio de manipulación se convierte en un discurso mucho más peligroso que todo los otros, ya que los hechos cuantitativos son invalidados por no tener "respaldo empírico", creando de esta manera el discurso de que existe un movimiento catastrofista que solo quiere utilizar recursos y disminuir la inversión privada en el campo energético. Para ellos la "catástrofe" es lo mismo que izquierdistas pro-estadistas y enemigos internos.

## EL CAMINO A LA UTOPIA<sup>10</sup> Y SU TEMPORALIDAD

Benjamin escribía en sus *Tesis sobre el concepto de historia* (1940) con una pasión característica del marxismo heterodoxo, que lo apartaba de las lecturas ortodoxas predominantes en los manual marxista-leninista que se establecieron tras la consolidación de la Unión Soviética. Estos panfletos apuntaban a la llegada del progreso humano y científico por medio de un Capitalismo de Estado de características tecno-burocráticas, que aprovecharía las herramientas del modelo para llegar a una sociedad “socialista”. Benjamin, desmarcándose de esta farsa, en su tesis IX, donde presenta a su “ángel de la historia” nos habla del desastre o catástrofe del progreso

---

10.- Si existe un punto a resaltar de la contundente crítica de Hans Jonas al pensamiento utópico es *El error antropológico de la utopía*. Según el filósofo, los utopistas permanecen en un error sobre la concepción de la “esencia del hombre”, ya que estos problematizan siempre en que “él es” y las preguntas correspondientes a “¿Por qué?” y “¿para qué?”. Para el autor de *El principio de responsabilidad* este es un “fenómeno límite” propio de todo ser humano, sin exclusión, y no puede ser superado, solo manifestado (Jonas, 1995). Los utópicos tendrán la sensación de que escapan de este problema, por el complejo hecho de tener una fascinación por el “instante místico” e individual de sentirse libres de “alienación” en algún momento. Para el filósofo, este momento místico es llevado por los utopistas a un campo “público”, provocando que todos los seres humanos vivan de ese instante, que negaría la temporalidad propia del individuo (1995). El autor tiene la razón en ese punto esencial, ya que sin esa visión no habría posibilidad de creación, ni de movilización, comprende perfectamente al ser utópico, ya que este último vive de “la posibilidad”. Hay que tener en cuenta que para la utopía los mitos son los que movilizan, las imágenes y la esperanza en determinadas visiones que se construyen por el movimiento de la historia. La utopía no busca un “hombre nuevo”, sino un ser en eterna actualización, de alguna forma, un ser completamente inacabado que apunta a la tragedia de la vida misma. Es por esta razón “mística” que existe la movilidad pues sin movimiento no existiría el cambio.

moderno<sup>11</sup>. Para el filósofo, la modernidad siempre estaría fundada en la catástrofe. Entonces ¿Qué queda más que ruinas? El filósofo alemán nos da una opción a esta idea en su tesis XI en donde se expresa de la siguiente manera:

El trabajo, tal y como ahora se le entiende, desemboca en la explotación de la naturaleza que, con satisfacción ingenua, se opone a la explotación del proletariado. Comparadas con esta concepción positivista demuestran un sentido sorprendentemente sano las fantasías que tanta materia han dado para ridiculizar a un Fourier. Según éste, un trabajo social bien dispuesto debiera tener como consecuencias que cuatro lunas iluminasen la noche de la tierra, que los hielos se retirasen de los polos, que el agua del mar ya no sepa a sal y que los animales feroces pasen al servicio de los hombres. Todo lo cual ilustra un trabajo que, lejos de explotar a la naturaleza, está en situación de hacer que alumbre las criaturas que como posibles dormitan en su seno. Del concepto corrompido de trabajo forma parte

---

11.- El texto es el siguiente: “Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus novus*. En él vemos a un ángel que parece estar alejándose de algo mientras lo mira con fijeza. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas desplegadas. Ése es el aspecto que debe mostrar necesariamente el ángel de la historia. Su rostro está vuelto hacia el pasado. Donde se nos presenta una cadena de acontecimientos, él no ve sino una sola y única catástrofe, que no deja de amontonar ruinas sobre ruinas y las arroja a sus pies. Querría demorarse, despertar a los muertos y reparar lo destruido. Pero desde el Paraíso sopla una tempestad que se ha aferrado a sus alas, tan fuerte que ya no puede cerrarlas. La tempestad lo empuja irresistiblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que frente a él las ruinas se acumulan hasta el cielo. Esa tempestad es lo que llamamos progreso.” (2012: 100-101)

como su complemento la naturaleza que, según se expresa Dietzgen, «está ahí gratis» (Benjamin, 2012: 116)

Esta es una imagen sobre la utopía que, al proponerla se diferencia de los marxistas ortodoxos críticos del “socialismo utópico” como el de Fourier, el cual era considerado como ahistórico y, por lo tanto, acientífico. Para el escritor de las tesis, la utopía es una forma de escapar de las ruinas del progreso, comprender la posibilidad de transformar el mundo. Al final de esta cita, como muy bien nota Michel Löwy, hay una crítica abierta a la explotación capitalista sobre la naturaleza que también va dirigida a los que se autodenominan “marxistas científicos” con su amor al positivismo, a la tecnocracia y al industrialismo (Löwy, 2012). Benjamín siempre intento unir al hombre en la naturaleza dentro de sus textos y también de alejarlos de la idea de progreso capitalista que entorpecía esa relación vital entre los dos, siempre estuvo “asociando íntimamente la abolición de la explotación del trabajo humano y la de la naturaleza” (2012: 124).

Löwy une las tesis de Benjamin a las tendencias ecosocialistas, que tienen una historia política interesante, en donde el marxismo y el pensamiento ecológico comienzan a unirse, creando una nueva crítica al capitalismo, no solo en relación a la explotación de los obreros, sino que también la explotación al medio ambiente<sup>12</sup>. Para

---

12.- James O'Connor en su breve texto *Las condiciones de producción. Por un marxismo ecológico, una introducción teórica* (1991) dice que estas preocupaciones se venían dando dentro del marxismo desde el año 1944 con el texto de Karl Polanyi titulado *La Gran transformación* en donde el autor muestra como los mercados capitalistas y su crecimiento

llegar a este objetivo se debe tener en cuenta repensar el mundo desde un punto de vista humanista (antropocentrismo débil)<sup>13</sup>. En esta posición humanista se comprende que la naturaleza y el planeta no se destruirán cabalidad, si no que la especie humana será destruida por sí misma, lo cual es un final mucho más absurdo que otra posibilidad catastrófica. Löwy se afirma en Benjamin para comenzar su argumentación, así poder iniciar la utopía debe concentrar su interés en un punto de partida teórico. Cita a Marx en *La guerra civil en Francia* (1871) afirmando que:

La clase obrera no puede contentarse con tomar tal cual la máquina del Estado y hacerla funcionar para su beneficio” *Mutatis mutandi*, los trabajadores no pueden contentarse con tomar tal cual la maquina productiva capitalista y orientarla en beneficio propio; deben transformarla radicalmente [...] En suma, ecosocialismo implica una ruptura radical con la civilización capitalista. Dentro de esta perspectiva, el proyecto socialista no solo apunta a una nueva sociedad y a un nuevo modo de producción, sino también a un nuevo paradigma de civilización (2011: 70-75).

---

destruye sus propias formas sociales y medio ambientales, cosa de la que no se habían percatado muchos marxistas que estaban preocupados de la explotación de las fuerzas laborales y no de las consecuencias empíricas del capitalismo sobre la naturaleza. Esta investigación dentro del marxismo comienza a tener nuevamente repercusión en los años 60 dentro del movimiento ecologista en Estados Unidos (1991).

13.- El “antropocentrismo débil” contrario al “antropocentrismo fuerte” lo podríamos entender la siguiente manera: “Se perfila como más responsable de sus actos en tanto tendría en cuenta las condiciones globales de la vida humana y no humana en perspectiva a largo plazo” (Bugallo, 2013: 1)

Löwy remarca que, para cambiar la civilización, se debería cambiar el modelo de producción. El modelo capitalista es joven, de tan solo 500 años aproximadamente, a diferencia de la esclavitud y el feudalismo que duraron miles. Es por este mismo motivo que sería absurdo pensar su ruptura de manera tan sencilla, el proceso debe venir luego de su comprensión, análisis y la exaltación de posibilidades de vida distintas, que valoren una interacción consciente con la naturaleza. Es en este momento, en que se construye la “utopía”, la cual debería plantearse como contraria a pensar en un futuro ideal y abstracto, sino que también se puede entender como un “giro por el pasado en dirección al futuro” (Löwy, 2012). Pero no un futuro ya establecido de antemano, sino que su construcción se desarrollaría en un “presente” dinámico, trágico y vivo. Esta idea de utopía es tomar las claves que entregan ciertos modelos comunitarios que han persistido como acordes con la vida y que han subsistido pese a que haya imperado, tanto esclavismo, como el feudalismo y el mismo capitalismo. Se debería observar estas formas de subsistir, para de esa manera obtener las enseñanzas necesarias para lograr construir una nueva sociedad que logre transvalorar los valores de la modernidad, hacerlos desaparecer poco a poco, teniendo en cuenta esos antiguos modelos comunitarios, que todavía subsisten en la actualidad y que pueden servir para poder reconstruir el mundo. Dentro de este cambio no debería existir un “futuro”, más que como imagen literaria, ni así tampoco una visión romántica y exacerbada del pasado como lo hacen los movimientos “tradicionalistas” y “reaccionarios”, ya que temporalmente serían tecnificaciones míticas; lo único que

nos queda es el “presente”, en su completa inmediates. En la utopía los seres humanos deben perderse de la repetición que se manifiesta en la tecno-burocracia del capitalismo, ella es un espacio de tiempo creativo. Esta manera de pensar el “presente” en un desarrollo de la duración sacaría la idea de progreso científico, permite crear en una actualidad permanente y poder trabajar dentro de la misma, con las herramientas que entregan las imágenes novedosas, sin abstracciones ni categorías prestablecidas, sino que reconstruyéndolas de manera constante. Los seres humanos podrían alejarse de las contemplaciones modernas de occidente y poder responder a la realidad siendo consecuente con ella y con la naturaleza misma, ya que ver el tiempo como una actividad constante, es negar el futuro por su evidente inexistencia, y aceptar el presente de manera no mecánica, sino que dinámica y versada en la acción. Todo esto permite entender que, para crear un mundo distinto en donde prime la vida y no las entidades cadavéricas, se hace necesario saber que “la especulación es un lujo y el actuar una necesidad” (Bergson, 2007: 61). Esto última frase, podemos entenderla no en un sentido reaccionario, sino que como un llamado a que existen momentos en donde la historia se detiene y es ahí donde el actuar debe primar.

#### **UNA ÉTICA PARA LA UTOPIA: EL PRINCIPIO DE ESPERANZA Y EL PRINCIPIO DE RESPONSABILIDAD.**

Pero todo lo anterior debe tener un principio ético que apunte a la vida en su conjunto, para poder actuar en un presente y no

caer solo en la acción. Esta ética debe tener relación directa con la construcción de un mundo nuevo fuera del capitalismo. Según Michäel Löwy toda construcción ecologista debería tener una “ética radical”, es decir, “una ética que se proponga ir a la raíz del mal” (2011: 92). Para el intelectual francés, todo comportamiento debe estar de la mano con la “responsabilidad”, pero también con la “esperanza”. Es en este punto en que unifica el “principio de responsabilidad”<sup>14</sup> de Hans Jonas con el “principio de esperanza”<sup>15</sup> de Bloch con el fin de poder construir esta “ética radical” y heterodoxa. Lowy afirma que:

---

14.- El principio de responsabilidad de Jonas dentro del debate sobre ética y ecología es esencial e insoslayable. Es por eso mismo que Löwy lo utiliza dentro de su argumento. El principio de responsabilidad es una teoría que consta de un “antropocentrismo débil” ya que se entiende que defender al hombre es defender la naturaleza (Bugallo, 2013) esto es lo que pretende Hans Jonás en su texto: crear o incentivar una responsabilidad del hombre para el hombre. Con totalidad, continuidad y futuro es como debe interactuar esta responsabilidad. Ella debe ser total en la especie humana, mostrarse como consistente a través del tiempo y apuntar a concebir un futuro mejor, con esto no solo observamos el cuidado de los animales humanos, sino que, de la naturaleza en general, pues sin ella estos primeros no podrían subsistir, por lo tanto, una responsabilidad con el ser humano implicaría necesariamente una con el medio ambiente. Este mismo principio lo hace desconfiar de las utopías, ya que según Jonas, estas reproducen y no cambian su manera de interactuar con la naturaleza (Jonas, 1995).

15.- Para Bloch, el principio de esperanza es esencial en lo que respecta a nuestra realidad, es poder concebir algo más allá de lo impuesto. Desde un punto de vista antropológico, la esperanza es el trascender el dominio del propio ser y es desbordar las condiciones que se encuentran en el presente que no entregaría soluciones por sí mismo. El segundo punto es desde un modo escatológico que es la realización del ser humano en “comunidad”, niega el nihilismo y visualiza un nuevo “éxodo” hacia un mundo con posibilidades reales de construcción. Todo esto es un “no lugar” por lo tanto una construcción (Mondragón, 2005).

lejos de ser contradictorios, los dos principios están estrechamente ligados; son inseparables, mutuamente dependiente, dialécticamente complementarios. Sin el principio de responsabilidad, la utopía no puede ser sino destructiva, y sin el principio de esperanza, la responsabilidad no es más que una ilusión conformista (2011: 93).

Para Bloch la esperanza siempre es una fuerza volitiva, es creadora y permite el movimiento dinámico en el ser humano, apuntando a la construcción de un nuevo devenir y esto permitiría pensar la utopía. Por otra parte, para Jonás, la esperanza no es suficiente, y es negativa por su carga de inocencia, la cual ha provocado más desastres que oportunidades para un bienestar futuro. Para este último, debe existir antes que ella un “principio de responsabilidad” con las generaciones futuras. El problema es que el presente no solamente necesita de una responsabilidad que apunte a las sociedades por venir en el ámbito social y ecológico, sino que, también debe tener una esperanza, para poder convencerse de lo que se hace, tener una fe y una creencia que movilicen a las personas en el presente, que construya un mundo de manera proactiva. Por esta misma razón, responsabilidad y esperanza no son excluyentes. Sí solo se es responsable, no se podrá crear, y si se tiene esperanza sin responsabilidad es evidente que, muy probablemente, los seres humanos arruinen mucho más sus vidas, ya que avanzarán por medio de ideas románticas que son muy poco responsables con sus actos. Es por este motivo que

estas dos son necesarias para una verdadera ética desde punto de vista teórico y práctico.

### **LA COMUNIDAD: LA UTOPIA HACIA EL REENCUENTRO ENTRE EL HOMBRE Y LA NATURALEZA**

Hombres y mujeres no tienen frente a ellos el futuro más que de manera heurística. La acción en un momento presente es lo único que verdaderamente pueden desarrollar, es por esto mismo que los individuos deben poner a la vida en “acción”, para poder construir la utopía sin los errores de la “ideología progreso”, que apunta a un futuro sin muros. Por esta misma razón, los seres humanos deben imágenes, que sean útiles para su reelaboración en el presente de manera responsable, para la búsqueda de un bien común y la asimilación de la colectividad. Una de estas efigies que evocarían un rediseño de la sociedad, sería la de “comunidad”. Ella es un momento, anterior a las sociedades occidentales, pero que permanece en el presente no como algo “latente”, sino que algo constante, pero que se trata siempre de desembrear para que su manifestación parezca espectral. Los valores del capitalismo han desmembrado de manera brutal la conexión del hombre con su propia naturaleza, dejándolos en un individualismo castrante que no lo deja pensar en los demás como parte de ellos, ni sentirse unificado con el todo, sino que, dividido y fragmentado, sin reconciliación. Estas imágenes se deberían poder reconstruir con las herramientas que permitieran una evolución

artística, cultural y política que apunte a la negación completa del modelo capitalista y sus valores mercantiles e individualistas. La idea de comunidad prioriza el “valor de uso” antes que el de cambio. Para esto no se debería aceptar la “subsunción real”<sup>16</sup> del capitalismo, ya que ello sería negar la posibilidad de construir la comunidad o, por el contrario, negar las que ya están tratando de funcionar fuera del modelo. Aceptar la “subsunción formal”<sup>17</sup> es aceptar al capitalismo como algo no total, esto permitirá entender que todavía se pueden construir o rescatar espacios en donde el modelo destructivo de las mercancías no se ha establecido por completo. Es concebir zonas de expresión ajenas a la colonización del pensamiento occidental que ya ha mostrado su declive durante siglos.<sup>18</sup> Es por esto, que se deben

---

16.- La subsunción real es la dominación total de la técnica industrial del modelo de producción capitalista; “Con la subsunción real del trabajo en el Capital se efectúa una revolución tota (que se persigue y se repite continuamente) en el modo de producción mismo, en la productividad del trabajo y en relacion entre el capitalista y el obrero” (Marx, 2015: 76) en este momento se comienzan a desvalorar mucho más las mercancías, con ello mucho más la vida de los que las producen, dando paso así al poder individual y la desaparición del colectivo.

17.- La subsunción formal sería aceptar que todavía hay espacios que son capaces de liberarse del capitalismo o que todavía no guardan su forma de trabajo, de características técnico industrial Marx nos comenta sobre ella lo siguiente: “es cuando la relacion de la hegemonía y de la subordinación remplace a la esclavitud, la servidumbre, el vasallaje, las formas patriarcales, etc.. de la subordinación, tan solo se opera una mudanza en su forma. La forma se vuelve más libre porque es ahora de naturaleza puramente material, formalmente voluntaria puramente económica [...] o bien la relacion de la hegemonía y la subordinación ocupa en el proceso de producción, el lugar de la antigua autonomía anterior, como por ejemplo entre todos los campesinos independientes, agricultores que solo tenían que pagar una renta en especies solo al Estado o sea al terrateniente[...]” (2015: 64-65) es decir, el capitalismo no ha llegado a todos los niveles de producción todavía quedan espacios arcaicos y liberados del mismo.

18.- “La construcción de una nueva economía sobre fundamentos filosóficos diferentes

buscar nuevos modelos que tengan relación con la humanidad en su conjunto para poder formar una sociedad completamente distinta.

José Carlos Mariátegui, a principios del siglo XX, apunta sus investigaciones a una nueva forma de producción ajena al capitalismo, pero que se encontraba conviviendo con este último. Para presentarla, el autor peruano parte explicando que:

Se puede decir del Perú lo que Waldo Frank dice de Norte América: *que es todavía un concepto por crear*. Mas ya saber-nos definitivamente, en cuanto al Perú, *que este concepto no se creará sin el indio. El pasado incaico ha entrado en nuestra historia [...] La revolución ha reivindicado nuestra más antigua tradición*. (1986: 168)

La tradición de la cual habla Mariátegui son las raíces comunitarias, que versaba en el modelo de producción comunista del

---

tiene que resultar en la subordinación de la economía a las necesidades de las comunidades humanas, respetuosas de los equilibrios naturales e independientes de la búsqueda del beneficio (Le Quang, Vercoutère, 2013: 28) Matthuie Le Quang y Tamia Vercoutère, plantean la idea del “buen vivir” de los pueblos indígenas bolivianos y ecuatoriano, el cual funciona como un “principio epistemológico” que fue visto como digno de seguir por los socialismos progresistas que se estaban iniciando en el continente americano (Correa y Evo Morales). La idea es completamente aceptable, en el punto en que ellos reivindican que las constituciones de Ecuador y Bolivia se habían unido a este concepto de los pueblos indígenas ‘permitiendo de alguna forma un cambio en la manera de hacer política, ya que postula a un integrista. El problema que este principio es completamente inviable si es que el modelo de producción sigue siendo el capitalismo, ya que no coinciden los principios de la “comunidades” con los principios de la economía occidental, por lo tanto, solo queda como una forma discursiva como contradictorio al institucionalizarse. Pero todo esto no quita el valor del principio en su forma original y tampoco el tratar de acerca a la idea de comunidad como posibilidad fuera de la constitución y el Estado.

ayllu, herramienta que servía para convivir de manera armónica con la *Pacha mama*. Este modelo es anterior al “imperio incaico” y por lo tanto es algo que ha permitido la subsistencia de cientos de generaciones. La comunidad es una realidad ética y organizativa.

La comunidad es algo que apunta a lo colectivo, tiene una fuerza real y práctica que serviría para poder construir este “no lugar” en un presente. Esta es una tradición que perdura en distintas culturas que se mantienen en resistencia frente al desarrollismo, tanto en América Latina como en Europa y Oriente. Ella, como modelo de convivencia es negada desde las colonias hasta la actualidad por su visión completamente fuera de la idea de crecimiento. La idea de esta misma sirve para poder reintegrarse, es una fuerza arcaica que pretende construir de manera dinámica y no repetitiva, sin caer en el mecanicismo, ni en el mesianismo, sino que construyendo y creando nuevas posibilidades no desarrollistas que permitan el equilibrio lógico con la naturaleza. Observaremos dos, una a través de Mariátegui, y la otra, por la filósofa hindú Vandan Shiva. Entre estos intelectuales se mostrará una “afinidad electiva”<sup>19</sup>.

---

19.- La “afinidad electiva” se podría definir de la siguiente manera: “un tipo muy particular de relación dialéctica que se establece entre dos configuraciones sociales o culturales, que no es reducible a la determinación causal directa o a “la influencia” en sentido tradicional. Se trata, a partir de una analogía estructural, de un movimiento de convergencia, de atracción recíproca, de confluencia activa, de combinación capaz de llegar hasta la fusión [...] en tanto instrumento de investigación interdisciplinaria que permite enriquecer, matizar, y tomar más dinámico el análisis de la relación entre fenómenos económicos, políticos, religiosos y culturales” (Löwy, 2018: 11)

Siguiendo lo antes dicho, para Mariátegui los indios veían en la tierra que ella era la base de toda la vida en el planeta, era su medio de subsistencia y, a la vez, tenían conciencia de que ellos eran parte de esta:

La tierra ha sido toda la alegría del indio. El indio ha desposado la tierra. Siente que *la vida 'viene de la tierra'* y vuelve a la tierra. Por ende, el indio puede ser indiferente a todo menos a la posesión de la tierra, que sus manos y su aliento labran y fecundan religiosamente (2012: 72).

La idea de los indios de la sierra permite comprender que ella es entendida como una fuerza vital, que solo produce vida. Adquirir y comprender estas construcciones cosmológicas es introducirse en un vitalismo que permite ver que existir en el mundo debe ser acorde con la comprensión de que la tierra no es un medio, sino que un fin en sí misma, sin ella no existe posibilidad alguna para la vida. Mariátegui citando al antropólogo peruano Luis Valcárcel<sup>20</sup> nos comenta:

---

20.- Valcárcel en su texto *Tempestad en los Andes* (1926) escribe en un tono de humildad y belleza las comunidades indígenas: “Los ayllus respiran alegría. Los ayllus alientan belleza pura. Son trozos de naturaleza viva. La aldehuela india se forma espontáneamente, crece y se desarrolla como los árboles del capo, sin sujeción a plan; las casitas se agrupan como ovejas del rebaño: las callejas zigzaguean, no son tiradas a cordel, tan pronto trepan hacia el altozano como descienden al riacho. El humillo de los hogares, al amanecer, eleva sus columnitas al cielo; y en la noche brillan los carbones como ojos de jawar en el bosque” (1972: 33)

La tierra en la tradición regnícola es la madre común, de sus entrañas no solo salen los frutos y los alimentos, sino el hombre mismo. La tierra depara todos los bienes. El culto de la mama pacha es par de la heliolatría, y como el Sol no es de nadie en particular, tampoco el planeta lo es. Hermanado los dos conceptos en la ideología aborígen, nació el agrarismo, que es propiedad comunitaria de los campos y religión universal del astro del día (2012: 80).

Para el indio lo comunitario es tener consideración con la “Tierra” y el “Sol”; estas dos entidades vivas no le pertenecen a nadie, es de todos los seres por igual y, por lo tanto, su trato debe ser de respeto y admiración ya que ellas entregan la vida. Todo esto no es un intento de cambio por medio de la nostalgia hacia la comunidad india, sino que es transformar este sentimiento en el contexto actual, utilizar los principios, ver a la tierra como una “*Genitrix Universal*”, aprender a convivir con la naturaleza, con el fin de lograr una creación de un sistema de convivencia económica que guarde estas proporciones, es decir, que no dañe sus propias condiciones de subsistencia (Mazzeo, 2017).

Podemos observar nuevamente la idea de comunidad como algo presente y vivo por medio de la filósofa hindú Vandana Shiva, la cual tiene cierta afinidad en este tópico con el autor peruano. En su texto *Abrazar la vida* (1995), nos comenta sobre la India y sus bosques:

Los bosques siempre han sido el centro de la civilización india. Aranyani, la diosa de los bosques como fuente primordial

de la vida y fertilidad, y el *bosque como comunidad es considerado modelo de la evolución para la sociedad y la civilización* [...] se veneraba a la naturaleza como fuente sagrada de vida, ya la evolución humana se media en función de la capacidad del hombre para combinarse intelectualmente, emocional y espiritualmente con los ritmos y formas de esta. *Fue así que los bosques generaron una civilización ecológica en el sentido más fundamental de armonía con la naturaleza.* Ese conocimiento nacido de la participación en la vida de los bosques constituyó la sustancia, no solo de los *Aranyakas* o textos del bosque, sino también de las creencias cotidianas de las sociedades campesinas. (2004: 99-100)

Shiva escribe que los bosques son el centro de la sociedad india, estas comunidades relacionaban la naturaleza con la vida de una manera mística, por lo tanto, se daba una unificación entre el hombre y ella. Para la filósofa, los bosques existen en armonía con el medio y, por lo mismo, estas comunidades campesinas los tomaron como un base de características ecológicas (Shiva, 2014). Para la autora la cultura ancestral entregaba un sistema de preservación, cuidar dicho sistema es una respuesta de protección. La ciencia “patriarcal” y “occidental” oculta y niega la tradición ancestral por medio de acciones de destrucción de esta, que no miden consecuencias en su elaboración mercantil. Para Shiva los aldeanos extraen de la tierra lo necesario para sus necesidades básicas, no sobreexigiéndole, sino que manteniéndola. La pérdida de este tipo de extracción, que se aleja por completo a la occidental,

está llevando al peligro a las comunidades, en relación con sus productos comunales de libre utilización, potenciando el hambre y el deterioro del ambiente. La pérdida de esto sería la derrota para un ecosistema que funciona acorde con la naturaleza. La comunidad permite una producción “integrada” y “diversificada”, por lo tanto, más afín con una lógica ecológica. La eliminación de estos recursos y de estos saberes ancestrales es la muerte para la comunidad. Por esto último la filósofa hindú llama a protegerlas y mantenerlas. La comunidad es sinónimo de preservación y, por el contrario, la ciencia occidental, no es capaz de crearla ni preservarla, solo la reduce (Shiva, 2004). Su lógica es la acumulación y el cumplimiento del deseo sin estimar costos.

Si se relaciona lo que dice Shiva con Mariátegui se pueden encontrar puntos en común que nos permiten asimilar estas dos visiones, en lo que refiere a la cultura ancestral y a la comunidad, una evidente “afinidad electiva” que se presenta entre ellos dos. A treves de estos dos autores, se puede llegar a profundizar que las culturas ancestrales puedan ser útiles para desarrollar un equilibrio entre los seres humanos y la naturaleza. Estas dos visiones buscan recuperar el biometabolismo perdido, direccionándonos de esta manera a un “antropocentrismo débil”, ya que permitiría avanzar a los seres humanos sin la idea de un crecimiento desmesurado y, de esta manera, llegar a perder la vida enajenada que entrega el modelo capitalista de producción.

Es desde esta base comunitaria<sup>21</sup> que se debe construir la utopía, salir del miedo inmovilizador de la catástrofe y volver a una esperanza, no en donde se hable de una armonía de manera ilusa e idealista, sino que tomando las enseñanzas de culturas más alejadas de la idea de progreso occidental y, por medio de ellas, tratar de recuperar algo de su manera de vivir. Dicha responsabilidad debe ser tomada por hombres y mujeres, conciban una “esperanza”, un modelo que no postule al desarrollismo, sino que a decrecer<sup>22</sup>, a la preservación y a la armonía con el medio ambiente. El retorno a la idea de comunidad sería la única utopía a construir.

## A MODO DE CONCLUSIÓN

Para finalizar, podríamos resumir que se muestran las formas en que el modelo capitalista se construye por medio de la ideología del progreso, lo cual implica la creencia errada de que se encuentra en una avanzada hacia el futuro, sin fin determinado, fomentando

---

21.- Para nombrar algunos autores que ponen atención a estos textos para ver una crítica al Estado son: Michel Löwy, Jaques Camatte, A. Panekok etc..

22.- Existió un interesante debate entre el Green new deal y el Decrecimiento publicado en un texto titulado *Decrecimiento vs Green new Deal* (2000) de la revista *New Left Review*. En el debate se afirma que para el año 2020 se debería dar por zanjado, para algunos intelectuales del Green New Deal, la mínima posibilidad de crecimiento con tecnologías alternativas y, por el contrario, los segundos postulaban que necesario decrecer (Gonzales, 2000). En estos momentos históricos se ve ya inviable una realidad con tecnologías alternativas, solo quedaría la última opción, pero la pregunta sería ¿manteniendo el mismo modelo de producción?

la idea de que el crecimiento no tiene detención alguna. El problema es, que él mismo se extiende sin medir sus posibilidades reales de existencia. Toda esta construcción ideológica moderna, que también es propia del modelo de producción capitalista, ha llevado a la negación de la naturaleza en dos ámbitos importantes. En primer lugar, entre el hombre y sí mismo, no permitiéndole el reconocimiento con su entorno y tampoco con otros seres humanos; y el segundo, entre el ser humano con la tierra, no permitiendo su unidad. “Enajenación” y “ruptura biometabólica” son los dos fenómenos que Marx nota que se manifiestan dentro del capitalismo y que producen una baja comprensión de nuestro medio ambiente, ya que los seres humanos no se sienten parte de este y lo ven como una cosa ajena a ellos mismos.

Este quiebre entre hombre y naturaleza comienza ya en este siglo XXI a mostrar la desmembración, que se puede evidenciar con el calentamiento global. Estos datos muestran que se está acercando la catástrofe o el colapso de manera evidente, o tal vez, sin entender, ya los seres humanos se encuentran en él de manera irreversible. Pero como se expuso, existe una problemática con la idea de catástrofe, y es que en ella presentan dos anomalías de características ideológicas, que hay que analizar de manera cuidadosa, ya que hay evidencia sobre datos medioambientales negativos, los cuales son indiscutibles para la comunidad científica más seria. Se observó que el primero de estos es la manifestación de una “administración de la catástrofe” por parte del poder financiero y, como segundo, un discurso ecofacista que apunta al colapso de la

civilización que haga posible un “dejar morir”. Estos dos puntos son verdaderamente relevantes, ya que pretenden aprovecharse de la misma idea de colapso para poder mantener cierto control sobre la población civil, mostrándose al mundo como preocupados y activos en la búsqueda de soluciones, pero lo que en verdad intentan es mantener el modelo de producción con nuevos discursos totalizantes que limitan la libertad de los individuos, no permitiéndoles autogobernarse. Ellos plantean que la catástrofe es evidente y por lo mismo debe existir mayor control sobre los seres humanos que no se pueden gobernar a si mismos y, para eso, se necesita una mayor carga de responsabilidad que les permita ser policías de sus propios actos. Entonces, antes que estas imágenes se vuelvan destructivas y potencialmente negadoras de la facultad creativa de los humanos, como también de sus posibilidades de postular a un bien mayor, es necesario ir más allá. por esta razón es que la utopía se muestra como un principio inevitable, dado que ella entregaría la “esperanza” para construir en pos de la libertad y del entendimiento con el medio ambiente.

La comunidad, en estos momentos de individualismo y negación de la naturaleza se convierte en el agente movilizador por excelencia. A través de ella, es posible comprender y reactivar ciertas enseñanzas que unen a las voluntades con su naturaleza y las hacen sentir parte de estas. Esto permite eliminar la idea enajenante de sentirse solos en el mundo y brinda la posibilidad de construir una vida concreta en lugar de una pura abstracción. Ser responsables y tener esperanza sobre la existencia se vuelve necesario, no solo para un

futuro que no se puede ver, sino más bien para este presente que es el que se derrumba a cada momento por culpa de un modelo desgastado y sobrevalorado en todos sus aspectos.

### **III.- MARX Y ROSA LUXEMBURGO: ESTADO, PROPIEDAD, MASA Y PARTIDO**

“Por lo tanto, el Estado no existido eternamente. Ha habido sociedades que se las arreglaron sin él, que no tuvieron la menor noción de Estado ni de su poder. Al llegar a cierta fase del desarrollo económico, que estaba ligada necesariamente a la división entre clases, esta división hizo del Estado una necesidad”[...] las clases desaparecerán de un modo tan inevitable como surgieron en su día. Con la desaparición de las clases desaparecerá inevitablemente el Estado. La sociedad, reorganizando de un modo nuevo de producción sobre la base de una asociación libre de productores iguales, enviará toda la máquina del Estado al lugar que entonces le ha de corresponder: al museo de la historia, junto a la rueda y el hacha de bronce”

F. Engels. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado.*



**MARX Y SU CRÍTICA AL ESTADO Y A LA PROPIEDAD  
ENTRE LOS AÑOS 1842-1844**

“Que el fin del Estado sea el interés general como tal y que, en esto, como su sustancia, radique la conservación de los intereses particulares”

W. Hegel, *La filosofía del derecho*

“Sólo queremos encontrar el nuevo mundo a través de la crítica del viejo”

K. Marx, *Carta a Arnold Ruge*



## INTRODUCCIÓN

En el siguiente ensayo se analizará como es que Marx desarrolla el concepto de “Estado” (*Staats*), y de qué manera se relaciona con el de “propiedad” (*Eigentums*) durante los años 1842-1844. Los textos que se analizarán serán *Los debates sobre la libertad de prensa y sobre la publicación de las secciones de la Dieta* (1842), *El debate del robo de leña* (1842), *La cuestión judía* (1843), *Introducción a la crítica del derecho de Hegel* (1843) y *Glosas críticas marginales al artículo: El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano* (1844). Por medio de ellos, se mostrará como Marx relaciona estos dos conceptos, manifestando de qué manera ponen algunos obstáculos a la libertad y a la igualdad de los individuos más desposeídos, posicionándolos

en una situación desfavorable con respecto a otros miembros de la sociedad, percatándose de estas diferencias de manera gradual, llevándolo a categorizar sujetos distintos dentro de sus diferentes contextos.

En segundo lugar, afirmaremos que, dentro del pensamiento marxista, el Estado muchas veces se transforma en un aparato de dominación de clase, lo cual se comienza a proyectar desde *El prólogo a la contribución de la economía política* (1859). La famosa imagen expuesta por Marx en este último texto, que habla sobre una base económica y una superestructura ideológica, se convierte en santo y seña para muchos marxistas y, al mismo tiempo, en un nicho para la especulación. Los proyectos que existieron dentro de las ideas socialistas, desde la Primera Internacional, tenían distintas variantes en relación con este órgano de control, no solo existía la idea de un predominio del Estado como órgano de clase, sino que también, existían tendencias que no pretendían la continuidad de los modelos impuestos y sus herramientas coercitivas. Pero ya desde esos años el “socialismo de Estado” era la solución a la crisis misma del capital, afirmándose posteriormente que “El Estado es una maquinaria para mantener el dominio de una clase sobre otra” (Lenin, 1973: 347). Por esta misma razón, es importante tener claro lo que Marx consideraba sobre el Estado y la propiedad privada en su época de Juventud, asumiendo que el filósofo no tenía un acercamiento a las ideas comunistas y que todavía en esta primera época no tenía claridad sobre estos conceptos,

como tampoco los que discutirá dentro de sus textos posteriores, como el de “enajenación” o el “fetichismo de la mercancía”.

La siguiente investigación no pretende abarcar toda la discusión sobre estos dos conceptos en Marx, como ya se dijo, solo se profundizará de manera descriptiva, desde el año 1842 al 1844, poniendo hincapié en el Estado, para así poder dar una conclusión relevante. Se debe tener en cuenta que existen textos de Marx posteriores a estos años, y que para algunos investigadores<sup>1</sup> son de suma importancia para abarcar este tema, como por ejemplo, la *Crítica al programa de Gotha* (1891), *La guerra civil en Francia* (1871) y *El Capital* en su tomo III (1885), específicamente en el capítulo *sobre la renta capitalista del suelo*. Estos escritos son solo algunos en donde se puede ver ciertas referencias al Estado. Por otro lado, podemos observar el desarrollo del concepto de propiedad privada mucho tiempo antes que los textos anteriormente mencionados, específicamente en la tercera parte de los *Manuscritos económicos filosóficos de 1844*.

Lo interesante de trabajar los textos de años anteriores, que van desde el 1842 al 1844, es por el hecho de que Marx, al no estar familiarizado con la economía política, su crítica alcanza otros ribetes, postulaba a distintos sujetos y, a la vez, tenía diferentes capacidades sobre su objeto de estudio. No se afirma

---

1.- Para nombrar algunos autores que ponen atención a estos textos para ver una crítica al Estado son: Michel Lowy, Jaques Camatte, A. Panekok etc..

que estos primeros textos de Marx son desechables, sino que, por el contrario, son consultables dentro de su complejidad, ya que nos permiten observar un nivel de “crítica” diferente, más cercana al republicanismo, al liberalismo radical y al jacobinismo, más que a las ideas propiamente “comunistas” que desarrolla posteriormente. Muchos de estos objetos de la crítica no los abandonará, sino que los complementará con sus conocimientos de economía política, aceptando que los textos abordados son relativamente confusos en su tratamiento conceptual. Una de las intenciones de Marx era conseguir que los seres humanos se liberasen de las cadenas impuestas por la tradición filosófica, política y jurídica, para que pudieran así rescatar sus fuerzas creativas del yugo del idealismo y, de esta manera, comprender la gran abstracción que los dominaba.

Antes de entrar de lleno en la materia, se puede aseverar que no existe un proyecto de construcción de Estado en Marx, su análisis es más bien fragmentario (Abensour, 1997), pero tampoco afirma de manera categórica una especulación de un mundo sin este organismo, ya que en su vida intelectual no dedicó ningún tratado a él. Podemos afirmar también que, si es que existiese una teoría del Estado en Marx, esta sería más bien crítica (Ozollo, 2005), y estaría relacionada directamente al concepto de propiedad, pues en todos los textos que se analizan en este trabajo se encuentran unidos de una forma casi natural.

## LA ESTADÍA DE MARX EN LA GACETA RENANA: UNA PRIMERA MIRADA AL ESTADO Y A LA PROPIEDAD

Después de que Bruno Bauer perdiera la cátedra en la Universidad renana de Bonn, Marx se dio cuenta de que era imposible la opción de obtener un cupo dentro de la academia, pero tenía una alternativa no despreciable, la cual utilizaban muchos jóvenes humanistas de la época para ganar el sustento, la cual era realizarse dentro de la escritura periodística (Stedman Jones, 2018). Marx comienza su labor como editor en la *Gaceta Renana* el año 1842. Esta fue una etapa activa e importante en el ámbito de la crítica social, como también en lo que refería a lo político<sup>2</sup>.

Uno de los textos donde comienza a mostrar su crítica al Estado es el titulado *Los debates sobre la libertad de prensa y sobre la publicación de las secciones de la Dieta* (1842). En este ensayo se refiere a lo escrito dentro de la *Gaceta del Estado Prusiano*, donde pone

---

2.- En esta época se puede notar que todavía no conoce la Economía política a profundidad. Marx comenta sobre esto: “Los debates de la Dieta renana sobre la tala furtiva y la parcelación de la propiedad de la tierra, la polémica oficial mantenida entre el señor von Schaper, a la sazón gobernador de la provincia renana, y la *Gaceta del Rin* acerca de la situación de los campesinos del Mosela, y finalmente, los debates sobre el libre comercio y el proteccionismo, fue lo que me movió a ocuparme por vez primera de cuestiones económicas [...] Mi investigación desembocaba en el resultado de que, tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de la vida cuyo conjunto resume Hegel, siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de “sociedad civil”, y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la Economía política” (1955: 372).

hincapié en una definición que ella misma hace sobre la administración del Estado: en Prusia la conducción y todo el organismo del Estado están separados del “espíritu político”, por lo que no puede tener un interés político ni para el pueblo ni para los periódicos (Marx, 1983). La afirmación que hace posteriormente Marx es interesante, ya que al aseverar que la *Gaceta del Estado prusiano* explicita que el Estado prusiano no tiene “espíritu político”, nos llevaría a la siguiente pregunta ¿qué es entonces lo que tiene? Para responder a esto, Marx manifiesta su posición sobre el Estado y cuáles deberían ser sus virtudes en tanto administrador. En primer lugar, lo hace ver como una entidad “real” que debe preocuparse del “interés político” de la sociedad, y al mismo tiempo, de lo que dice este, preocupándose por cada uno de sus ciudadanos. A fin de cuentas, este debe tener un “espíritu político real”, él debería tener un control sobre la vida de sus miembros, no ellos el control sobre éste, utilizándolo en su beneficio personal. Teniendo en cuenta esta misión primaria del Estado, se puede aseverar que Marx concebía a este organismo como “universal”, un organismo capaz de dar garantías, las cuales estaban comenzando a perderse de manera evidente, mostrándose como una entidad que no le importaba o que había abandonado sus verdaderos intereses<sup>3</sup>.

---

3.- Es en estos escritos de juventud donde se puede encontrar la visión de Marx sobre el Estado desde un punto de vista netamente hegeliano. Este último consideraba que el Estado tenía características universales y que no debía ser abarcado por los intereses particulares, a esto le llamaba la “libertad concreta”. Escribe Hegel en la *Filosofía del derecho*: “El Estado es la realidad de la libertad concreta; pero la libertad concreta consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares tienen tanto

En los ensayos<sup>4</sup> que aparecen en el número 298 de la *Gaceta Renana* se destaca la diferencia que hace Marx entre “derecho humano” y “derecho animal”, lo cual nos esclarecerá con mayor profundidad la problemática. El primero es el que apunta a libertad de los seres humanos y su característica es ser indivisible, ya que se aplica a todo el género humano. El “derecho animal” es sinónimo de esclavitud, y prevalece ante el primero, puesto que no existe libertad para todos los individuos, solo para algunos que tienen el

---

su perfecto desarrollo y el reconocimiento de su derecho para sí (en el sistema de la familia y de la sociedad civil), cuanto, por una parte, trascienden por sí mismos en el interés universal y, por otra parte, lo reconocen con saber y voluntad como su propio espíritu sustancial y actúan para él como su finalidad última, de manera que ni lo universal tiene violencia y se consume sin el interés particular, el saber y el querer, ni los individuos viven meramente para el interés supremo como personas privadas, sin que a la vez quieran en lo universal y para lo universal y tengan una actividad consciente de esta finalidad. El principio de los Estados modernos tiene ese poder inmenso y la profundidad de dejar perfeccionarse hasta el extremo autónomo de la particularidad personal y a la vez retrotraerlo a la unidad sustancial y así conservar en él mismo a esa unidad [...]La idea del Estado en los tiempos modernos tiene la propiedad de que el Estado es la realización de la libertad, no según el capricho subjetivo, sino según el concepto de la voluntad, es decir, según su universalidad y divinidad. Los Estados incompletos son aquellos en los cuales la idea del Estado todavía está embozada y donde sus determinaciones particulares no han llegado a la autonomía libre”. (2000: 309)

4.- Los textos publicados en la *Gaceta Renana* fueron firmados por Marx con el seudónimo de “un renano”, dato no menor, ya que con esto se marcaba un ánimo, puesto que al autodenominarse de esa manera apuntaba hacia la práctica “ciudadana”. Con este gesto, Marx estaba validando su condición de individuo con derecho a expresión políticamente activa. El debate que describe Marx se realizó entre el 15, 16 y 17 de junio de 1842. Este tenía como finalidad reemplazar una ley que databa de 1821, y que tenía relación con la “propiedad común” (Vernal, 1983). Esta intentaba poner punto final a esta última, a la vez que asumía como propósito el endurecimiento de las leyes contra los campesinos empobrecidos de la zona Renana, los cuales estaban llevando a cabo la práctica del “robo” por su necesidad de sobrevivencia.

privilegio de la propiedad. Este último derecho está ejemplificado por medio del modelo de producción feudalista que, en palabras de Marx, es “el reino animal del espíritu” (Marx, 1983). Una imagen muy ilustrativa que da el filósofo alemán es la siguiente: “en el reino animal, natural, las abejas obreras son las que matan a los zánganos, en el espiritual son los zánganos lo que matan a las abejas obreras, y precisamente por medio del trabajo” (1983: 211). Esta es la efigie del derecho que prevalecía dentro del debate, la que tenía características no humanas sino que animales, y alejada de lo racional. Para Marx el derecho debe tener la facultad de poder comprenderse como una fuerza que abarca de manera igualitaria a todos los seres humanos; este derecho racional debía prevalecer en el Estado y, por contrario, esto no estaba ocurriendo.

En el número 303 de la *Gaceta* se logra encontrar un suplemento que se podría titular: *Sobre el guardia y sus atribuciones*. En este texto Marx comienza explicitando que el Estado definitivamente se ha rebajado a la propiedad privada, es decir, está siendo controlado por algunos particulares, poniéndose en contra de la “razón” y del “derecho”, ya que disminuye su espíritu frente al privado, abandonando lo que venía diciendo la *Gaceta del Estado prusiano* acerca del “espíritu político”. El Estado nuevamente es visto, para Marx, como una entidad universal, por lo tanto, útil para todos y, por el contrario, visualiza a la propiedad privada solo como algo “particular”, no como un bien general. Esta última no es una categoría negativa, pero en el ámbito del derecho, no abarcaría más que su particularidad, por lo tanto, debería existir de modo

autónomo frente a una entidad general. En otras palabras, si el primero se rebaja a la segunda, es contradictorio, como también servil en relación con su espíritu y sus capacidades, ya que deberían ser completamente distintos entre ellos en relación con sus intereses.

En este momento de envilecimiento del Estado en que se deja utilizar por los privados, podemos colocar el ejemplo más explícito que nos da Marx, y es que entre ellos debe existir un intermediario artificial, el cual será el “guardián del bosque”. Este personaje se convierte en ministro de fe y, al mismo tiempo, se hace del poder de las leyes, es decir, que estas últimas ya no son garante de nada, y las “personas” comienzan a tomar el rol de las leyes. Este es un momento alarmante para Marx, ya que los guardias, al ser partícipes de la voluntad del dueño del campo, pueden también dar penas a los usurpadores, poniéndoles valor a las cosas y características penales a los actos. Una de las penas que estaban ejecutando los guardias era el “trabajo” forzado, este se convierte en un medio de castigo que solo favorece al dueño del terreno, a sus intereses y no a los intereses generales como debería ser un castigo conforme al derecho. Finalmente, se puede afirmar que esta es una forma de esclavitud solapada<sup>5</sup> y que es avalada por el Estado prusiano.

---

5.- Según Marx, el Estado se había convertido en algo que no debía ser, había tomado la forma de un guardián, única y exclusivamente de los intereses privados, no respondiendo al interés general, por lo tanto, propiciaba esta esclavitud solapada. Marx apunta directamente al “alcalde” como el ser que toma provecho de esta situación. El filósofo escribe irónicamente “¿No sería una hermosa acción que el alcalde conserve en buen Estado la cocina y la bodega de sus administrados?” (1983: 227). Para Marx, el alcalde se convierte en la imagen de un carcelero, y de esta manera, rebaja a toda la comunidad

Todo lo anterior no son afirmaciones de Marx sobre el odio que tenía al Estado, y menos sobre la propiedad privada. Lo que se está haciendo es un cuestionamiento filosófico sobre estos dos conceptos, no de la misma manera que lo hará en su madurez, sino que, todavía aceptándolos como parte de su discurso, queriendo volver a leerlos desde un punto de vista del derecho, el cual es una fuerza universal que tiene la característica de atravesar a todos los seres humanos por igual.

Se debe recordar que en esta época Marx luchaba contra el absolutismo y las consecuencias políticas de este sobre los más desposeídos. Estos últimos tampoco estaban idealizados como sujetos de cambio o transformación social, ya que la preocupación del filósofo alemán no era construir una entidad que resistiera frente al absolutismo, sino que solamente que se respetara la universalidad del derecho.

De esta manera, se puede concluir que, en esta época, Marx no intentaba someter al Estado a una crítica en su esencia, es decir, en su organización jurídica, sino que, apunta a su forma de actuar, ya que más bien lo observaba como una entidad importante para el desarrollo civil, pero que estaba perdiendo su objetivo

---

a estar al servicio del propietario privado. Otra consecuencia de estas decisiones es que el alcalde transforma al ladrón en un bien para el propietario, ya que este debe trabajar para él, se convierte este último en parte de su “capital” (Marx, 1983). El humano se transforma desde ese momento en objeto de valor para el dueño del bosque, ya que trabajará para él de manera gratuita, sin mediación legal alguna por parte del Estado y el “alcalde”, pues pareciera que sus derechos los perdió por completo y solo por el hecho de infringir la propiedad.

de hacerse cargo de todos los seres por igual, en relación con sus obligaciones. Debía guardar los derechos tanto de campesinos como de los dueños de tierras, todos tenían que ser tratados acorde al derecho. El problema era que el espíritu universal del Estado se estaba perdiendo en la particularidad de los privados, provocando que “el reino animal del espíritu” superara los derechos del hombre, que tenían características universales, y que se estaban revirtiendo en beneficio de los particulares, fomentando medidas feudalistas como la esclavitud, lo que implicaba la pérdida de bienes comunales propios del derecho “consuetudinario”<sup>6</sup>. En definitiva, se puede suponer que Marx ya estaba comenzando a pensar que el Estado pasa a ser parte de la propiedad privada del rico (Rubel, 1970). Sin embargo, pese a esto último, se podría afirmar que el filósofo alemán abrió un espacio que permitía tomar conciencia del Estado por parte de los ciudadanos, para que no fuera simplemente visto como monopolio de la fuerza de algunos privilegiados.

---

6.- El filósofo alemán afirma que los derechos consuetudinarios solo son racionales cuando están “fuera de la ley”, dado que estos son generados por “costumbres” que no necesitan de una normatividad. Los derechos consuetudinarios de los desposeídos serían “usos” que estarían en oposición al derecho positivo (Marx, 1983). Para Marx, estos deben prevalecer porque su contenido carece de forma legal y, por lo tanto, no pueden ser cuestión de ley, ellos son contingentes y fluctuantes en el tiempo. Los que se opondrían a estos primeros serían los “derechos privados”, los cuales son unilaterales, es decir solo corresponden a “uno”, por lo tanto, no son dinámicos y contingentes como los anteriores. Se puede concluir afirmando que estos dos debían convivir para Marx de manera equitativa, pero esto, no estaba ocurriendo.

## SOBRE LA CUESTIÓN JUDÍA: LA RELIGIÓN

Para continuar analizando el desarrollo de la crítica al Estado y a la propiedad en Marx, se observará el texto titulado *La cuestión judía* (1843). En este escrito, Marx responde al filósofo Bruno Bauer<sup>7</sup> en relación a la visión que tiene sobre el problema de la emancipación del pueblo hebreo. Es en este escrito, en donde podríamos centrar la discusión en la “emancipación política” y “humana”. En primer lugar, Marx nos comenta que Bauer trata de resaltar que la única manera de emancipación de los judíos alemanes era liberarse del “Estado cristiano”. Para Marx, este discurso se manifiesta de la siguiente manera:

Cuando el judío reclama emanciparse del Estado cristiano, el judío exige que el Estado cristiano abandone su prejuicio

---

7.- En su texto *Marx y los jóvenes Hegelianos* (1971) McLellan señala que es un malentendido pensar que esta crítica es en contra de todo el pensamiento filosófico de Bruno Bauer, más bien, es particular. Ella va enfocada a un fragmento de su pensamiento, no a su totalidad. La influencia de Bauer en Marx “estuvo incorporada, a su modo de pensar” (1971: 95). Esto lo argumenta partiendo de la tesis doctoral de Marx, donde estudió la filosofía de Demócrito y Epicuro. El autor deja claro que en ella no se pueden encontrar ideas propias de Marx, ya que en esta tesis hay una influencia de Bauer, y temáticas propias de los jóvenes hegelianos. Posteriormente las influencias de Bauer persistieron en el joven Marx y estas se demuestran, según el autor, en un sentimiento “apocalíptico” que era característico de Bauer, y que después persistiría en Marx. También podemos ver como lo influencia en la aceptación de su diferencia entre un Hegel “esotérico” y “exotérico” (1971). El autor del texto afirma que Bauer tenía una visión catastrófica de “la historia de las ideas” y que Marx, por medio de ella construye una visión igualmente catastrófica sobre la historia (1971), donde solo se cambia de personajes en el entramado discursivo, para uno son las ideas y para el otro es la historia con todo lo que ella implica.

religioso. ¿pero abandona él, el judío, su prejuicio religioso?  
¿Qué derecho tiene entonces a exigir de otro esa renuncia a  
la religión? (2000: 14)

Desde aquí, se puede prestar atención en que Marx resalta la contradicción del problema, argumentando que la antítesis entre el católico y el judío no es el Estado en sí mismo, sino que es la religión que los atraviesa, ya que los dos tendrían a esta última representada como “particularidad” dentro del Estado. Su emancipación es de características religiosas, es decir, se encuentra dentro del ámbito de lo particular y no de lo general. La religión, para el filósofo alemán, se convierte en una dificultad para poder llegar a un análisis científico, uno verdaderamente “crítico”, por ese motivo, comienza a tratar de alejar el problema particular de su discurso. Marx afirmaba que Bauer criticaba al “Estado cristiano” con el fin de manifestar la emancipación “egoísta” del pueblo judío, pero olvida que la verdadera emancipación es la “humana” (Marx, 2000). Los problemas religiosos no pueden ser solucionados como problemas religiosos, sino que ellos deben ser solucionados desde un punto de vista “profano” para, de esta manera, poder avanzar de forma concreta. El intelectual alemán, transforma la cuestión “teológica” en “profana” y, con esto, convierte la “superstición en historia” (Marx, 2000), de esta manera, puede llegar a existir una solución política del problema de las religiones. Sin embargo, debemos entender algo que resaltó Marx: si existiera una liberación de las religiones, el Estado profano puede llegar a la “emancipación política”, pero

eso no implica que exista una “emancipación humana”. El autor de la *cuestión judía* escribe “El Estado puede ser un Estado libre, sin que el hombre sea un hombre libre” (2000: 20), pero ¿qué quiere decir Marx con esta afirmación? Simplemente está tratando de mostrar la independencia entre el hombre y el Estado como entidades distintas, el primero puede liberarse del peso religioso y actuar de manera “profana”, de alguna manera esto implica que el hombre deje de ser religioso y, al contrario, el Estado puede ser religioso y el hombre no tener objeto de adoración divina alguna. El Estado, pese a todo, debe aceptarse como generalidad para poder estar sobre los elementos particulares (Marx 2000). Como entidad general, el Estado tiene la misión de resguardar los derechos de los ciudadanos, no de uno, sino de todos. Marx llega al problema sobre los “derechos humanos” que defiende el Estado: “libertad”, “igualdad”, “derecho a propiedad” y “seguridad”. Todos estos son analizados desde La Declaración de los Derechos del Hombre 1793<sup>8</sup>. El derecho que analiza Marx de manera constante en sus

---

8.- De esta declaración de los derechos del hombre existe dos redacciones, una hecha por los liberales y otra redactada por los jacobinos. La primera data del año 1789 y la segunda de 1793 (Basabe, 2011), a esta última es a la que se refiere Marx en su texto. En esta declaración se afirma que los derechos son preexistentes, nacen de la idea de un hombre anterior a lo político. Basabe escribe sobre ella en relación a uno de sus puntos más importante: “Pero estas declaraciones representan igualmente la ruptura definitiva entre el derecho natural clásico y el moderno, por el que se establece la universalidad teórica del Hombre en tanto que realidad práctica del individualismo (en la medida en que la igualdad de derechos reconoce el derecho a la desigualdad: talentos, capacidades, propiedad), para el que la sociedad no es sino un medio al servicio de los individuos” (2011: 46). La sociedad se convierte en un “medio” y no en un “fin” que busca por medio de estos “derechos” la libertad, pues en ellos, de alguna forma, se manifestaría

escritos y, en el cual centraremos el análisis, será el de “propiedad”, ya que nos dará luces para seguir viendo el funcionamiento del organismo del Estado, Marx afirma sobre el mismo lo siguiente:

Así pues, el derecho humano de la propiedad privada es el derecho a disfrutar y disponer de sus propios bienes a su antojo, presidiendo de los otros hombres, independiente de la sociedad; es el derecho al egoísmo (2000: 32)

Marx ve el fundamento “egoísta” de la propiedad como parte esencial de la sociedad burguesa, o también llamada “sociedad civil” (2000). El Estado debe defender las diferencias que existen dentro de él, sus distintas formas de propiedad individual, y de esta manera justificar su existencia. Esto se podría ver como el inicio de la crítica a la ideología “jurídico-filosófica del liberalismo burgués” (Lowy, 1972)<sup>9</sup>, y es además el inicio de una crítica par-

---

la razón propia de la modernidad. Lo que resaltaré Marx será que, dentro de ella, los hombres pueden llegar a construirse de manera individual, sin la necesidad de los demás, manifestando a plenitud el “egoísmo” que será uno de los temas de *La cuestión judía*.

9.- Michel Lowy tenía en cuenta que en esta etapa Marx se encuentra en un descubrimiento, en ella comienza a romper con la democracia liberal burguesa iniciando ya, a principios de 1844, su transición hacia una “democrática-humanista” que posteriormente lo llevará al comunismo (Lowy, 1972). Una de las cosas que resalta Lowy del texto sobre la cuestión judía es el intento de hacer ver a Marx como un “antijudío”, que supuestamente, era común entre los “judíos alemanes”. Desmiente este último punto, remarcando dos afirmaciones que se encuentran en el texto, la primera, que cuando critica a los judíos es la misma acusación que puede hacer a los cristianos, puesto que los dos no estarían buscando la “emancipación humana” y la segunda, es que cuando el filósofo alemán critica el amor al dinero de los judíos, verdaderamente está criticando a toda la sociedad moderna de la época, esto no es un mal solamente de los judíos, sino

titular al “Estado político”, el cual maneja la fuerza para defender estos intereses privados y egoístas. Entonces, se puede aseverar que el Estado propicia estos derechos humanos de características liberales, creando la desmembración del “ser social” en un “ser individual”, propiciando de esta forma la ideología individualista de la burguesía. Según Marx “ninguno de los derechos humanos va, por tanto, más allá de la sociedad egoísta, del hombre como miembro de la sociedad burguesa, es decir individuo replegado sobre sí mismo” (2000: 33). Aquí queda claro que Marx tiene una visión de la burguesía en la que está representada en los derechos antes mencionados y donde el que más resalta es el de “propiedad”, ya que por medio de él marca completamente su individualidad. Este hombre egoísta es parte de la emancipación política, ahora bien ¿Qué ocurre con el Estado y que problemas traería para la emancipación humana? Puesto que en la emancipación política el hombre está reducido con su egoísmo a la sociedad burguesa y, por lo tanto, no a un mundo real, sino que, por el contrario, al abstracto, en donde la base natural es la propiedad privada, que niega la verdadera posibilidad de liberación. Para el filósofo de Tréveris toda emancipación consiste en reabsorber el “mundo Humano”, con todas sus relaciones, alejándose de esta manera de lo ficticio.

En el texto Marx afirma que el Estado cuida los derechos humanos, y que el hombre miembro y participe de la sociedad burguesa es “base del Estado político”. La emancipación política crea este

---

de todos los hombres, como también de todas las religiones. (1972)

hombre abstracto, “natural” e individual. Entonces la única forma de liberación según Marx es:

Solo cuando el hombre real, individual, reabsorba en sí mismo al abstracto ciudadano y, como hombre individual, exista a nivel de especie en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales; solo cuando, habiendo reconocido y organizado sus “fuerzas propias” como fuerzas sociales, ya no separe de si la fuerza social en forma de fuerza política; solo entonces se habrá cumplido la emancipación humana (2000:37)

Con lo anterior, queda clara la crítica a la sociedad de los “derechos”. Se puede afirmar que ella tiene como finalidad el egoísmo. La Revolución Francesa no había logrado, ni siquiera con todas sus cartas fundamentales, emancipar verdaderamente a la humanidad, sino que solo dividir a los seres en “mónadas”, impidiendo su convivencia social. Es decir, el “Estado político”, que permite el desarrollo y la disolución de la sociedad burguesa en estas individualidades sin “ni puertas” “ni ventanas”, promueve la desmembración de la sociedad en sujetos privados y ajenos a lo colectivo.

Al hablar de la “emancipación humana”, Marx no está criticando al Estado directamente en este texto, sino que está apuntando a que el Estado mantiene los principios “abstractos” de la sociedad burguesa, la “igualdad”, la “propiedad”, etc. Estos principios, se

convierten en bases discursivas para mantener a ese hombre natural e ideal del liberalismo. En el texto, el judío se muestra como un ser humano sin Estado, cuando lo que quería verdaderamente, era poseer uno que protegiera sus intereses políticos. Según Marx, el Estado de alguna forma mantiene el “dinero”, la “tierra”, el “poder” y la “política” desde un punto de vista “práctico”, pero ninguna de estas necesidades llevaría en sí mismas a la “emancipación humana”.

Además, en este mismo texto, Marx comienza la crítica del Estado de Hegel, afirmando que la libertad solo podía darse dentro del Estado, y sus realizaciones se perpetuaban en él. El Estado, para Hegel, es quien diferencia lo “público” de lo “privado”, y es autónomo a la “sociedad civil” (Vázquez, 1968).

#### **PARA UNA CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO EN HEGEL: LA LIBERACIÓN DE LA ABSTRACCIÓN**

Según lo antes visto, se puede observar que el Estado que está comenzando a criticar Marx es el que describe, reivindica y propone Hegel<sup>10</sup>, el cual, en palabras de Eduardo Vázquez (1968), versándose

---

10.- En el trabajo no se profundizará en el concepto de Estado y de propiedad en Hegel, ya que eso llevaría a una tarea mucho mayor y, a la vez, de una complejidad significativa. Pese a ello, se deben tener en cuenta las definiciones de Estado y propiedad que tiene Hegel. En el texto, el cual introduce Marx, el autor de *La Fenomenología del espíritu* parte definiendo primero la “propiedad” antes que el “Estado”. Hace una descripción de la primera afirmando que: “El hecho de que Yo tenga alguna cosa en mi poder externo, constituye la posesión; así como el aspecto particular por el cual yo hago mía alguna cosa para una necesidad natural, para un instinto o un capricho, constituye el interés especial de la posesión. Pero el aspecto por el cual Yo, como voluntad libre, estoy obje-

en Marx, contiene objetivos, en relación con el derecho, que son posibles de resumir de la siguiente manera<sup>11</sup>:

---

tivamente en posesión de mí mismo y, de esa manera, positivamente con voluntad real, constituye aquí, lo verdadero y lo jurídico, la determinación de la propiedad” (1968: 73). En Hegel existe una “relación jurídica” entre la “voluntad” y la “cosa” que permiten la apropiación; no hay una voluntad que tome la independencia de la cosa en sí misma. La propiedad es un elemento de la esfera de lo jurídico, no de lo natural y es propio de la voluntad del sujeto, no de la cosa en sí misma. Por este mismo motivo, la propiedad debe ser resguardada por una fuerza que cumpla el “orden racional” y jurídico y, este debe ser el Estado. Hegel posteriormente define los objetivos de esta institución: “El Estado es la realidad de la libertad concreta; la libertad concreta, empero, consiste en el hecho de que la individualidad personal y sus intereses particulares tienen, tanto su pleno desenvolvimiento y reconocimiento de su derecho por sí (en el sistema de la familia y de la Sociedad Civil), cuanto, por una parte, se cambian por sí mismos en el interés de lo universal, y, por otra, con el saber y la voluntad la admiten como su particular espíritu sustancial y son aptas para él como su fin último. De modo que ni lo universal tiene valor y es llevado a cabo, sin el interés, el saber y el querer particular, ni los individuos viven como personas privadas meramente para esto, sin que, a la vez, quieran en y para lo universal y tengan una actividad consciente en este fin. El principio de los Estados modernos tiene esta inmensa fuerza y hondura: de permitir que se realice autónomo en extremo el fundamento de la subjetividad de la particularidad personal y, a la vez, de retraerlo a la unidad sustancial conservando de ese modo a ésta en él” (1968: 215) El Estado al resguardar la “libertad concreta” que es la “individualidad personal” se hace cargo de resguardar la propiedad de los individuos, ya que su universalidad depende de la particularidad que de alguna forma las une, volviéndolas de características universales.

11.- Según Vázquez, Hegel sí mantiene una idea de la “Voluntad general”, cita a Hegel: “El Estado tiene que mantener vigente el concepto de derecho, la racionalidad existente y por eso no pueden entrar en sus consideraciones la adhesión individual. Por lo tanto, el Estado tiene la obligación, para mantener vigente el derecho, de exigirle al individuo el sacrificio de su vida y sus bienes, pues su finalidad no es la protección y la seguridad de la vida y la propiedad de los individuos aislados, sino el mantenimiento de la voluntad general, el mantenimiento de la vigencia del derecho [...] pero el Estado no es un contrato entre individuos aislados y una autoridad superior. Es algo superior a los individuos y el individuo merece ser sacrificado si es un obstáculo al mantenimiento del derecho en sí, al mantenimiento de la voluntad general objetivada” (Vázquez, 1968: 111) Para Marx, la crítica no se dirige hacia la idea de la “voluntad general” en Hegel, sino que, al momento de representar al Estado como una “idea” superior a los individuos mismos, es cuando se toma la decisión de elevarlo a divinidad racional, quedando en la abstracción absoluta.

El término que ocupa Hegel para caracterizar el derecho privado es el del derecho abstracto, el cual es derecho de la personalidad abstracta. Según Marx, el Estado, analizado por Hegel tiene la virtud de convertir a los hombres en abstracciones. El derecho abstracto es, por consiguiente, la abstracción del derecho o también el derecho ilusorio de la personalidad abstracta. La autoconciencia establece este derecho abstracto que no es otra cosa que la igualdad abstracta de los hombres en la abstracción de la autoconciencia [...] El Estado no es la realidad del hombre individual y concreto, de carne y hueso, con diferentes propiedades, sino la irrealidad del hombre concreto, la abstracción de todas esas diferencias. (Vásquez 1968: 30-31)

Para Marx el Estado solo es el que propicia el derecho privado y tiene que oponerse a lo concreto para que se manifiesten las abstracciones. Según Vásquez (1968), el Estado en Hegel se posiciona como una fuerza anterior a los individuos y por eso mismo tiene la capacidad de velar, también, por una voluntad general (Vásquez, 1968), es decir, mantener el derecho de manera universal. Según Marx, como los describe en *La cuestión judía*, son los derechos de los “propietarios” los que tienen un grado de mistificación, por lo tanto, son abstractos y no apuntan a la real “emancipación humana” como se pretende, sino que a libertad de algunos pocos.

Ahora, poniendo atención a la Introducción de *Para una crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1844), podríamos decir que, en primer lugar, según Lukács, este texto todavía se encuentra bajo los

influidos de la crítica de Feuerbach.<sup>12</sup> Para el intelectual húngaro, él aprovecha el siguiente criterio de su maestro: “la verdadera relación entre el Pensamiento y el Ser es el siguiente: el Ser es Sujeto, el Pensamiento es Predicado. El Pensamiento surge del Ser, pero el Ser no surge del pensamiento” (1971-1972: 18)<sup>13</sup>. Es por este mismo principio que, resalta Lukács, el filósofo de Tréveris parte hablando de ese “hombre abstracto”, el cual ha dejado de buscar su realidad concreta; su existencia profana apunta a *oratis pro aris et focis* es decir: “sus altares y hogares de oración”, que podría ser entendido como el “Estado” y, el segundo, como la “sociedad burguesa” (Marx 2000). No está el hombre buscando su realidad en estos dos objetos de manera concreta, sino que apunta al mundo divino de la religión para observarlos, que se representa en la

---

12.- Lukács en su texto *En torno al desarrollo del joven Marx (1840-1844) (1971-1972)*, comenta sobre la importancia central de la discusión entre Marx y Hegel, que es “la relación entre sociedad civil y el Estado” (1971-1972: 15) según el filósofo húngaro, Marx en estos años estaba todavía influenciado por la crítica a Hegel de Feuerbach en lo único que no estaba de acuerdo con este último era lo siguiente: “en lo único que no estoy de acuerdo con este último, es que señala mucho a la naturaleza y no a la política. Pero este es el único lazo de unión por el cual la filosofía actual puede llegar a ser una verdad” (1971-1972: 16) Entonces, Marx quería completar ese campo que le faltaba a Feuerbach, el cual, era el de la política y sus implicaciones en la vida concreta de los hombres.

13.- Marx trabaja de la siguiente manera esta tesis que plantea Feuerbach dentro de la crítica a Hegel: “Si Hegel hubiera partido del sujeto verdadero como base del Estado, no tendría necesidad de que el Estado se subjetivizara de manera mística. ‘Pero la subjetividad’ dice Hegel ‘es su verdad sólo el Sujeto, la Personalidad sólo como Persona’. También esto es una mistificación. La subjetividad es una determinación del sujeto, la Personalidad es una determinación de la Persona. En vez de tomarlo solo como predicado de su Sujeto, Hegel independiza los predicados y luego hace que se conviertan en forma mística en sus sujetos” (1971-1972.: 19)

abstracción totalizada, un mundo que parte del “pensamiento”. Marx concibe que “el hombre es su propio mundo” (2000: 47) pero que con estas dos entidades abstractas; “propiedad privada” y el “Estado”, se pierde en una fantasmagoría religiosa: “Este Estado, esta sociedad, producen la religión, conciencia tergiversada del mundo, porque ellos son el mundo al revés” (Marx, 2000: 47). El autor de *La cuestión judía* nos dice lo siguiente: “la crítica del cielo se transforma en la crítica de la tierra, la crítica de la religión es la crítica del derecho” (2000: 48), por lo tanto, criticando la abstracción de la religión, se está poniendo en cuestión al “derecho” que tiene el Estado de poder salvaguardar a las individualidades que conviven en la sociedad burguesa.

La “crítica” para Marx se convierte en el “arma” contra el “estado de las cosas” en la Alemania de su tiempo. Ella busca destruir lo ya establecido, para el filósofo “la crítica tampoco es un fin en si mismo, sino sólo por un medio. Su *pathos* esencial es la indignación, su obra central la denuncia” (2000: 50) Entonces, esta crítica va dirigida a mostrar la religión que se representa en el Estado, en la sociedad burguesa y en el cúmulo de abstracciones que la envuelven y que no permiten al humano vivir en un mundo acorde a sus intereses reales. La crítica, para Marx, apunta a lo siguiente:

El estado moderno, cuya realidad se queda en un más allá, aun si este más allá solo es más allá del Rin. Pero también a la inversa: la concepción alemana del Estado moderno que hace abstracción del hombre real, solo ha sido posible porque,

y cuanto, el mismo Estado moderno hace abstracción del hombre real (o, dicho de otra forma), no satisface al hombre entero más que imaginariamente [...] (2000: 54)

El Estado convierte al hombre concreto en una abstracción y al mismo tiempo en un ser imaginario, es por esta razón que la crítica se hace necesaria, ya que solo por medio de ella se puede develar este problema. Marx está buscando un cambio “radical” que supere al Estado abstracto y la sociedad civil “privatizada” (Lowy, 1972). Sin embargo ¿existe una entidad que tenga las características críticas y que pueda recuperar al hombre real, el cual niega la burguesía? En esta introducción, Marx posiciona al sujeto que traerá de vuelta al hombre “real” que exigirá la “emancipación humana”, alejándolo de las abstracciones que resguarda el Estado. En primer lugar, cabría señalar que, en este texto, no ve como utópica la idea de una “revolución radical”, sino que, por el contrario, a la revolución parcial que “deja intacto los pilares de la casa” (Marx, 2000: 57) es a la que inscribe con estas características. La respuesta de Marx sobre la emancipación y el sujeto que se manifestará con ella es la siguiente:

En la constitución de una clase con cadenas radicales, de una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa, de un estamento que es la disolución de todos los estamentos, de un sector al que su sufrimiento universal le confiere carácter universal; que no reclama un derecho especial, ya que no es una injusticia especial la que padece, sino la injusticia a secas; que ya no puede invocar

ningún título histórico sin su título humano; que en vez de oponerse parcialmente a las consecuencias, se halla en completa oposición con todos los presupuestos del Estado alemana. Es un ámbito, por último, que no puede emanciparse sin emanciparse de todos los otros ámbitos de la sociedad emancipando así a todos ellos [...] Esta disolución de la sociedad, en la forma de un estamento especial, es el proletariado (2000: 59)

Marx deja claro que la emancipación, frente a las abstracciones y el organismo que las protege, ya tiene un sujeto que activará su disolución, el cual nace desde el inicio del proceso industrial, este es el “proletariado”. Dicho sujeto reivindicaría no a las abstracciones, sino que, a la humanidad, ya que ninguno derecho estaría de su lado, situándose así en oposición total contra el Estado, dado que el protege esos derechos que no le incumben en ninguna forma. Marx afirma que “la cabeza de esta revolución será la filosofía y el corazón, el proletariado” (Marx 2000: 60). La filosofía será la herramienta crítica contra el idealismo de la abstracción y el proletariado quien asumiría la acción.

***GLOSAS CRÍTICAS MARGINALES AL ARTÍCULO: “EL REY DE PRUSIA Y LA REFORMA SOCIAL. POR UN PRUSIANO”: EL ESTADO COMO ESCLAVITUD***

El artículo de Marx del cual hablaremos para continuar la indagación sobre la propiedad privada y el Estado es del texto titulado

*Glosas críticas marginales al artículo: El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano* (1844), fue publicado en el periódico alemán *Vorwärts!*, El periódico, fundado en Francia, en la ciudad de París, tenía una periodicidad bisemanal. Su editorial se caracterizaba por ser radical y tener una postura contraria a Prusia. Dentro de sus páginas escribieron intelectuales como Haine, Bakunin, Engels y Marx (Rubel,1970). Es en esta época que el autor de *El capital* se aproxima a las ideas socialistas que manifestaría posteriormente.

El ya ex editor de la *Gaceta Renana* responde en este periódico, y por medio de un artículo, a uno de sus colaboradores de la época Arnold Ruge<sup>14</sup>, que también escribía en *Vorwärts!* Este último tendía a escribir con el seudónimo: “un prusiano”. Rouge había escrito un texto crítico sobre una ordenanza de Federico Guillermo IV, que consistía en quitarle al Estado su responsabilidad frente a los desposeídos, dándole esta labor a la caridad cristiana y a la

---

14.- Con Arnold Ruge tiene una gran amistad, durante los años en el periódico, que luego de este texto se quiebra de manera significativa. Una de las cartas que escribe Marx a Rouge en el año 1843 nos da luces de la idea sobre la crítica en Marx, la cual desarrolla durante esta época: “Entonces, nuestro lema debe ser: la reforma de la conciencia, no por medio de dogmas, sino a través del análisis de la conciencia mística, ininteligible a sí misma, ya sea que se manifieste de forma religiosa o política. Luego, será evidente que el mundo ha estado soñando por mucho tiempo con la posesión de una cosa de la cual, para poseerla realmente, debe tener conciencia. Será evidente que no se trata de trazar una línea mental divisoria entre el pasado y el futuro, sino de *concretar* los pensamientos del pasado. Finalmente, será evidente que la humanidad no está comenzando una *nueva* tarea, sino que está llevando a cabo de manera consciente su antigua tarea”. (Marx, 2014) Marx ya comprende que su crítica debe ir a la formas religiosas o abstractas para así poder crear una “conciencia” sobre las “cosas”. Toda esta crítica nos debe ser dogmática, pues caería en la “mística” nuevamente, en lo abstracto, y perdería su sentido, que era llegar a comprender las cosas “tal y como son”.

buena voluntad de los hombres. Rouge reprocha la falta de crítica de los alemanes por no tener “espíritu político”, que si lo habían demostrado poseer los franceses y los ingleses. Según Rouge, ellos gracias a ese “espíritu” mejorarían la condición de los pobres de sus países. (Rubel, 1970)

Marx identifica en “el prusiano” un problema: la afirmación de que la miseria es parte de esta falta de política en Alemania. El filósofo responde aclarando que la miseria también es propia de esos países que supuestamente son de “espíritu político”, un ejemplo de ello era Inglaterra, donde la miseria de los obreros tenía características “universales”, es decir, tanto agrícola como industrial (Marx, 2000). De esta forma la tesis de “el prusiano” se derrumba en una de sus partes. Pero Marx utiliza otro argumento bastante irónico sobre el economista escocés John Ramsay MacCulloch (1789-1864), discípulo de Ricardo, que en una charla cita al filósofo Francis Bacon, diciendo que la ciencia nos permitirá ver las cosas de forma clara y distinta, ofreciendo “la naturaleza en toda su belleza”. Marx acepta esta idea de la ciencia de manera irónica, diciendo que la economía política, como ciencia, sí nos permitiría ver todo con claridad:

¡Que mejor aire puro que la atmosfera infestada de las viviendas inglesas situadas en sótanos! ¡Que mejor maravilla de la naturaleza que los extraños andrajos de los ingleses pobres y las arrugadas y ajadas carnes de las mujeres gastadas por el trabajo y la miseria; los niños acostados en la basura; los

engendros que produce el exceso de trabajo en el mecanismo uniforme de la fábrica! ¡Detalles últimos adorables de la praxis, la prostitución, el asesinato, el patíbulo! (2000: 73)

Con esta ironía, refuta la tesis del prusiano sobre la falta de espíritu político en Alemania, mostrando que Inglaterra sufre las mismas barbaridades que el pueblo alemán, a pesar de que mantienen este espíritu supuestamente elevado. Lo único que ha sacado este último en el país anglosajón, es que se han creados leyes en contra del “pauperismo”, del pensar que todo era por la falta de beneficencia, los ingleses llegan a conclusión que es por culpa de ella la miseria universal, dado que no se les permitía a los seres humanos trabajar y se criaban como holgazanes. Según Marx, esto mismo ocurría en Francia desde la época de Napoleón, que ya en 1808 concretó una ley en contra de la mendicidad que comienza por medio de hospicios que se convertían posteriormente en establecimientos penitenciarios (Marx, 2000).

Posteriormente Marx hace un análisis del Estado desde un punto de vista “político”, y lo formula de la siguiente manera:

Desde el punto de vista político, el Estado y la organización de la sociedad no son dos cosas diferentes. El Estado es la organización de la sociedad. En la medida que el Estado reconoce existencia de anomalías sociales, busca la razón de las mismas ya sea en las leyes naturales que ninguna fuerza humana puede doblegar, o en la vida privada que es independiente del Estado, o bien en una inadaptación de la

administración que depende del Estado. Es así como Inglaterra justifica que la miseria tiene su razón de ser en la ley natural según la cual la población debe sobre pasar en todo momento los medios de subsistencia, por otro lado, explica el pauperismo por la mala voluntad de los pobres (2000: 76)

El Estado, busca “anomalías sociales” en la “Ley natural”, la “vida privada” y en la posible “inadaptación del Estado”. Marx se queda con la definición que se dirige a la “ley natural” de Malthus (1766-1844). Esta es llevada a la práctica por los Estados, especialmente en Inglaterra<sup>15</sup>, donde afirman que la beneficencia estatal es absurda, puesto que los seres humanos, por naturaleza, tienden al progreso material. Por lo tanto, el Estado no debe hacerse responsable de este problema puramente humano que es de características volitivas, sino que, por el contrario, omitirlos, puesto que la naturaleza se encargaría por sí misma de ello.

Se puede afirmar entonces que la organización del Estado nunca logrará solucionar aquella contradicción, ya que él se funda en ella, es decir, siempre vive entre los “intereses generales” y los “intereses

---

15.- No era la primera ni última vez que el nombre de Malthus se manifiesta en los escritos de Marx, su crítica al autor de la aristocracia terrateniente seguirá hasta *El Capital*, donde las críticas son totalmente claras y distintas. En primer lugar, lo acusa de que su libro *Ensayos sobre la población* (1798) es una copia al texto de varios autores “Defo, de sir James Stuart, Townsend, Franklin, Wallace y otros” (2019: 549) desacreditando su originalidad. También la acusación es de “tergiversación” al autor J. Townsend pues nota distintas similitudes con el texto de este último titulado *Viaje por España*. El “panfleto” de Malthus, como lo llama Marx, funda la teoría reaccionaria de la población, el mismo que fue alabado especialmente por los aristócratas ingleses, que mostraban su afinidad respecto a su teoría de sobre la pobreza.

particulares”, triunfando siempre los segundos. Para Marx esto lleva a que se preocupe solo de lo “formal” y lo “negativo”. Esto último es decidor, ya que estaría explicitando su vida netamente abstracta que, no es “material” ni “positiva”, y deambula en un mundo religioso, mostrando su real fundamento, que es la “ineficiencia” (Marx, 2000), todo ello ocurre dadas las características poco concretas que este guarda. Lo anterior se manifiesta, irreversiblemente, por la separación entre lo “público” y lo “privado”. Esta división del Estado moderno es verdaderamente el problema para Marx, ya que lo lleva a la:

ineficacia y para poder eliminarla; sería preciso que eliminara la ineficiencia de su administración, sería preciso que suprimiera la vida privada actual, y si quisiera suprimir esta, debería suprimirse así mismo puesto que no existe más que oposición a ella. Ningún ser viviente cree que los defectos de su existencia inmediata estén basados en el principio de su vida. Del mismo modo que el suicidio está considerado como un acto contra natura, el Estado no puede creer en la ineficacia intrínseca de su administración, es decir en su propia incapacidad (2000: 79)

El Estado, al no verse incapaz de mantener la vida de manera concreta, aumenta paulatinamente la contradicción. Este organismo se vuelve más fuerte, por lo tanto, más político se vuelve el país, esto lo lleva a no cuestionar los problemas sociales y su organización. La sociedad que describe Marx es “la sociedad de la propiedad

privada”, que es protegida por el Estado. Lo anterior provoca algo que el filósofo ya venía anunciando en textos anteriores, esto es: la aparición de un sujeto que se opone al Estado de las cosas, y que en este ensayo, vuelve a ser el “proletariado”, que es el dependiente que se encuentra en contra del derecho de “propiedad”. Este contiene la fuerza, pero falta la conciencia. Marx, ya en aquí inicia un acercamiento al socialismo cuando señala:

Tan solo en el socialismo puede un pueblo filosófico encontrar su práctica adecuada, y únicamente en el proletariado puede hallar el elemento activo de su liberación [...] El socialismo sin renovación no puede realizarse; tiene la necesidad de destrucción y de disolución. Pero ahí donde empieza la actividad organizadora y donde surgen el objetivo y el espíritu que le son propios, el socialismo rechaza su apariencia política (2000: 86)

Marx, desde este momento busca la revolución política con espíritu social. La característica de esta revolución es que no estaba en favor de los derechos del hombre y el ciudadano, sino que pretende acabar con todo lo antiguo, destruir el problema entre lo general y lo particular, y de esta manera, llegar a la verdadera “emancipación humana”, por medio de la crítica de las formas políticas existentes, las cuales, evidentemente, no están situadas en lo concreto, sino en lo abstracto, negando la posibilidad de ver las cosas tal como son.

## A MODO DE CONCLUSIÓN

Al analizar estos textos de Marx, surgidos entre los años 1842 y 1843, se puede afirmar que en ellos existe un espíritu en contra de las desigualdades y en pos de la “emancipación humana”. Se debe aceptar que en ellos, el autor no tiene una definición a cabalidad de esta última, como tampoco un programa para llevarla a cabo, ni mucho menos una organización en la cual identificarse y, tal vez, lo más importante, una filosofía propia que le entregue herramientas para describir de manera concreta esta emancipación. Pese a lo anterior, no se debe olvidar que en estos escritos resalta de manera constante el valor de la “crítica”. La cual, Marx siempre utilizó de manera sagaz, consiguiendo, de este modo, situarse al lado de los grupos que se encontraban en desmedro frente al poder político de su época. La imagen del Estado y la propiedad privada se vuelven recurrentes en los textos, se puede afirmar también que no son marginales, y, de esta manera constante, manifiestan cierta unidad entre ellas; eso puede significar una forma de lectura de estos escritos que, aunque la mayoría de las veces son vistos con un interés histórico-intelectual, también se les puede mirar desde un punto de vista teórico, dado que el autor intenta buscar ciertas categorías y definiciones en su crítica, como por ejemplo, sobre el Estado y la propiedad.

Ya en *Los debates sobre la libertad de prensa y sobre la publicación de las secciones de la Dieta* y *El debate sobre el robo de leña* se comienza a observar que su reproche estaba planteando desde

un punto de vista jurídico, donde debía defender los “derechos generales”, ya que los Estados estaban siendo avasallados por los “derechos particulares” de los propietarios, creando una desigualdad que afectaba a los más desposeídos, haciendo que los individuos dueños de la tierra pudieran tomar medidas a conveniencia sobre otros sujetos que no poseían nada, haciéndolos pagar con un castigo por medio del trabajo, lo cual no era acorde con el derecho y sus características universales. Es por este motivo que Marx apunta su crítica al “Estado” tomado por el espíritu particular y la “propiedad privada”, entidades que se encontraban en el mismo nivel, pero que verdaderamente eran distintas. Esto provocaba una contradicción, ya que es imposible que algo “universal” se supedite a algo completamente “particular”. Se debe tener en cuenta que su crítica está más cercana a una posición liberal y humanista, propia de su época, la cual abogaba por el reconocimiento de los individuos acorde a la ley general. Esto es algo que se mantuvo en sus ideas: su posición crítica a las clases dominantes, que intentaban estar sobre otros hombres y mujeres, utilizando herramientas jurídicas validadas por la máquina represiva del Estado.

Además, se observó que en el texto *Sobre la cuestión judía* en el inicio de la batalla contra la “abstracción”, el “Estado” defiende los “derechos humanos”, especialmente el de la “propiedad” y, de esta manera, nuevamente se pueden encontrar como a uno con necesidad del otro. Estos derechos abstractos no llevan en ninguna forma a la “emancipación”, sino que, a su esclavitud en dos formas, tanto práctica, como también desde un punto de

vista “abstracto” y, por ende, religioso, engañando a los hombres en un mundo fantasmagórico propio, de la adoración. El filósofo alemán afirma que, al fomentar y proteger estos derechos en sus características formales, se posiciona en defensa del “egoísmo” que estaba comenzando a provocar ya cierta desconfianza significativa en el joven Marx, dado que a partir de este se comienzan a construir seres individualistas alejados de lo común.

En *La introducción a la crítica del derecho de Hegel* el autor continúa este recorrido crítico, posicionando nuevos elementos con el fin de poder llegar a la emancipación y eliminación de las desigualdades. La filosofía ayudará como herramienta crítica al nuevo sujeto, que es visualizado en el “proletariado”, el cual, por su condición histórica en relación con la falta de derechos, podrá combatir estas abstracciones que se desarrollan en el Estado y en el derecho a propiedad privada. Se observa que los intereses “particulares” y “generales” siguieron como contradicción.

Nuevamente en las *Glosas críticas marginales al artículo: El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano* se manifiestan estas dos entidades, a partir de lo cual Marx comienza a tener más claro que la sociedad en la que estaba desarrollando su vida se encontraba fuertemente marcada por la propiedad privada y el Estado. El organismo estatal se presenta como sinónimo de “esclavitud” para ciertos individuos, ya que defiende los derechos de algunos pocos y no los de todos los seres humanos. Es por esto que, nuevamente, Marx habla de este “ser” sin derechos que es olvidado, como excluido, trabaja y que se revela contra las fuerzas del Estado, y

llamándolo explícitamente el “proletariado”. Lo general vuelve a perderse en lo particular, pero esta vez Marx nota el descontento y al sujeto de esta actuación. En este texto habla de que el Estado defiende a esta fuerza abstracta que es la propiedad privada y, al mismo tiempo, el Estado que ya lo visualizaba claramente como sinónimo de esclavitud. Lo relevante en este escrito es que traza la idea de una revolución en contra de estas dos formas de dominio, la propiedad y el Estado, a la vez, que se decide a nombrar al sujeto que la podría llevar a cabo, siendo aquel uno que no disfruta de ninguno de los derechos planteados en el acta de la Revolución Francesa, el cual, para Marx, todavía no sería un motor para los cambios históricos.

Se debe recordar y tener en cuenta que estos textos son propios de la juventud del filósofo alemán, donde no operaba aun su teoría con la economía política y tampoco tenía una filiación partidista determinada. Marx se mantiene como un intelectual en construcción frente a las ideas posteriores, en especial las comunistas, pero esto no quita el interés en los textos ni tampoco en el ánimo de querer encontrar cierta relación entre ellos, pero se debe avanzar sin la intención de establecer categorías invariables y absolutas, dado que habría que aceptar que es un momento en el cual las cualidades de su filosofía no están definidas en la línea comunista, pero si en la humanista, lo cual es también interesante porque sirve para establecer algunas críticas sobre la realidad actual. El intento de dar una mirada en torno a la problemática de las desigualdades de la sociedad en Marx, por medio de estos

conceptos como “Estado” y “Propiedad” privada, es un ejercicio relevante que permite comprender implicaciones posteriores en el pensamiento marxista. De alguna manera, este enfoque ayuda ampliar el conocimiento sobre el autor de *El Capital*, ya que estas dos formas de dominio las continúa manifestando y complejizando en sus escritos de manera regular.

La forma de la “crítica” en Marx venía dada por las influencias de Hegel, Feuerbach, Bruno Bauer y los jóvenes hegelianos de su época, a los cuales, uno a uno, trató de criticar a medida que avanzaba en su formación, lo que también se puede entender como un proceso de superación. De esta manera, el filósofo de Tréveris quería construir su propio pensamiento, el cual nunca terminó de desarrollar, ya que su obra no pretendía ser mezquina, sino que universal. Estos textos son importantes dada la complejidad de este movimiento crítico, el cual avanzaba hacia la edificación de una crítica general del sistema capitalista, que Marx conocerá posteriormente más en profundidad gracias a la economía política y donde podremos percatarnos que, en su pensamiento maduro, el Estado verdaderamente debía quedar en los “basureros de la historia”.



## **ROSA LUXEMBURGO: MASA Y PARTIDO POLÍTICO**

“La libertad solo para quienes apoyan un gobierno, solo para los miembros de un partido (por numeroso que este sea) no es libertad en absoluto [...] sin elecciones generales, sin una irrestricta libertad de prensa y reunion, sin una libre lucha de opiniones, la vida muere en toda institución pública, se torna una mera apariencia de vida, en la que solo queda la burocracia como elemento activo”

**Rosa Luxemburgo**



## INTRODUCCIÓN

La intelectual marxista Rosa Luxemburgo no tuvo una confianza ciega en el Partido Socialdemócrata alemán, mientras militaba en él, ya antes de fundar la Liga espartaquista fue crítica de su estructura y, al mismo tiempo, también sabía comprender las diatribas que venían de otros sitios ajenos al movimiento socialista de manera lúcida, ella tenía en cuenta que fuera del marxismo existían grandes mentes que tenían que aportar con sus observaciones críticas, escribe sobre esto refiriéndose a Tolstoy: “una actitud de rechazo al socialismo como movimiento y como sistema teórico, puede provenir en algunos casos, no de la debilidad, sino de la fortaleza de un intelecto [...]” (Luxemburgo, 1972: 40). Se puede afirmar que Luxemburgo tenía esta fortaleza de intelecto de manera doble,

ya que dentro del mismo movimiento se convertía en antagonista sin dejar de ser socialista e intentando masificar el campo de lucha para el proletariado, posicionándose siempre a la izquierda de la socialdemocracia. Esto mismo fue lo que la hizo capaz de oponerse a las dos tendencias más importantes que surgían dentro de la colectividad política en la que participaba: la revisionista y la ortodoxa. La primera, liderada por Eduard Bernstein, proponía una teoría evolucionista, la que se unía a la confianza en el capitalismo y su paulatina facultad de mejorar la vida de los obreros, postulaba a un abandono de Hegel y un retorno a Kant, “por un volvamos a Lange”<sup>1</sup>. La segunda, liderada por Karl Kautsky, heredero del cientificismo positivista de Engels, ferviente buscador de leyes naturales dentro de las ciencias sociales, creyente ciego del parlamentarismo, como también simplificador de *El Capital* de Marx y promotor de la catástrofe o colapso del modelo<sup>2</sup>. Pese a lo anterior, pode-

---

1.- Bernstein hace la siguiente afirmación: “vuelta a Kant, por un volvamos a Lange” (1982: 274). Según Klaus Christian Köhnke, Lange fue uno de los autores que expande el kantismo por Alemania (2018). El autor se define de la siguiente manera: “Mi lógica es el cálculo de las probabilidades, mi ética la estadística moral, mi psicología descansa por completo en la psicología; en unas palabras yo trato de moverme solamente solo en las ciencias exactas [...]” (2018: 243). Bernstein no creía en las ideas de Hegel, pero sí en las ideas de Kant, reivindicando el “cosmopolitismo”, que es uno de los postulados que podrían llamarse políticos, del autor de *La Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1875). Escribe Lange: “ningún patriotismo nunca puede hacernos olvidar que por encima del bien de las naciones está el bien de la humanidad” (2018: 245). Todas estas características tuvieron que haber llamado la atención de Bernstein, ya que por medio de ellas logra construir las ideas revisionistas, alejándose del hegelianismo y de la idea de conflicto de clases, aceptando la unión de la humanidad en su conjunto por un bien superior.

2.- En Kautsky se inscribe en el optimismo de la evolución económica como “ley natural”, apuntando al progreso de la humanidad como estatuto dentro del proceso económico.

mos posicionar a Luxemburgo como cercana a la línea ortodoxa, comprendiendo que la autora no era seguidora de Kautsky, en lo correspondiente a la catástrofe o colapso eminente del capital, y en ver al parlamentarismo como único medio de acción para sopesar el derrumbe<sup>3</sup>. Luxemburgo era un espíritu independiente; con el secretario de Engels discutían, ella le manifestaba que ya no era el momento de hablar sobre la revolución que vendrá, sino de hacer la revolución (Cole, 2020), por otro lado, estaba completamente en contra de la idea de kautsky de que el colapso ocurrirá cuando la Socialdemocracia tenga una mayoría dentro del parlamento. Se puede definir a la intelectual marxista como lo hace Giacomo Marramao que, en su teoría económica es “determinista-catastrofista”,

---

De esta manera, se puede afirmar que su teoría es puramente reduccionista y deja en segundo plano capacidades propias del proletariado para rebelarse. Para el intelectual de la ortodoxia, el obrero se convierte en una entidad pasiva, y solo el conocimiento de las “bases materiales” es necesario para un análisis de la sociedad capitalista (Kautsky, 1968).

3.- En una Carta a Clara Zetkin, firmada el año 1907, se refiere a esta ruptura con la Socialdemocracia y Kautskuy "Después de mi regreso de Rusia me siento apaciblemente sola [. . .] Siento la pusilanimidad y la ordinariedad de todo nuestro Partido de una manera tan áspera y dolorosa como jamás en el pasado. Pero no me inquieto por estas cosas como tú, porque ya he comprendido con impresionante claridad que estas cosas y estos hombres no se pueden cambiar sino hasta que la situación haya mudado enteramente, y que incluso-entonces [. . .] deberemos, ni más ni menos, saldar las cuentas con la resistencia inevitable de esta gente si queremos conducir adelante a las masas. La situación sencillamente es ésta: Augusto [Bebel], y tanto más los otros, se han echado totalmente de cabeza en favor de y en el parlamentarismo. Fallan completamente; es más, buscan encerrar todo dentro de las rejas parlamentaristas, y por tanto combatirán rabiosamente como «enemigos del pueblo» a todos los que quieran salirse de esto. Siendo que las masas y todavía más, la gran masa de los compañeros, están íntimamente cansados del parlamentarismo. Ellas saludarían con júbilo una corriente de aire fresco en la táctica, pero las viejas autoridades desean todavía sobre ellas Y todavía más los estratos superiores de periodistas, diputados y sindicalistas oportunistas [...]" (Basso, 1977: 86-87)

y en su teoría política es “activista-espontaneísta” (Marramao,1982); en este segundo punto rompía totalmente con Kautsky. Pero aquí es donde se debe profundizar, y afirmar que Rosa Luxemburgo intentó reconstruir las ideas socialistas oponiéndose a la idealización sobre lo organizativo, concibiendo la idea de “partido”, “masa” y “sindicato” al alero de sus lecturas sobre la acumulación de capital. Para ella, esto último llevará al conflicto a los capitalistas, provocando la destrucción final del mismo modelo, mientras esto ocurre, se darán pequeños fracasos y victorias populares, los cuales serán sumamente significativos a nivel histórico. Por esto último, en Luxemburgo se crea una complejidad política y filosófica que debe tenerse siempre en tensión con la realidad. Por ello, es posible hacer la pregunta a través de la intelectual marxista sobre los dos puntos esenciales dentro de su debate: ¿qué protagonismo tiene el partido político y la masa proletaria en la lucha anticapitalista? Dos puntos que centrarán sus reflexiones, y de los cuales nunca se gastará suficiente fósforo.

### **LAS MASAS COMO FUERZAS CENTRÍFUGAS Y DESCENTRADAS**

Dentro de su militancia, la intelectual polaca se percató de que en los momentos de ebullición social, con frecuencia, lo que sucede a su alrededor estaba fuera del control de la táctica del partido. Observa cómo las masas creaban sus propias consignas, sin dirección alguna. Este último aspecto es un hecho propio de

las revueltas y levantamientos sociales, donde las señales no son únicas, sino que múltiples y siempre se presentan adelante de cualquier otra reivindicación que viniera desde la institucionalidad. Luxemburgo profundiza sobre este fenómeno, informándose sobre las revueltas rusas de 1905, que posteriormente son las que darán paso a la Revolución de octubre. Afirma sobre esto:

Pero, tampoco aquí el movimiento fue producido a partir de un centro, según un plan previamente concebido: se desencadenó en diversos puntos por motivos diversos y bajo diferentes formas, para luego confluir” [...] No se puede hablar ni de plan previo, ni de acción organizada, pues el llamamiento de los partidos apenas lograba seguir los levantamientos espontáneos de la masa, los dirigentes apenas tenían el tiempo para formular sus consignas, mientras la masa de los proletarios se lanzaba al asalto. (Guerín, 2004: 81).

La imposibilidad de dar una respuesta correcta por parte de los partidos políticos a la movilidad de las masas, que de por sí es descentrada, promoviendo en su esencia un movimiento centrífugo, por ende, se expande y manifiesta de distintas formas a su alrededor, haciendo muchas veces perder de foco el objetivo que pareciera central. Verdaderamente, las multitudes funcionan con su propia temporalidad que, al parecer, se manifiesta fuera del proceso histórico, en el cual, pretenden enmarcarse los partidos políticos de vanguardia y sus militantes. Estos últimos no

logran ver a la masa, solo tratan de controlarla y, por este motivo, Luxemburgo crítica la visión de un partido visto como centro y controlador de la lucha política y social, ya que de esa manera no se podría nunca entender algo que era pura inspiración popular. Luego de la Revolución de octubre se refiere al partido de Lenin, comenta que:

El ultracentralismo preconizado por Lenin nos aparece en su esencia no llevado por un espíritu positivo y creador, sino por eso otro, estéril, del vigilante nocturno. Toda su preocupación consiste en controlar la actividad del partido y no en fecundarla, tiende a restringir el movimiento, más que a desarrollarlo (2004: 80)

Rosa Luxemburgo aceptaba al partido, pero creía que sus posibilidades de acción no debían ser solamente revolucionarias o parlamentarias, convenía actuar en ambos flancos, pero poniendo a la primera forma supeditada a la segunda, aceptando que el partido no tiene poder sobre las organizaciones obreras en donde se encuentra su apoyo de bases. Es decir, concibe el triunfo político parlamentario, pero da mayor relevancia a la espontaneidad de las masas funcionando frente al capital. No hay que entregar la existencia de la revolución simplemente al partido, ya que por otros caminos también se puede llegar a la misma y, como pensaba Luxemburgo, todos los caminos pueden conducir al socialismo.

## LA TOMA DEL PODER PREMATURA

Existen para Luxemburgo distintas maneras de llegar al poder, es por eso que escribía criticando al evolucionismo mecanicista del sector revisionista de la socialdemocracia y, en oposición, aceptaba la toma del poder de manera “prematura” por parte del proletariado. Lo anterior se desarrolla en la siguiente afirmación:

Por tanto, dado que el proletariado no está en situación más que de conquistar el poder del Estado “demasiado pronto”, o sea, dado que el proletariado tiene que conquistar el poder del Estado una o varias veces “demasiado pronto” antes de poder conquistarlo definitivamente, la oposición a una conquista “prematura” del poder no es más que la oposición a la aspiración del proletariado a apoderarse del poder estatal [...] al igual que todos los caminos llevan a Roma, desde este punto de vista llegamos a la conclusión de que la propuesta revisionista de abandonar el objetivo último socialista desemboca en realidad en el abandono del movimiento socialista mismo (2006: 88-89).

Es clave para Luxemburgo que el proletariado utilice todas las herramientas posibles para la toma del poder de manera “prematura”, pues sus actos lo llevarán a la conquista del poder “final”, es por este motivo que define de la siguiente manera “revolución” y “legislación”: “Todo ordenamiento jurídico no es más que un producto de la revolución. En la historia de las clases, la revolución

es el acto político creador, mientras la legislación sólo expresa la pervivencia política de una sociedad.” (2006: 81). Por lo tanto, para la teórica marxista es más importante la idea de revolución, puesto que por medio de ella se origina la creación que fundará una nueva sociedad y, dentro de esta última, debe concebirse la fuerza de la legislación, dado que, si las masas toman el poder y no cambian la realidad, lo que quedará será solo reforma de lo ya existente. Sobre esto último decía Marx, “La clase obrera no puede contentarse con tomar tal cual la máquina del Estado y hacerla funcionar para su beneficio” (1955: 538). Esta transformación es necesaria para negar de la repetición del modelo burgués y eso Luxemburgo lo tenía claro. En este contexto, el partido se vuelve importante como fuerza, servirá para consolidar los triunfos de la revolución, pero son las masas proletarias internacionales, según Luxemburgo, las que tienen la potencia para dar “los golpes de martillo de la revolución, es decir, la conquista del poder político [...]” (1967: 42).

## **LA IDEA DE COLAPSO Y LA MOVILIDAD DEL PROLETARIADO**

La fundadora de la Liga Espartaco tenía la idea del “colapso del capitalismo” como un hecho científico, pero de manera distinta a como lo veía Kautsky y otros ortodoxos. Cuando comenzara el colapso de la ciencia económica burguesa, el partido debía actuar de manera activa y no pasiva, es decir, observando el movimiento

de las masas dentro de él. Para Luxemburgo, el modelo comenzaría su síncope, en primer lugar, por el posicionamiento del militarismo, mediante el imperialismo en zonas no capitalistas del mundo, ya que este modelo de producción no se reproduce dentro del mismo, sino que a través de los espacios donde no existe, provocando el “dominio extensivo” del modelo. El imperialismo, y su variante militarista, es la manifestación de ese dominio. En ese sentido Luxemburgo afirma en *La acumulación de capital* (1913) que:

Cuanto más violentamente lleve a cabo el militarismo, tanto en el exterior como en el interior, el exterminio de capas no capitalistas, y cuanto más empeore las condiciones de vida de las capas trabajadoras, la historia diaria de la acumulación del capital en el escenario del mundo se irá transformando más y más en una cadena continuada de catástrofes y convulsiones políticas y sociales que, junto con las catástrofes económicas periódicas en forma de crisis, harán necesaria la rebelión de la clase obrera internacional contra la dominación capitalista, incluso antes de que haya tropezado económicamente con la barrera natural que se ha puesto ella misma (1967: 411).

Luxemburgo tiene claro que la extensión imperialista llevará a la catástrofe económica y a la crisis, por lo tanto, a la rebelión proletaria. Las masas y la lucha de clase serán un fenómeno insoslayable dentro de este movimiento catastrófico. Al contrario de Bernstein, que la eliminaba como motor de la historia y no

comprendía que el capitalismo es un modelo “con capacidad de desarrollo mundial. Una forma que tiende a extenderse por todos los ámbitos de la tierra y a eliminar a todas las demás formas económicas; que no tolera la existencia de ninguna otra [...]” (1967: 411). A los trabajadores solo le quedará el “alzamiento” frente a este monstruo, ya que está en juego su subsistencia. Luxemburgo sabe que el capitalismo es un modelo económico que postula a la extensión infinita y, por lo tanto, el alzamiento en algún momento tendrá la misma dilatación que el mismo capital, la lucha de clases debe ser su respuesta, y esta será paulatinamente más fuerte y espontánea mientras más crezca el capital global.

#### **LA LUCHA DE CLASE Y SU ESPONTANEIDAD QUE SE MANIFIESTA EN DISTINTAS FORMAS**

Las sublevaciones populares serán, evidentemente, la manifestación de esta lucha de clases, no solo habrá un derrumbe sino que una gran revuelta social, que será constante, pero que no tendrá una fórmula a seguir, por el contrario, se manifestara en distintas formas, las cuales tendrán igual utilidad dentro del proceso. Rosa Luxemburgo escribió sobre las huelgas de masas apuntando a este tema:

La huelga de masas, tal como nos la muestra la revolución rusa, es un fenómeno tan cambiante que refleja en él todas

las fases de la lucha política, todos los estadios y todos los momentos de la revolución. Su campo de aplicación, su fuerza de acción, los factores de su desencadenamiento se transforman continuamente. Abre repentinamente vastas y nuevas perspectivas a la revolución en el momento que ésta parece comprometida por un estancamiento. Se niega a funcionar en el momento que se creía poder contar con ella con la mayor seguridad. De pronto la marejada del movimiento invade todo el imperio, o se divide en una vasta red de rápidos torrentes, o se pierde en la arena (2003: 52).

La intelectual polaca expone un punto esencial, el cual permitirá prestar atención en la indeterminación y espontaneidad de las masas proletarias que veía, por ejemplo, en las huelgas, entendidas estas últimas como “la negación de asistir al trabajo”, en ellas, todo dominio del capital quedaba quebrado por un periodo de tiempo determinado. En esos momentos de quiebre con el trabajo, los partidos políticos no pueden prever lo que está ocurriendo a su alrededor, ellos deben comenzar a abrirse a la comprensión de este movimiento de masas, de lo contrario mantendrán su estructura burocrática que lo castrará y eliminará el *fluir* de las mismas. Se tiene que llegar a comprender las posibilidades que dan los distintos tipos de huelga de masas, como la de “demostración”, “la de combate”, “la general”, también las “barricadas” y los “combates callejeros” (Luxemburgo, 2003). Todas estas acciones son, para Luxemburgo, manifestaciones validas, espontáneas y, en algún momento de la historia, conllevarán a la revolución proletaria; no

se deben apagar, sino que fomentar dentro del océano de posibilidades que ellas presentan. Se tiene que aceptar, con Luxemburgo, que todo método de lucha es válido y ninguno esta sobre o por debajo del otro.

### CÓMO SE ENTIENDE EL PARTIDO

Para Luxemburgo, el partido no debe estar cerrado a estas experiencias, sino que abierto a la comprensión del clamor popular y sus manifestaciones. El partido solo tiene que acompañar a la fuerza motriz del movimiento socialista, la cual es el proletariado y que, en primera instancia, es el afectado por los vaivenes de lo económico. Lukács, en su *Historia y conciencia de clases* (1923), entiende este último punto de Luxemburgo, escribe el húngaro: “Pues la fuerza del partido es una fuerza moral: se alimenta de la confianza de las masas espontáneamente revolucionarias, obligadas a sublevarse por la evolución económica” (2013:140). El partido que no quiere Luxemburgo es el clásico, quien lucha hacia sus adentros, pero si uno penetra en la realidad contemporánea, este es el que perdura hasta la actualidad. Los partidos políticos viven en otra dimensión, en un mundo aparte, el cual tiene metas y objetivos, mantiene ciertas franquicias, las cuales se han acumulado a lo largo de su historia o que están tratando de construir para adquirir poder político dentro de las estructuras del Estado, es decir, viven en un espacio superficial de la realidad donde la

“Estadolatría” persiste. Los militantes ascienden en el partido, los más activos en el ámbito burocrático tienen trabajos remunerados, dentro de sus círculos de poder se constituyen grupos de apoyo, los cuales permiten hacer movimientos en las sombras, tienen libertades que dependen del poder económico de los miembros y de los intereses barajados en sus prácticas políticas. Muchos de ellos funcionan como logias, viven un hermetismo sectario y proteccionista en relación con sus intereses. Dentro de la definición de “partido” se pueden utilizar la de Michel Offerlé, en su libro *Los partidos políticos* (1987), donde entrega dos formas de abarcarlos, llamadas la “restrictiva” y la “extensiva” (Offerlé, 2004). La primera tiene relación con una organización duradera en el tiempo, que va más allá de sus dirigentes de turno y no tiene como fin influenciar el poder, sino que “tomar el poder”. La segunda, tiene como fin mantener el poder de los “jefes en la organización”, no obstante, permite a los militantes activos tener un “chance” para obtener beneficios personales. Estas dos clases de organización partidista no están viendo en ninguna de las formas las bases más que como posibles votos, ellos son: “Campos de lucha y de fuerza, como sistemas más o menos cerrados de relaciones competitivas entre agentes interesados por el derecho de usar los recursos colectivos acumulados en la organización” (2004: 55). En definitiva, no se mezclan de manera sincera con las problemáticas sociales, dado que las luchas internas los llevan a visualizar muchas veces solo lo interior, lo que impide que lleguen a comprender verdaderamente a sus propias bases, quedando absortos

ante el advenimiento de un hecho tan espontáneo, como lo son las revueltas de masas. A fin de cuentas, buscan la concentración del poder y las luchas intestinas dejando todo rasgo de ética de lado. Esto lo presentía constantemente Rosa Luxemburgo. Una prueba de ello es que no siempre fue una militante disciplinada dentro del partido, ya que siempre tuvo cierta desconfianza hacia la burocracia partidista. Esta burocracia limitaba y absorbía la acción del proletariado, funcionando hacia su propio centro y dejando de lado, en muchas ocasiones, la unión entre teoría y práctica. En una carta que rescata Hernán Ouviaña en su texto *Rosa Luxemburgo y la reinención de la política. Una lectura desde América Latina* (2020), la intelectual marxista relata lo anterior de una manera un tanto melancólica:

interiormente, me siento mucho más en mi medio en un pedacito de jardín, como ahora, o en un campo, tendida sobre la hierba, rodeada de zumbidos, que en un Congreso de partido. A usted puedo decírselo, pues sé que detrás de esto no acechará una traición a la causa. Bien sabe que yo, a pesar de todo, moriré como lo espero en mi puesto: en una lucha callejera o en el presidio. Pero, en mi fuero interno, la verdad es que me siento más cerca de los petirrojos que de los compañeros (2020: 84).

La sinceridad de Luxemburgo fue una de sus características, por eso mismo tenía problemas tanto con la ley como con el partido, pero lo que no se lograba comprender en una época de

estructuración y de definición del marxismo, era que Luxemburgo estaba apuntando a la relatividad en cada una de las luchas, que ningún eje tenía el poder unilateral para guiar a todos, ya que las realidades se deben comprender como todas distintas, sin universalidades y determinismos mecánicos. Según Frigga Haug, Luxemburgo comprende el partido de la siguiente manera:

En el fondo, Luxemburgo entiende el partido como un grupo de intelectuales que trabajan en el seno del movimiento, y que no imponen análisis y conceptos desde arriba y desde afuera [...] la difuminación de la frontera entre partido y movimiento parece volver superflua la forma partido [...] (2020: 135)

Se puede hablar de una forma de partido integrada, que se une a las masas, pero que no impone presión sobre estas últimas. Este último, para Luxemburgo, debía ser una entidad que acompaña y que ayuda acelerar la crisis del modelo de la clase dirigente, es la que tiene la misión de indicar a la burguesía que se reconozca como lo que verdaderamente es, para que el proletariado pueda enfrentarse a ella ya completamente desnuda. El partido, solo pasa a ser un material político que por necesidad debe disolverse, no debe permanecer estático en el tiempo y menos aun ejerciendo un poder supraterrrenal sobre las masas.

## MASA Y PARTIDO

Se puede hacer una lectura de Luxemburgo dentro de los conceptos “masa” y “partido” entendiéndolos como ejes fundamentales de su reflexión. Para comenzar a formar una lectura actual de su pensamiento se debe, en primer lugar, aceptar que la ideología imperialista en su forma militarista y cultural, han abarcado casi todo espacio dentro del planeta, existiendo tensiones evidentes entre las potencias. También se debe aclarar que en la actualidad los partidos políticos de izquierda realmente no se muestran como revolucionarios, sino como entidades neutrales. En sus inicios en la vida política, la mayoría lanza gritos antineoliberales, pero luego se apaciguan cuando se firma el primer documento oficial. En segundo lugar, hay que aceptar que las masas proletarias son cada vez menos clasificables dentro de las categorías que se trató de estructurar durante todo el siglo XX, y que existen intentos de eliminarlas dentro del discurso político, tanto de izquierda como de derecha. Por este motivo, “masa” y “partido” deben ser entendidos de maneras distintas. Lo más coherente con la época actual es realizar la crítica del partido que hace Luxemburgo, tratar de mostrar que el mismo no es una entidad inmutable, por el contrario, es dinámico, cambiable y, al mismo tiempo, debe tratar de aceptar al movimiento de masas, comprenderlas de forma ética, más que intentar guiarlas, ser un acompañamiento teórico, práctico y ético más que un sensor en estos campos. Al fin de cuenta, debe poder disolverse en la masa. Su crítica al partido y su

afinidad con el movimiento espontáneo, la convierte en una hereje, una agónica dentro del marxismo, que veía al partido político no como una entidad eterna, pero que era propenso a ello, dada la burocratización de este y a la idea de una “vanguardia” inamovible que funciona como guía de las masas. Al parecer, Luxemburgo estaba clara que el “sentimiento” de la muchedumbre debía ser la guía del partido, el que tenía que mostrar el camino ya sea este un conjunto de errores o aciertos. Podemos profundizar esto con la frase que Martin Cortes resaltara de Luxemburgo en su texto *¿Qué significa espontaneísmo? Para una lectura de Rosa Luxemburgo en tiempos estatales*: “los errores cometidos por un verdadero movimiento obrero revolucionario [...] son históricamente de una fecundidad, y de un valor incomparablemente mayores que la infalibilidad del mejor comité central” (2020: 247). En estos momentos, en donde el planeta se encuentra en medio de un colapso ecológico, económico y social es que resulta indispensable recordar estas palabras de Luxemburgo y proponer un ánimo que implique cometer la mayor cantidad de “errores” posibles, no centrándonos en el comité central, sino que en el movimiento de las masas de oprimidos que se manifestarán constantemente, sin ningún determinismo. Pero este movimiento fluctuante y no mecánico, debe tener como fin siempre la revolución.

Ya que es inimaginable el comunismo en un mundo sin capitalismo, no se puede seguir con la “idolatría” al Estado y una negación al movimiento de las masas, pero tampoco se puede olvidar que el proceso de toma de poder puede ayudar a estas

mismas a que adquirieran más libertades para, de esa forma, poder desarrollarse. Se debe apuntar a una tendencia que no dependa solamente de la violencia destructiva de los múltiples símbolos del capital, sino que también una violencia creadora que apunte a construir desde las bases. Es decir, el partido debería ser una orgánica que se transforma, que grita siempre en un “eterno nacimiento” como un niño recién nacido para, de esa manera, acompañar a las masas en su eterno despertar, comprender que ellas tienen victorias y fracasos que conllevarán a frustraciones o alegrías; a fin de cuentas, a la tragedia de la vida misma. Luxemburgo permite percibir los levantamientos como cosas que pasan, que pueden provocar cambios, mantener la normalidad o crear algo peor a lo anterior. Eso no debería importar más que como una enseñanza más dentro de los errores, que las masas tienen sus propias, aspiraciones que se manifiestan fuera del partido y que no son de características históricas, ya que no construyen síntesis dentro del capitalismo, ese impulso creador siempre volverá mientras siga existiendo el mundo que no sea el del “pedacito de jardín y de los petirrojos” como lo pensaba Luxemburgo; mientras exista injusticia, sea de donde sea, las masas se levantarán sin consultar. La revolución tampoco debe ser el único camino, pues verla como centro y fin es negar también la posibilidad de creación de estas victorias prematuras que ayudarán a un proceso final.

## FURIO JESI COMO LECTOR DE ROSA LUXEMBURGO

Luxemburgo niega el racionalismo burocrático y acepta la percepción “anormal” que se manifiesta en las calles cuando comienzan los pequeños y grandes levantamientos. Se aleja del centralismo partidista y reconoce que la revolución se muestra cuando comienza la ebullición social, y todo tambalea en esos momentos sin excepción. En estos “acontecimientos”, incluso los burócratas que supuestamente pertenecen a la clase obrera sienten temor y buscan controlar el movimiento. Luxemburgo escribe:

La revolución [...] pisa el escenario de los acontecimientos. [...] De ahí los esfuerzos febriles de los líderes sindicales no independientes, a fin de atrapar el huracán que está levantándose dentro de las redes de sus viejos y mezquinos medios burocráticos y oficiales, y a fin de paralizar y encadenar a las masas (Haug, 2019)

La pregunta que debemos hacernos es si Luxemburgo sabía diferenciar entre "revolución" y "revuelta". ¿Era capaz de distinguir una de la otra? La intelectual polaca parecía creer en un movimiento constante e innegable que los revolucionarios profesionales y sus vanguardias revolucionarias no podrían llegar a abarcar. Lo que ella llama "el acontecimiento" podría ser la “revuelta social” en la que el control de las masas desborda al partido político y a toda dirección revolucionaria. Es por esta razón, que es importante

indagar acerca de este proceso de diferenciación entre “revuelta” y “revolución” en Luxemburgo.

Furio Jesi, en su libro *Spartakus* (1968), critica a Luxemburgo por querer tomar inconscientemente los símbolos del poder para llegar a la victoria como, por ejemplo, la ocupación de Berlín. Además, Jesi señala que ella ve una fractura entre "revuelta" y "revolución" y, por último, que olvida su sólida formación económica, dejándose llevar por la idea de que existe un enemigo "demoníaco" que la lleva hacia el camino del sacrificio innecesario. Jesi afirma algunos de estos puntos de la siguiente manera:

No debe olvidarse, por último, que precisamente la visión ético-política superior de Rosa Luxemburgo, a partir de la cual ella no podía disociar por completo la revuelta de la revolución, la hacía más susceptible a la fulguración de conocimiento implícita en la revuelta. Es decir, la ponía de modo fascinante -precisamente a ella, tan aguda investigadora de la estructura económica del capitalismo— frente al adversario como enemigo demoníaco. En términos más banales, pero más superficiales e imprecisos, podríamos decir que su imposibilidad de separar por completo revuelta y revolución la involucraba voluntaria o involuntariamente en la “psicosis de la revuelta” (Jesi, 2014: 111)

A pesar de tener esta "visión-ética" superior, Luxemburgo vive en una especie de "psicosis" involuntaria o voluntaria de la revuelta. La teórica del marxismo, constantemente busca escapar de las mu-

rallas que pone el partido burocrático revolucionario y encuentra fascinante la vida fulgurante que demuestra la revuelta. Vive en una persecución inmutable entre lo vivo y lo muerto, observando con detenimiento cómo la vida no logra avanzar debido a la burocracia revolucionaria. Por eso, llama a la unión de la masa y el partido, pero de manera no jerárquica, para poder salir de esta "psicosis". La revuelta (la masa) es pura vida desbordada y la revolución (el partido) es la organización para la toma del poder. La primera vive fuera del "tiempo histórico" y la segunda dentro de él. Luxemburgo siempre vio esto como algo unido, sin subordinar uno al otro, por lo que su confusión temporal parecía mayor. Da la impresión de que la teórica marxista quería plantear un tiempo intermedio entre estas dos fuerzas y lo que Jesi hace, más que una crítica, es un consejo para poder entender el síntoma de la "psicosis" y así vivir con él, comprenderlo y llegar a un verdadero funcionamiento dialéctico entre partido y masa.

Jesi escribe un texto titulado *El justo tiempo de la revolución* (1970) en el periódico *Resistencia, Justicia y Libertad*, en el cual menciona a Luxemburgo. En él describe el tiempo en el que la autora de *Masa y Partido* (1904) se moviliza. El comunista italiano ya no habla de "revuelta" como lo hizo en *Spartakus* (1968), sino del "justo tiempo" de la revolución, tal como fue concebido por la pensadora marxista. Así escribe Jesi:

Rosa Luxemburgo comprendió quizás más claramente que cualquier otro ideólogo marxista que el tiempo histórico

no puede ser limitado a la norma unívocamente apreciable de una secuencia de eventos, sino que el único paradigma temporal históricamente objetivo es aquel que surge de la dialéctica entre la experiencia subjetiva del tiempo, propia de los individuos singulares que, por sí sola, puede hacer que el tiempo justo de la revolución se acerque. (2022: 118)

En este texto, Jesi rescata a Luxemburgo y la posiciona como una verdadera concedora de un "tiempo histórico" no mecánico. La presenta como una persona consciente de que las individualidades dentro de un proceso tienen mucho más sentido, especialmente cuando tratamos de dejar de ver la revolución como un hecho *a priori*, como algo que siempre sucede y que se encuentra allí sin pensarlo, sin saber cuándo ocurrirá, pero con la certeza de que llegará en algún momento. La genialidad de Luxemburgo, que muestra Jesi en este fragmento, radica en que logró salir del determinismo del "tiempo histórico", como una continuidad de hechos lógicos que parecen estar predeterminados. Luxemburgo pone énfasis en la fuerza de los individuos y en su conciencia, en lugar de entregársela a un poder suprahumano liderado por una entidad abstracta. Jesi escribe.

Establecer cuál es el tiempo justo de la revolución es contribuir a hacerlo cercano. Pero no se puede responder seriamente a la pregunta sobre el tiempo justo sin penetrar simultáneamente en la experiencia de aquellos que afirman: la revolución, mañana, hoy, y en el "sentido de la historia"

según el cual: la revolución, cuando las circunstancias lo permitan. De lo contrario, se corre el riesgo de idolatrar peligrosamente un "sentido de la historia" suprahumano: de negar lo que Rosa Luxemburgo afirmó siempre: los hombres "hacen la historia por sí mismos". (2022: 118)

Luxemburgo tenía claro que la revolución no era algo que se debía esperar, como una fuerza divina, al fin al cabo, los dioses ya no existen, como tampoco existe la tragedia, ni tampoco circunstancias dadas por los datos objetivos, las cuales se comprenderían al observarlas de manera científica. Jesi apunta a que se debe prestar atención a Luxemburgo, pese a sus errores, se puede observar que en ella existe una superación al determinismo revolucionario y la asimilación de una utopía viva:

Con menos vehemencia se podría hablar de la utopía luxemburguiana. Pero si comparamos esa utopía con el "realismo" de Lukács que prevé dentro de algunas décadas el regreso no revolucionario e inevitable de los países socialistas a un genuino sistema soviético, nos parece reconocer en el pensamiento de Luxemburgo la utopía más "realista"; no como el anuncio de una próxima segunda revolución de octubre, sino como alimento ideológico concreto de los movimientos revolucionarios fuera de Rusia. También desde este punto de vista, sin duda, el pensamiento luxemburguano sigue siendo utópico: pero una utopía que se distingue de las de la revolución lograda de una vez por todas por su concreto pesimismo. (2022: 120)

La utopía de Luxemburgo no es determinista ni mecánica, sino más bien pesimista y realista. No concibe, como Lukács, que dentro de la revolución surgirá una nueva forma de poder que lleve a los verdaderos *soviets*. Tampoco pensaba, como Lenin, que los sindicatos serían la base de la revolución triunfante, ya que ella no consideraba que estas instituciones, junto con el Estado socialista y su burocracia, pudieran concretar una verdadera revolución ética que tomara en cuenta los intereses de los trabajadores. Luxemburgo tenía una utopía, la cual era que revolución no sería algo que ocurriera una sola vez y para siempre, sino que sería un proceso continuo y en constante evolución.

#### A MODO DE CONCLUSIÓN

La mujer que se opuso a la violencia de la guerra, pero que reivindicó la primera en pos de los intereses del proletariado, enseñó a discutir dentro de la izquierda de manera pesimista. Ella se posicionó siempre de manera independiente y dentro del “acontecimiento” al movimiento socialista como una entidad que comprende la realidad en su complejidad, siendo una de estas el modelo capitalista de producción, el cual debía ser comprendido, pero al mismo tiempo se debía combatir, entendiendo su forma imperialista. Luxemburgo en *La acumulación de capital*, es en donde afirmó que, mientras el capitalismo se va abriendo paso, se irán dando nuevas, “variadas

especies de capitalismo” (Luxemburgo, 1967). Por ahora, solo logramos visualizar de manera concreta el capitalismo de Estado y el liberal. Entonces, lo que queda de Luxemburgo es esta posición internacionalista frente a las formas del capitalismo, así cuando el proletariado se levante, su solidaridad sea internacional. Lo nacional es una actitud reaccionaria, una forma parroquiana de entender el planeta. Todas estas luchas son del mundo entero, es decir, si se pretende crear comunidad y esta debe ser del planeta por completo. Los chovinismos y las ideas nacionalistas dan paso a distintas formas de capitalismo. Luxemburgo, siempre esperó la ruina del modelo de manera global, pero este solo se transformó.

La teórica marxista, creía que los líderes o dirigentes no deben serlo siempre, sino que, al igual que el chamán de las tribus cercanas al Orinoco, si no logra hacer llover tiene que ser destituido, porque si esto no ocurre, se paraliza el movimiento y se perpetúa el pasado. A fin de cuentas, Luxemburgo es una intelectual que se mantiene en un momento donde “partido” y “masa” se encuentran constantemente confrontados, se hallan en su punto de efervescencia histórica, intentando comprenderse mutuamente, no saliendo jamás de la exasperación de la pérdida del centro, sino que, comprendiéndose en este ir y venir, en un tira y afloja. Pese a guardar dentro de su teoría la creencia ortodoxa sobre la catástrofe, logra sopesar el final eminente con articulaciones sobre las “pequeñas victorias” de las masas; no existe determinismo histórico desmedido en su lectura y tampoco un cientificismo nefasto como el del revisionismo, por el contrario, una afinidad con la vida y

una comprensión de su eterno fluir, que siempre manifestó en su lucha en contra de la burocratización que amenazaba, como un monstruo tan igual que el capitalismo, a las masas proletarias. Rosa Luxemburgo enseña que la misión del partido no tiene que ser la del Estado, ya que este último no es un espacio real de decisión soberana, el final de este debe ser el “socialismo”, por medio de una revolución que concretará el proletariado, y que los intelectuales necesitan saber comprender a partir de las experiencias que va teniendo este último, para de esa manera estar atento cuando exista una pequeña victoria, o un gran fracaso, para preparar una lejana caída del modelo capitalista.

**IV OCTAVO ENSAYO  
REVUELTA Y REVOLUCIÓN**



**LA REVUELTA COMO FENÓMENO DE MASAS: IMAGEN,  
MITO Y TELEPATÍA.  
*INTIFADA* Y EL MITO EN FURIO JESI**

“La experiencia de la revuelta resulta monstruosa todo aquello que yacía ordenado se mezcla, cruza, encuentra choques perfectos para devenir otro de sí. Nadie se aísla del mundo, sino más bien se abalanza sobre él”

**Rodrigo Karmy, *Intifada***



## INTRODUCCIÓN

Este ensayo nace de una lectura de *Intifada. Una topología de la imaginación popular* (2020) de Rodrigo Karmy Bolton (1977). El texto se centrará específicamente en la diferencia que hace Karmy entre “revuelta” y “revolución”, de la misma manera se analizarán algunos conceptos que se manifiestan en la primera, como es la idea de “mito” y “telepatía”, los cuales se centran en imágenes que activan el movimiento en los sujetos. A la vez, se pretende mostrar que hay en *Intifada* una lectura crítica, la cual puede ser utilizada como herramienta en lo que respecta al fenómeno de la revuelta.

En primer lugar, se debe aclarar que los fenómenos de sublevación social dan siempre la impresión de que comienzan en focos que parecen insolubles y premeditados, pero de manera paulatina

se extienden, dispersando sus energías, creando nuevas causas y efectos, llegando a disolver posteriormente el fenómeno causal. Finalmente pareciera que ya no existe un “ayer” como tampoco un “mañana”. Dentro de la filosofía se presenta a este movimiento de distintas maneras, se puede visualizar siendo guiada por la fuerza de un *elan vital*,<sup>1</sup> el cual traspasa a la vida entera en su cantidad de formas distintas. Este “impulso” es como las esquirlas de una granada, que saltan al detonar, comienzan a golpear a distintos objetivos, vuelan de manera desordenada y se dispersan hacia lugares indeterminados, provocando el cambio, como también ocurre con la caída de las distintas tendencias que conviven en la sociedad, las que se encuentran en disminución eminente. La energía explota y se manifiesta frente a lo ya colapsado, con una fuerza difícil de explicar dentro de su multiplicidad.

Para continuar con otra descripción, se puede también recordar el proverbio chino utilizado por Mao Zedong que dice: “una sola

---

1.- La referencia a un *elan vital* o “impulso vital” apunta a una fuerza invisible, con la cual Bergson describe el cambio. Afirma el filósofo francés: “La vida en general es la movilidad misma; las manifestaciones particulares de la vida no aceptan esta movilidad más que a disgusto y se retrasan continuamente respecto a ellas. Aquella va siempre adelante; estas desearían patear siempre en el mismo lugar. La evolución se haría en general, tanto como fuera posible, en línea recta; cada evolución espacial es un proceso circular. Como remolinos de polvo levantados por el viento que pasa, los vivientes giran sobre sí mismos, suspendidos por el gran soplo de la vida, son pues relativamente estables [...] No obstante a veces se materializa entre nuestros ojos, en una fugitiva aparición, el soplo invisible que la empuja. Tenemos esta iluminación repentina frente a ciertas formas del amor maternal [...] Nos muestra cada generación inclinada sobre lo que seguirá. No deja entrever que el ser viviente es sobre todo un lugar de paso, y que lo esencial de la vida consiste en el movimiento que la trasmite”. (2007: 141)

chispa puede incendiar la pradera”<sup>2</sup>. La imagen evoca distintas lecturas, pero se ha de afirmar que no está siendo utilizada para mostrar la idea sobre una organización con acciones determinadas, entendidas por medio de un cálculo premeditado en pos de un acto revolucionario de vanguardia, más bien, se podría entender como el retrato de la propagación que puede producir un solo foco descuidado, una chispa que, activándose rápidamente sin previo aviso y guía, se extenderá por todo su alrededor, haciendo arder todo lo seco, del mismo modo que todo lo vivo que se encuentra a su paso, creando de esta manera una cantidad de nuevos focos que provocarán distintas formas que no lograrán, en su momento de ignición, de algún modo comprendidas, llevando a la confusión total a los espectadores.

Estos dos cuadros expuestos más arriba son algunos retratos que presentan posibles características de un levantamiento o insurrección popular, las cuales ocurren esporádica y espontáneamente. Ninguno puede ser planeado, ni se le puede estructurar o encontrar un final

---

2.- Aquí no se pretende utilizar la frase en el mismo sentido que Mao, solo se trata de posicionar la imagen en un tono explicativo. El texto completo de Mao termina de una manera también interesante a nivel de imagen, pero no es útil para los fines que se propone este ensayo, dice Mao. “El ascenso revolucionario es como un barco en el mar, del cual se divisa ya la punta del mástil desde la costa; es como el sol naciente, cuyos rayos, iluminando el oriente, se ven a lo lejos desde la cumbre de una alta montaña; es una criatura pronta para nacer, que se agita impaciente en el vientre de la madre” (Mao, 1967: 81). En este texto existe la imagen de lo maternal, de la “historia” como madre que procrea a su nuevo hijo, que es visualizado en la revolución y el movimiento de vanguardia que ella implica. En Mao la historia todavía sería protectora de la revolución, es la que le da la posibilidad de nacer y, a la vez, de crecer. Por el contrario, en este ensayo no habrá una imagen maternal frente a las masas y ninguna idea de historia determinada.

indiscutible cuando se encuentra en su efervescencia más libidinal, solamente se observa su extensión, que no tiene una temporalidad matemática, sino que tiene, algunas veces, forma de bloque y otras, de figura fragmentada. Ellas nacen de causas diversas, y apuntan a distintos malestares, que luego se manifiestan como acción de masas y activándose en el “contacto directo” o en el “cara a cara” (Rude, 1971). Su imagen no es un cuadro quieto, sino que un calidoscopio que crea una infinidad de formas.

Es por lo anteriormente señalado que el libro *Intifada* puede resultar de interés para la crítica, porque ayudaría a la comprensión de algunos elementos filosóficos de la revuelta, y no solo entenderla como una imagen incomprensible, o como un movimiento completamente “acéfalo”. A grandes rasgos, el texto permite entender que estas tendencias se comienzan a masificar como grandes pugnas, en antagonismos que, sin la necesidad de guía alguna, pueden llegar a cambiar el mundo preexistente, no teniendo como fin el “bien” o el “mal”, como tampoco un mundo mejor o peor. Lo complejo de todo esto, es que resulta completamente impensable el futuro dentro del movimiento permanente del “hoy”, ya que lo que ocurre es una creación, la transvaloración del mundo inscrito en la tierra. La pluralidad de formas que se manifestaran después de todas estas inclinaciones no podrá ser analizada *a priori*, solo a *posteriori*, es decir de manera siempre inacabada y confusa. Todo se vuelve un poco más claro cuando todo se detiene y queda su mensaje incrustado en los sujetos partícipes de una sociedad, al mismo tiempo que en las instituciones que la comprenden.

## DIFERENCIAS ENTRE REVUELTA Y REVOLUCIÓN

Hacer una diferencia entre “revuelta” y “revolución” se vuelve entonces esencial. En primer lugar, dejar en claro que no se puede aceptar que existen ciertos movimientos predecibles en las masas y que podríamos identificar con un análisis contrafactual, como se hace en un juego de ajedrez imaginario pero, pese a todo, en ese ejercicio existirían movimientos limitados por reglas. Lo que sí se puede aceptar, es que en distintos momentos de la vida humana convergen ciertas áreas donde hay una efervescencia social que tiende al cambio, político y cultural, los cuales se manifiestan de manera parcelada, incalculables, impredecibles, a fin de cuenta son inconmensurables.

Introduzcámonos en una de las primeras diferencias entre revuelta y revolución dadas por la historiografía marxista británica, a través de la propuesta de Georges Rude en su texto *La multitud en la historia* (1964). En él explica algunos momentos en donde las masas anteriores a la sociedad industrial se levantaban de manera constante, movilizadas por sus condiciones paupérrimas de vida y por la llegada de la industria al campo. Este texto es de sumo valor, ya que por medio de él existe el primer intento de mostrar a las “muchedumbres” como “un fenómeno histórico vivo y multifacético” (Rude, 1971: 24). Rude convierte a esta tendencia no en una entidad abstracta, sino más bien en una concreta y dinámica. Aleja a las masas de un estudio sicologista y las posiciona en el ámbito social. El autor las presenta como un colectivo con cierta “identidad”, “cultura” y “discursos a

finés” que intentan manifestarse de manera parcelada (Rude, 1971). El historiador analiza las “revueltas campesinas” como un medio a través del cual se movilizan las masas, ellas funcionan como modos de congregación, en donde se exterioriza el descontento colectivo. El autor las describe como acciones que se dan de manera simultánea y, que la mayoría de las veces, son movilizadas por el “hambre” y no con un ánimo de “complot” y “conspiración” como se trata de hacer creer siempre por los medios oficiales (Rude, 1971). Para el historiador inglés, las muchedumbres no tienen intención de llevar al poder a un enemigo interno o externos del Estado, ellas buscan que el poder las escuche, ya que no tienen nombre y representación real<sup>3</sup>.

El problema con este autor es que se acerca al proceso revolucionario como una apropiación natural de la revuelta, pero dejando en claro que las revoluciones son una forma de “usurpación” de

---

3.- Un ejemplo de esto es el caso de los luditas ingleses. Rude comenta distintas formas de actuar de este supuesto “grupo” que destruía maquinarias, rompían ventanas, amenazaba a dueños de fábricas junto a sus familiares y creaban “estallidos” esporádicos en una Inglaterra que estaba iniciando su industrialización. Estos se manifestaban de manera desorganizada, cuando fallaban ciertas negociaciones con los dueños de las maquinarias, comenzaban ciertos levantamientos que llamaban la atención por no ser guiados por una organización determinada, sino que solo una imagen visualizada en el personaje Ned Ludd y Su esposa. Estos “estallidos” se daban en pequeñas aldeas inglesas y, de vez en cuando, al mismo tiempo. Lo interesante es que las masas de campesinos se representaban con la imagen de Ludd y su esposa para atacar las maquinarias y sus patrones, donde más que una organización establecida que busca triunfos esporádicos en el tiempo y tomar las instituciones del poder de facto, solo se dedicaban a explotar, por medio de una imagen que los unificaba, la cual como muy bien dice Rude, tenía cierta incidencia en el poder, pero más por el miedo: lograron así el aumento de salarios, el abandono de algunas maquinas por sus dueños y algo no menos importante, lograron la simpatía del público ( Rude, 1971).

las consignas de la primera, y para esto utiliza como ejemplo lo ocurrido dentro de la Revolución Francesa. En ella se manipulo a las revueltas campesinas como una oportunidad para llevar las consignas antimonárquicas de la burguesía revolucionaria al poder. A pesar de que existió una apropiación de las consignas, no triunfó la solución del problema y, las “revueltas del hambre” se siguieron manifestando dentro de la Revolución (Rude, 1971). Se puede concluir con esto que los intereses de los revolucionarios profesionales siempre son otros a los de las masas, ya que los primeros solo utilizan de manera programática su descontento para llevar a cabo su programa.

Karmy se hace cargo de esta distinción, ya no desde la historia como lo hace Rude, sino desde la filosofía, en su trabajo apunta a una profundización de la diferencia entre revuelta y revolución entregando un análisis abierto. El autor de *Intifada*, en su capítulo *Mitología de la revuelta* entrega luces de esta diferencia y hace una lectura que quiebra con el proceso revolucionario, asimilándolo con un tiempo conservador, “cartográfico”, contrario al “topológico”<sup>4</sup>.

---

4.- La diferencia entre cartografía y topología es la siguiente: la primera apunta a trazar mapas y a categorizar el mundo, es decir, crear una carta a seguir con finalidades políticas de conquista. Por el contrario, la topología es una rama de las matemáticas mucho más abierta. Podríamos describir la diferencia entre ambas de la siguiente manera: “El topólogo considera los mismos objetos que el geómetra, pero de modo distinto: no se fija en las distancias o los ángulos, ni siquiera de la alineación de los puntos. Para el topólogo un círculo es equivalente a una elipse; una bola no se distingue de un cubo: se dice que la bola y el cubo son objetos topológicamente equivalentes, porque se pasa de uno al otro mediante una transformación continua y reversible” (Satalder, 2002: 63). Por lo tanto, esta implica que el estudio dentro de la topología, llevado al ámbito de lo social es sobre el cambio, de una construcción no determinada, que es mutable en sus formas.

Para Karmy, el primero corresponde a la revolución y, el segundo, a la revuelta. La primera intenta una nueva categorización del mundo, una geometrización de las conductas, por el contrario, la segunda concibe la eterna mutabilidad, proponiendo una multiplicidad de salidas que dependerán solamente de la imaginación. El libro de Karmy se encuentra en debate con Badiou y sus tesis formuladas en *El despertar en la historia* (2003)<sup>5</sup>, donde el último afirma que la “Revuelta histórica” es la superación de toda revuelta, ya que ella llevaría a la organización revolucionaria, dadas sus características universales que facilitarían la toma del poder, en ella se levantaría la

---

No existe una geometría establecida como en la cartografía, más bien un movimiento dinámico de las mismas figuras que componen las formas.

5.- Badiou categoriza las Revueltas en tres maneras distintas; la inmediata, la latente y la histórica. La primera se da especialmente por los elementos jóvenes de la sociedad: se manifiesta en lugares periféricos que luego se extienden al centro. La revuelta inmediata vive del “contagio” pero de manera “restringida”, es un sujeto “impuro”, “no político”, menos “prepolítico” y finalmente nihilista (Badiou, 2011). La segunda no se encuentran en “acto”, sino que en “latencia”. Estas se encuentran en los países capitalistas occidentales, en un desarrollo del modelo ya estable, en los países imperialistas, que tienen dinero para comprar gobiernos y, a la vez, una fuerza militar permanente para impartir el miedo. Estas se dan con la creación de cierta fuerza popular antiestatal que se logra articular de manera dispersa (Badiou, 2011). La tercera es la revuelta histórica, y es a la que más valor le da Badiou. Ella no es el sitiar a una ciudad, sino que sitiar al “Estado”, no es una extensión por “imitación” pero si es “cualitativa”, es decir, se unen todos los componentes del pueblo, desde trabajadores hasta policías y militares. Se crea una consigna única que se podría resumir así: “en periodos de intervalos, la revuelta es la guardiana de la historia de la emancipación” (Badiou, 2011: 48). Podemos afirmar que esta visión de la revuelta es sucinta y, llanamente, una cartografía de esta, un intento de categorización del espacio de la insurrección. En su texto el autor de *Intifada* postula a todo lo contrario, es decir, su idea es mucho más anárquica, ya que la Revuelta es topología, creación de formas que se manifiestan en la “imaginación popular”. Las consignas pueden ser muchas y, por medio de ellas, todo se vuelve inestable. Badiou postula a la revolución, a la organización liderada por el “partido de clase”, dejando al fenómeno dependiente de una actitud sacrificial.

sociedad civil junto con las fuerzas armadas revolucionarias propiciando la toma de poder. Muy por el contrario, Karmy manifiesta ideas completamente nuevas en su conjunto, en relación con las de Badiou, el autor, apoyándose en Furio Jesi, comenta lo siguiente:

El criterio por el que Jesi distingue la revuelta de la revolución será el de la diferente experiencia de tiempo [...] para Jesi, una crítica de la revuelta necesariamente habrá de desechar cualquier criterio que las circunscribe alrededor de los fines a cumplir, subrayando su singular experiencia de tiempo [...] al suspender el tiempo histórico. La mayor parte de aquellos que participan en una revuelta eligen comprometer su propia individualidad en una acción en cuyas consecuencias no conocen ni pueden proveer (Karmy, 2020: 74)

Lo interesante de esta concepción de la revuelta es que rompe con los mitos de la utopía revolucionaria del paraíso por venir, de un futuro esplendor, se quiebra también con la idea de volver hacia atrás, del pasado mejor y de ir en busca de las tradiciones<sup>6</sup>

---

6.- La búsqueda de la tradición tiene dos formas: la primera es negadora de la “cristalización” y del problema museológico, mientras la segunda, apunta a que ella se manifieste en el presente de manera ortodoxa. Esta última, lo que crea es un “eterno retorno”. La primera, por el contrario, la idea de poder trabajar en la actualidad, reconstruirla con los nuevos elementos, en otras palabras: “Hay tradición, en tanto se caracteriza precisamente su resistencia a dejarse aprehender en una fórmula hermética. Como resultado de una serie de experiencias, esto es de sucesivas transformaciones de la realidad bajo la acción de un ideal que la supera consultándolas y la modela obediéndola. La tradición es heterogénea y contradictoria en su composición”. (Mariátegui,

“perdidas”, que son propias de las imágenes del mito técnico reaccionario, las cuales, apuntan al control de las masas por medio de la emisión. La revuelta, para Karmy, se construye en el presente inmediato, donde nada es predecible, no existe un determinismo sobre la acción humana en la revuelta. Esta no tiene medios ni tampoco fines, por lo tanto, no caería en la “espectacularidad” en el momento de su manifestación. Esta lectura no instituirías efigies organizacionales, ni tampoco “imágenes movilizadoras” (Jara, 2014) como el “colapso del capital” o la “huelga general” de Sorel<sup>7</sup> que

---

1986: 162). El segundo tradicionalista es reaccionario, crea “mitos técnicos” que no pretenden ser creativos, son ortodoxos, viven en un sentimentalismo en relación al pasado, la reactualización de los mitos de la muerte es querer volver a la “edad de oro” de una civilización. La familia, la religión y el amor sobre el trabajo de la tierra. El reaccionario busca retornar al pasado y a sus tradiciones, a la “comunidad”. Postulan a una sociedad en donde los males de la modernidad liberal desaparezcan y así volver a un esencialismo radical de las culturas, aquí entran intelectuales como Guénon, Evola, Dugin y Fusaro.

7.- Estas imágenes son los llamados mitos políticos (Para Jesi, mitos técnicos), cristalizaciones momentáneas que se dan en la “duración” del presente. Esto no es una utopía, ya que no postula al futuro (Schmitt, 2010). El mito soreliano considera que el tiempo en el capitalismo es un espacio ficticio donde solo hay abstracciones, no existe verdadera *praxis*, por lo tanto, es un tiempo sepulcral. Para el autor de *Reflexiones sobre la violencia* (1908) el presente es vital, en él se desarrolla la vida verdaderamente, y se crean las imágenes que llevan a los seres humanos a la *praxis*. El movimiento provocado por las “imágenes movilizadoras”, que se encuentran en el mito, siempre se manifiestan como la lucha entre dos “tendencias” que se encuentran en distintos niveles volitivos. Estas imágenes de Sorel son la lucha entre dos fuerzas antagónicas. Ellas se ven como imágenes presentes en la catástrofe, sus posibilidades en el desenlace se vuelven inciertas y proponen como fin el golpe entre fuerzas y, con ello, el ascenso de una de ellas hasta su sofocación. Este movimiento propio de la vida consiste en una entrega total a la intuición, para que se eclipse a la razón, ya que esta permite la acción sin reflexión y medición, produciendo la creación de nuevas formas dentro del combate. Como dirá Bergson “Los éxitos más grandes han sido para aquellos que han aceptado los riesgos más grandes” (2007:145) y el mito es aceptar el peligro de manera

son evidentemente “mitos técnicos”<sup>8</sup>. Esto dado su inmediatez e incomprensibilidad en relación con sus impulsos más inmediatos. La estabilidad es la reproducción y el “eterno retorno” que mira al pasado para su reactualización. Pero lo que nos muestra *Intifada* es que en la revuelta nada sería estable, ya que no hay producción, por lo tanto, no se reproduce nada, quebrando de esta forma la dinámica del capital. Pero todo esto no implica que no pueda devenir mercancía en algún momento y de que el capital no se apodere de ella. Para que no ocurra esto, Karmy propone la idea

---

total frente a la existencia, por lo tanto, se vuelve indeterminado, impredecible en el momento en que se activa y siempre se hace frente a la violencia.

8.- La idea de "mitos técnicos" fue formulada por Karl Kerényi en su conferencia titulada *Del mito genuino al mito tecnificado*, recopilada en el libro *Técnica e casística: técnica, escatología e casística*, (1964). En esta ponencia, Kerényi escribe que los mitos políticos modernos son “mitos técnicos” que tienen la característica de "no ser genuinos", y que presentan tres características principales: "la pretensión de verdad, la falta de todo fundamento y la aplicabilidad técnica" (Kerényi, 1964: 154). Furio Jesi profundiza en este tema y añade algunas categorías más, como la idea de una metafísica esencialista. En su texto *Mito y Lenguaje de la colectividad* (1965), Jesi hace una excelente ejemplificación del mito técnico al asimilarlo a la novela de Alfred Kubin *El otro lado* (1909), en la que un individuo llamado Claus Patera (ex compañero de escuela del protagonista) construye una sociedad alejada del mundo moderno, la que es llamada el “Reino soñado”, en la cual, solo algunos elegidos pueden vivir y, al vez, es fabricada con materiales desechados, pertenecientes a otros tiempos, creando una comunidad perversa, bizarra, repleta de rituales inútiles y mitos que le intentan dar sentido a algo que no lo tiene. Todo esto se forma con artilugios esotéricos, que impiden una convivencia sana entre los miembros del reino. El verdadero liderazgo de esta sociedad es llevado a cabo por una logia de seres misteriosos, repleta de un esoterismo monstruoso, que construye un líder volátil y manejable, el cual no tiene ninguna relación con sus súbditos. La finalidad de este grupo es simplemente el "poder" como religión y la creación de un espacio oscuro para llevar a cabo sus artilugios mágicos, los cuales no tienen más sentido que girar en sí mismos. La única finalidad es la "religión de la muerte", donde la base de esta religión es la abstracción, el símbolo, el pasado y el poder consagrado.

“martirológica”, la cual consiste en que los individuos, más que ser guiados por un “pastor”, se les manifiesta el “profeta” (Karmy, 2016) que no pide el sacrificio<sup>9</sup> de los individuos que participan de un movimiento espontáneo contra el poder, este último no quiere nada a cambio de sus “profecías”, permitiendo a los seres tener la experiencia del “martirio”. Esta última no es revolucionaria, ya que no implica sacrificarse por la causa, por lo tanto, no guarda características “quijotescas” y menos construcciones “mítico-heroicas” propias del fascismo y el nazismo. Karmy ve el martirio, versándose en el poeta Mahmud Darwish, aceptando que este puede ser cualquiera de los sujetos que se enfrenten a esas circunstancias de la vida, expresando lo siguiente:

Los Mártires no son criaturas extraordinarias. Mas bien son cualquiera volcado a la eternidad. Todos podemos devenir mártires porque, a pesar de reiterado carácter excepcional con el que el martirio ha sido revestido [...] El mártir es enteramente popular. No se deja encantar por los falsos mitos de la retórica héroe y su halo sacrifi-

---

9.- La diferencia entre sacrificio y martirio la describe Karmy de la siguiente manera: “el martirio no es un sacrificio y que si el primero ha sido pensado a partir del segundo fue porque la tradición de pensamiento no ha querido saber nada respecto de los oprimidos, sino tan solo de los opresores: el sacrificio sería, en este sentido, el mecanismo característico de los opresores para constituir una unidad política sobre la base del imaginario de la sangre; en cambio, el martirio sería una fuerza popular no tiene objetivo alguno de restitución del orden, sino más bien, se abalanza –sin “sangre”– como aquella fuerza que lo hace estallar en mil pedazos. El sacrificio será el mecanismo conservador, en tanto tiende a cerrar a la comunidad sobre sí misma; el martirio, el arrojado decisivo que abre la intensidad de una sublevación.” (2020: 63)

cial, tal como ilusionan los supuestos “guardianes” y los “revolucionarios del libro” [...] (2020: 107)

Los seres sujetos al martirio se liberan, no solo del mundo de la idealización, también se libran del mundo de la reproducción del “héroe-mercancía” propio de los “mitos fascistas”. El mártir puede ser cualquiera, ya que en él se encuentra lo popular, por lo tanto, es contrario a las características especiales de un superhombre, no tiene formas divinas o sobrehumanas, como tampoco conocimientos herméticos, ni educación de sujeto de vanguardia revolucionaria, sino que es un cualquiera dentro del mundo de lo mortal y natural. Esto es un interesante quiebre a la tradición revolucionaria, ya que el heroísmo es parte del eslogan de los movimientos, tanto fascistas como de una izquierda de inicios del siglo XX, entendiendo las proporciones y sus diferencias, sin embargo, los dos llevan a seguir un ideal de persona, a una reformulación del mito del héroe.

Según Karmy, el martirio en la revuelta no se desarrolla en un sujeto formado en el pasado que tiene intenciones de recordar viejas aventuras, pero tampoco en la imagen de un “hombre nuevo” de futuro, sino que es un ser en el “presente”, que se unifica con la movilidad de cada uno de los sujetos que se hacen activos en una ofensiva determinada. La revuelta es como una “fiesta” que se encuentra entre lo “salvaje” y lo “civil”, entre la “causa” y el “efecto”, pero tienen algo en común, apuntan a la “sobrevivencia” (Jesi, 2014) dentro de lo inestable.

Evidentemente no es el “pasado” ni el “futuro” lo que provocará el cambio, sino actualidad permanente en un “presente”, donde se manifiesta el verdadero “hacer” en el “uso”, y no en la farsa del intercambio, siendo este –el uso– el único espacio posible donde no se pueden concretar los mitos del poder o también llamados “falsos mitos” que, para Karmy, versándose en Jesi, son los mitos de los explotadores que apuntan solo a la represión. Estos están en manos de ciertos intelectuales que utilizan “los materiales mitológicos” para encantar a las masas, Jesi indica:

La distinción del fenómeno originario respecto del falso y de la tecnificación implica en efecto una fe positiva en su existencia actual. Incluso hoy existirían pues para Kerényi aquellos que, únicos “verdaderos maestros” y “poetas” (como los más cercanos a él: Thomas Mann o Hermann Hesse), alcanzan directamente, en la inspiración, las fuentes genuinas del mito. Y después de ellos estarían entonces los sabios, los estudiosos de las mitologías (como Walter Friedrich Otto o el propio Kerényi), que no son poetas, pero que gracias a su saber son al mismo tiempo alumnos directos, testigos e intérpretes de los primeros, y, por lo tanto, a su vez son maestros y educadores de los últimos, o sea, de los no eruditos, de la multitud de lo contrario dispuesta a creer en los falsos mitos y a quedar a merced de un encantador cualquiera” (2014: 11).

La “fe” y la “creencias” en estos “mitologemas”, es lo que llevaría al peligro de la “tecnificación de la imagen”, la cual es traspasada

a las masas por intelectuales de características reaccionarias como también revolucionarias, con aspiraciones vitalistas de poder, los cuales se desarrollaron en una primera instancia con la idea de “mito político” de Georges Sorel. Pero posteriormente, comienza a tener hegemonía dentro de los ambientes intelectuales una especie de sabios del conocimiento oculto, los cuales se concentraban en el llamado Círculo de Eranos: el mismo Kerényi, Eliade, Walter Otto, Jung etc...<sup>10</sup> quienes estudiaban un supuesto “origen”, una “esencia del mito”, una fuerza divina que circulaba por medio de ella sin percatarse de su inexistencia y tratando de demostrar su reactualización constante en el presente, entregando una explicación del mismo en tanto substancia imperecedera e inmutable, la cual no estaba abierta para ciertas personalidades o “espíritus”. Toda esta escuela influye a lo que posteriormente llamaremos el neofascismo.

---

10.- Blanca Solares describe al Círculo de Eranos de la siguiente manera: “Eranos insiste en forjar una posición medial entre el reino de la conciencia y del inconsciente, del espíritu y la razón, de lo anímico y de lo racional, del ego y del “sí mismo” como trabajo cultural insoslayable[...] se abordan la reflexión sobre la dimensión simbólica del Homo sapiens no en el ámbito de la realidades estereotipadas propias de la difusión de masas, sino a nivel simbólico, desideologizado, mediador, abierto a la exégesis, arquetípico, buscando una especie de medio radicado entre los extremos, o tratando de compensar la unilateralidad simplista o cerrada de las interpretaciones de la realidad [...] frente a la retórica pseudo progresista del materialismo europeo de izquierda[...]” (Solares, 2004: 203-204). El Círculo Eranos busca la esencia del mito, sus arquetipos como representación simbólica, no desde un ámbito social, sino que desde el mito en sí mismo. Evidentemente, son antimaterialistas y, al mismo tiempo, antimarxistas, se oponen a las construcciones “históricas”, ya que ellas están en oposición a la reactualización mítica y a la idea de un “eterno retorno” por medio del ritual.

## LAS IDEAS SOBRE LA REVUELTA DE JESI: EL MITO

¿Quién es Furio Jesi, del cual nos habla Karmy? Responder esto es importante, porque el autor de *Intifada* da una lectura a este poco conocido personaje y lo activa como herramienta metodológica para el análisis político. Podríamos partir diciendo que Jesi es un intelectual italiano “poco común e irregular” (Manera, 2009: 21) que ha dado una nueva lectura al mito en el siglo XX. Inicia su análisis gracias a la influencia de Karl Kerényi<sup>11</sup>, pero alejado de una visión

---

11.- En la introducción de *Spartakus*, Andrea Cavalletti (1967) comenta sobre la ruptura que tiene Jesi con Kerényi. Esta comienza cuando Jesi hace su reinterpretación de la idea de mito genuino y el mito tecnificado. Este quiebre se produce en 1969 y se manifestará de manera explícita en el libro *Spartakus* (Cavalletti, 2014). Podemos agregar la carta en donde se muestra esa ruptura. Esta última es interesante para ver la línea política de Furio Jesi y, a la vez, intuir el espíritu conservador del mitólogo húngaro: “Querido profesor Kerényi, Respondo inmediatamente a su última carta. En primer lugar, quiero aclarar que, si en su momento no recibí la carpeta de “Sigma” con mi artículo sobre Pavese, esto debe únicamente a una negligencia del editor, a quien le había encargado enviarle la revista. Puede que se trate de un lapsus freudiano del destino, pero ciertamente no se trata ni de mi voluntad precisa ni de mi olvido. Si realmente hubiera querido “ocultarle” ese artículo, ya que no creía -y no creo- que incluso la crítica más feroz, si se hace con plena conciencia, pueda ofender a alguien. Incluso la crítica más dura, si se hace “de buena fe”, puede provocar solo discusión y, tal vez, una discusión igualmente dura, pero no ofende a nadie. En segundo lugar, usted reconoce en mi artículo una “disfraz ítalo-comunista”. A esta objeción puedo responder con dos argumentos:

- 1) Si mi discurso realmente refleja la ideología “italo-comunista”, no hay ningún disfraz por mi parte, ya que (aunque no estoy afiliado al Partido Comunista Italiano) desempeño funciones públicas y visibles en el sindicato marxista (CGIL) de los trabajadores de la impresión y el papel, y en cualquier discurso político siempre me he expresado a favor del comunismo. Esto no significa, naturalmente, que acepte en todos sus aspectos la línea política del Partido Comunista Italiano o del ruso; pero significa que mi voto político va siempre, de todos modos y públicamente al Partido Comunista.

“especialista” y, al mismo tiempo, de la “fragmentación del saber” (Lanfranchi, 2019: 9). Gracias a esto, pudo nutrirse de diferentes autores y disciplinas dentro de las humanidades, especialmente de la literatura alemana. Según algunos autores, existe un cambio en la forma de los escritos de Jesi desde el año 1968. En este último periodo, el autor se puede abordar desde la disciplina filosófica, gracias a la formulación de su concepto de “Máquina mitológica”, una herramienta que permite observar la gnoseología de los procesos mitológicos en la vida contemporánea (Lanfranchi, 2019). La “máquina mitológica” sirve para saciar a los “hambrientos” del mito, por medio de las “mitologías”, en la búsqueda del no poder hallar lo inencontrable del mito (Jesi, 1977). La utilidad del modelo “maquina mitológica” y su fuerza la podemos describir así:

- 
- 2) En la medida en que puedo evaluar mi propio discurso sobre Pavese, la ideología comunista interfiere como paradigma de evaluación moral de ciertas actitudes y comportamientos de los demás. Respondiendo a su objeción, tengo que decir que la respuesta a una crítica no puede consistir en atribuir una etiqueta ética al crítico, sino que debería basarse en argumentos que cuestionen la veracidad de la propia crítica. Su respuesta es, en cambio, principalmente una acusación de hipocresía y mala fe, no una contradicción. Si no me equivoco, este es el comportamiento de quien se niega a discutir con ciertas personas; y probablemente usted también considere inapropiado discutir si alguien es comunista o cripto-comunista.

Si el destino quiere que tenga que dirigir estas palabras a la persona que consideré maestro en mi adolescencia, esto significa que los tiempos son particularmente oscuros. Dudo, por otro lado, que puedan aclararse sin antes volverse aún más oscuros: sin alcanzar el punto culminante de la crisis. Y probablemente será una crisis que se desplegará en las calles y que se combatirá con armas; una crisis en la que incluso el maestro y los discípulos, y el padre y el hijo, se encontrarán concretamente enemigos, en uno y otro bando. Queremos hombres que un día la paz tenga algún eco "en nosotros y fuera de nosotros" (Jesi, 1999: 117-118).

El empleo del modelo maquina mitológica es más útil precisamente porque, como modelo, confrontado, y hecho interaccionar con los otros modelos de la Ciencia del mito o de su negación, permite que se nos evidencien los principales componentes ideológicos que provocan en ellos la aceptación de la hipnosis, al querer centrar la búsqueda y la especulación sobre el ser o no ser de la substancia-mito (Jesi, 1976: 138)

Con este modelo cognitivo no se parte de un *a priori* ya se negativo o afirmativo sobre la substancia del “mito”. Su objetivo es ver las imágenes mitológicas en “acto” y fuerza ideológica, como también analizar su “tensión” en la realidad. Esta “tención” hace referencia al “origen”, pero siempre nos llevara al “vacío”, ya que esté, más que no existir, es inalcanzable. Por lo tanto, la maquina nos permitirá ver la imposibilidad del mito, pero a la vez nos lleva a la tentación de darle algún tipo de significación a las imágenes que se presenten. La máquina no toma partido por nadie, dado que nos permite nosológicamente entrar a alimentarnos del mito, ella misma nos atrapa por medio de nuestra “hambre” de mitos.

Es por esta razón que, por medio de este método, Jesi se encargó del estudio del “mito tecnificado” o “no genuino” y del “mito puro” o “genuino”<sup>12</sup>. Jesi afirma que en este último lo “incons-

---

12.- Para observar la diferencia entre estas dos formas de mito, es menester introducirse en uno de los textos más importantes de Jesi, *Literatura y mito* (1968), donde afirma lo

ciente” y el “consciente” se manifiestan de manera equilibrada. Esta forma del mito tiene imágenes que se revelan y que parecen no estar cargadas de ninguna influencia del sujeto por medio del cual se declara, es decir, están limpias de manipulación alguna, pero no se pueden utilizar dentro de la repetición, ya que estas no existen en la constancia de la realidad, son manifestaciones momentáneas, por este motivo su manifestación es de carácter epifánico e irreproducible. Por otro lado, existen las imágenes míticas técnicas, que están completamente viciadas por los contenidos “patológicos” de los sujetos, por sus ansias de control, de dominio y manipulación para llegar a objetivos determinados por el poder.

De la misma manera que Jesi, para Karmy el mito debe esfumarse de la mano de los ideólogos y de los sujetos que quieran extender su patología a otros, escribe que: “no estarán presentes en los maestros solitarios impregnados de una espiritualidad que habría que alcanzar, sino precisamente de una *comunidad* que se libera del orden establecido” (2020: 79). Para profundizar en esto, se vuelve fundamental volcarse al libro póstumo de Jesi, *Spartakus* (1969). En este texto, se posiciona la crítica del mito dentro del ámbito en lo político, trata de eliminarlo específicamente del fenómeno de la revuelta, al contrario

---

siguiente: “Las manifestaciones del mito genuino significan, en rigor, adoptar una postura irracionalista, pero en tanto el mito sea genuino, no tecnificado con determinadas finalidades y deformado por quien proyecta en él las propias enfermedades o culpas [...] El proceso mediante el cual las imágenes míticas afloran del inconsciente a la conciencia constituyen [...] también una determinante de equilibrio entre inconsciente y conciencia” (1972: 37)

de Sorel, que lo reivindicaba como herramienta para la revolución<sup>13</sup>. Para el intelectual italiano, es en este fenómeno de masas donde se puede manifestar la negación del mito tecnificado, ya que:

toda revuelta puede describirse, sin embargo, como una suspensión del tiempo histórico. La mayor parte de los que

---

13.- Para Sorel los mitos son cristalizaciones momentáneas que se dan en la “duración” del presente. Esto no es una utopía, ya que no postula al futuro (Schmitt, 2010). El mito soreliano considera que el tiempo en el capitalismo es un espacio ficticio donde solo hay abstracciones, no existe verdadera *praxis*, por lo tanto, es un tiempo sepulcral. Para el autor el presente es vital, es en donde se desarrolla la vida verdaderamente y se crean las imágenes que llevan a los seres humanos a la *praxis*. El movimiento provocado por las “imágenes movilizadoras” que se encuentran en el mito, siempre se manifiestan como la lucha entre dos “tendencias” que coinciden en distintos niveles volitivos. Estas imágenes de Sorel son la lucha entre dos fuerzas antagónicas. Ellas se ven como imágenes presentes en la catástrofe, sus posibilidades en el desenlace se vuelven inciertas y proponen como fin el golpe entre fuerzas y, con ello, el ascenso de una de ellas hasta su sofocación. Este movimiento propio de la vida consiste en un dejar solo a la intuición, para que eclipse a la razón, ya que esta permite la acción sin reflexión y medición, produciendo la creación de nuevas formas dentro del combate. Como dirá Bergson “Los éxitos más grandes han sido para aquellos que han aceptado los riesgos más grandes” (2007:145) y el mito es aceptar el peligro de manera total frente a la existencia, por lo tanto, se vuelve indeterminado, impredecible en el momento en que se activa y siempre se hace frente a la violencia. El mito político de Sorel es adquirido también por las fuerzas reaccionarias, llevándolo a ser una herramienta teórica tanto de derecha como de izquierda, pero teniendo más auge en la primera tendencia. El fascismo se posicionaba en sus inicios con una actitud beligerante y volitiva. Mussolini escribió alguna vez: “En el gran río del fascismo podemos descubrir afluyentes cuyo manantial es Sorel” (Quintanilla, 1953: 171). Esta afirmación no es gratuita, sin Sorel no existiría una fundamentación para el mito de la nación que fue utilizado por Mussolini para movilizar a las masas. Schmitt entiende esto en las palabras del *Duce* cuando afirma: “Hemos creado un mito, el mito es una creencia un noble entusiasmo, no necesita ser realidad, es un impulso y una esperanza, fe y coraje. Nuestro mito es la nación [...]” (2010: 152). Desde este momento, el mito de Sorel comienza a verse como ambiguo, pero debemos afirmar que Sorel no es un fascista, ya que este negaba el Estado, la democracia parlamentaria y al proletariado como una tendencia válida para la creación de una alternativa nueva.

participan en una eligen comprometer su propia individualidad en una acción cuyas consecuencias no conocen y no pueden prever (2014: 70)

El fenómeno atemporal que se presenta en la revuelta es la no causalidad, como se dijo anteriormente, un momento que se encuentra entre la causa y el efecto (Jesi, 2014), un tiempo que es contrario también a la duración bergsoniana del mito soreliano, sino que un momento sin ciclos históricos. No es la “memoria” que activa las “imágenes movilizadoras” del pasado, sino que son elementos inconscientes mucho más profundos que se manifiestan como “epifanías míticas” en el presente, es decir, como un único momento de la verdad, que no tiene duplicación posible. Esta última se encuentra oculta para la memoria y, al mismo tiempo, para la historia. Jesi toma la idea de un “mito genuino” y comenta que la única manera de anclarlo a la realidad es por medio de la literatura<sup>14</sup>, herramienta que le permitirá poder posicionarlo en un lugar concreto, por el contrario, el “mito técnico” es pura metafísica de control. Jesi no desarrolla su idea del mito a partir de la filosofía del 900, sino más bien de las conceptualizaciones que había tomado de Kerényi sobre la “esencia” del mito. Sin embargo, a diferencia de este último, Jesi

---

14.- Manera escribe al respecto: “La literatura es una versión secularizada de la mitología que conserva su función más alta, la de poder pensar en otros mundos posibles sin dejar de estar firmemente anclada a éste. Permite el uso del relato mítico eliminando el espectro de la tecnificación fascista: guarda su significado y potencial comunicativo, excluyendo cualquier fundamento metafísico” (2009:104).

busca contrarrestar la metafísica del mito mediante la idea de 'comunidad', la fiesta, la inocencia de la infancia y las revueltas.

Según Jesi, el mito tecnificado no guarda ninguna de las conexiones anteriores, no le interesa la “comunidad” en su “hacer”, sino que una imagen formulada para la repetición, permitiendo de esta manera, la cristalización de las imágenes que apuntarán a objetivos determinados en un “eterno retorno”, que convierte a la vida en un complejo “cadáver androide”. Jesi Intenta visualizar estos mitos técnicos como parte de la política, especialmente de la derecha conservadora, los describe como “idea sin palabras” (Jesi, 2011), es decir, como parte de una manipulación de los “materiales mitológicos” (2011). Esta forma del mito cristalizada o mito técnico se convierte en un “círculo cerrado de secretos” (2014: 28) que solo algunos pueden obtener; “los iniciados”, “los jefes” y “las vanguardias” son los que pueden conectarse directamente con los “símbolos” que ellos instalan. Para el autor italiano, los que conocen la ciencia oculta de la manipulación de estas imágenes cristalizadas son miembros de la cultura burguesa, y sus derivados de izquierda o derecha.

## EL MITO EN *INTIFADA*

En *Intifada*, Karmy toma la idea de “revuelta” y de “mito técnico” de Jesi para construir su discurso, el cual invita a ver la acción desde otro punto de vista, fuera de la óptica reaccionaria o revolucionaria, extiende la manera de ver los fenómenos so-

ciales gracias a su análisis que apuntan a las revueltas de medio oriente, pero que con habilidad de comprensión, su análisis del fenómeno, permite ver la revuelta en Siria como si fuera Chile en el 2019. En el libro *Intifada* trata de entregar estos tópicos a los lectores y, advierte, por medio del pensamiento de Jesi sobre los mitos técnicos, con el fin de mostrar que existen espacios fuera de esto mitos, en donde todo deviene “común”. Karmy pretende que los símbolos se destruyan en su amplitud, ya que por medio de esto se encontrará lo nuevo. El sujeto al encontrarse con lo que está fuera de los mitos del poder, se posiciona en una visión momentánea que ese encuentra en la “epifanía mítica”, la cual provocará la actualidad en un “pasado mañana”, ella se convertirá en la base de una “comunidad”, debe ser el trastorno del tiempo histórico. Sin mitos técnicos de “futuro” y de “pasado” se acabará la “cronología” y comenzará el espacio de un “mundo imaginal” (Karmy, 2020) donde existirá solo la persistencia de la imaginación popular.

Karmy afirma que existe el mito, pero uno que es momentáneo, que no guía, no apunta a la manipulación de las masas, sino que es pura epifanía, un momento sin los obstáculos de la ideología del modelo capitalista, y que tiene la facultad de manifestarse solo en la comunidad.

Si el mito y la revuelta van de la mano es, sobre todo, porque solo en el mito se asentará el momento fulmineo de la revuelta: el mito genuino. —aquello que en este ensayo

llamaremos imaginación popular— será aquel que se arraiga en la potencia de la comunidad liberada[...] (2020: 79)

Sabemos que la imaginación popular es el mito genuino que, según Jesi, “acerca al hombre a la naturaleza” (2018: 181), por lo tanto, tratemos de entender cuáles son las características principales de este mito, que es contrario al mito técnico de Sorel, Gramsci, Schmitt y Mariátegui. El texto donde se da una primera explicación clara es: *Mito y lenguaje de la colectividad* (1965), donde se afirma que las “prerrogativas específicas del mito genuino son la espontaneidad y el desinterés que acompaña a su manifestación” (1972: 46) y, a la vez, en una carta escrita a Giulio Schiavoni, en donde señala que: “Es solo una estación serena del proceso cognitivo [...] no es una estación última, ni se alude a ella, sino que es la única estación de la humanidad más rica que la estación del horror” (Raimondi, 2018: 106). Esta estación del “horror” es, evidentemente, el mito técnico. El mito puro o genuino, por lo tanto, no está unido al poder ni a la propaganda del poder, que lo único que causa es el “horror”. Podemos verlo como una “epifanía mítica” pura, que niega controlar y dominar la situación en donde se manifiesta, esta solo se puede presentar en la “fiesta” y en la “revuelta”, momentos donde no existe una imagen única de movilización, por el contrario, una pluralidad que se unifica en una causa común. Este mito genuino no es dado por los hombres “geniales”, ya que se manifiesta en cualquier ser humano. Por el contrario, el mito técnico es propio de la cultura Burguesa que

viene desde la revolución francesa. El mito puro no le pertenece a ninguna vanguardia o cultura, todo lo contrario, crea, construye y hecha a volar la imaginación popular. Para resumir, al no depender de la abstracción sino de la práctica espontánea, está contra la muerte, en oposición a vivir encerrado en un ataúd, el cual es símbolo de la propiedad privada y de sus relaciones cadavéricas, él ilumina por medio de la creación de formas la inestabilidad de un mundo supuestamente estable y eterno.

## COMUNICACIÓN TELEPÁTICA

Una pregunta que surge de esta idea sobre la epifanía-mito es ¿cómo se comunican las masas, si no tienen líderes ni vanguardias que trasmitan las directivas a seguir? Uno de los puntos que resalta Karmy es el de comunicación “comunista”, a la cual llama “telepatía”<sup>15</sup> y por donde se traslada la “imaginación popular”. Ella es

---

15.- Este concepto fue tomado muy en serio por Freud, que según Eduardo Braier en un estudio llamado *Trasferencia, telepatía e identificación con el analista* (2001) ve viabilidad de la telepatía dentro del psicoanálisis, por lo tanto, hay alguna posibilidad en adentrarlo a la psicología de masas. Freud lo explica así: “Como ustedes saben, llamamos telepatía al presunto hecho de que un acontecimiento sobrevenido en determinado momento llega de manera casi simultánea a la consciencia de una persona distanciada en el espacio, y sin que intervengan los medios de comunicación consabidos. Una premisa tácita es que ese acontecimiento afecte a una persona en quien la otra, el receptor del mensaje tenga un fuerte interés emocional. Por ejemplo, la persona A sufre un accidente o muere, y la persona B, muy allegada a ella -su madre, hija o amada-, se entera más o menos en el mismo momento a través de una percepción visual o auditiva; en este último caso es como si se lo hubieran comunicado por teléfono, aunque no fue así de hecho: en cierto

una forma de comunicación de las masas que se puede describir de la siguiente forma en relación con lo que llama Cosmopolitismo salvaje. Sugiere el autor:

Frente al frenético avance del “desierto” que ha intentado sustituir el común del “mundo” por la desolación de un “globo” (Nancy), las revueltas hacen mundo del mundo (Dabashi). Pero su acontecer no apela a identidades locales, sino que las disemina en lo que llamaremos un cosmopolitismo salvaje que no obedece ni al cosmopolitismo estatal-nacional clásico y colonial de la orbe europea, ni al cosmopolitismo neoliberal (globalización) que apela al multiculturalismo identitario; más bien, el cosmopolitismo salvaje irrumpe en el desajuste de ambos cosmopolitismos diseminando así todo identitario etno-confesional: se trata de la transmisibilidad de la imaginación popular –aquello que perfectamente podemos llamar telepatía– en formas exentas de voluntad y, sin embargo, pletóricas de deseo: *ashab yurid isqat al nizam* (en castellano: “el pueblo quiere la caída del régimen”) (Karmy, 2019).

---

modo, un correlato psíquico de la telegrafía sin hilos.” (Braier, 2001). Para finalizar expondremos unas palabras de Freud formuladas ya en su vejez, que tal vez puede hacer aceptar este concepto: “La transmisión del pensamiento no puede ser simplemente accidental. Aunque algunas personas opinan que yo devengo crédulo y envejeczo, no lo creo. He aprendido toda mi vida, lisa y llanamente, a aceptar los hechos nuevos con humildad”. (Braier, 2001)

El autor entiende la telepatía como una capacidad comunicacional del “cosmopolitismo salvaje”, es la imaginación popular que se manifiesta en momentos de sublevación. Ella logra manifestarse en tiempos de efervescencia antagónica, se traslada como de forma comunicativo que escapa de los medios de control, es una manera de traspasar elementos comunes de la imaginación que se encuentra viva entre los “muertos” y los “vivos”, señala el autor de *Intifada*:

Comunicabilidad sin voluntad que acontece en la intensidad en los procesos de insurrección: la transmitibilidad inmanente de la potencia telepática aferra al pasado con el presente a los muertos con los vivos [...] telepatía define aquí una experiencia de sensibilidad común comprometida tanto a nivel espacial como temporal: espacial en el sentido de las esquivas de protesta que saltan hacia diversas geografías casi simultáneamente en una suerte de sincronía de multitudes; y temporal, porque gracias a la transmisibilidad en ella en juego, los pueblos pueden abrazar su pasado nunca sido, aquel que ha quedado trunco en la historia de los oprimidos para inventarlo otra vez en el desgarró de la actualidad [...] (2020: 25-26)

A todas luces pareciera ser una fuerza metafísica y no concreta de un pasado que no existe, pero Karmy se está refiriendo a imágenes movilizadoras momentáneas que traspasan fronteras, que se manifiestan en la realidad, la cuales se presentan en momentos de ebullición social que se trasladen intuitivamente consignas por

medio de la imaginación a todos los que están participando de determinada acción. Es una forma de transmitir lo que no está y se construye en el presente, por medio de ella se puede comunicar lo inexistente, lo que no será, pero sí lo que está siendo.

Ya el concepto telepatía es científico, por lo tanto, es un concepto que no podría analizarse como parte de una herramienta propia de las ciencias sociales oficiales. Hay que dejar en claro también que aquí no se están transfiriendo pensamientos, como se daría en la telepatía propia del ocultismo moderno, sino que son imágenes las que se mueven en este proceso dinámico que ocurre desde un sujeto a otro.

Ya se tiene una forma de comunicación propia que se aleja de los rituales comunicativos del poder, por lo tanto, de sus mitos. Karmy explica su contenido práctico y sensible dentro del espacio tiempo. La telepatía es la que se presenta en todos los que están participando de determinada acción popular de masas. Ella traspasaría también los falsos mitos y la propaganda del poder ya que, eliminaría el discurso tecnificado y permitiría la ausencia de “materiales mitológicos”. Esta es una forma común de comunicación, no existe un intermediario, no atraviesa un comité central que filtre los datos, como tampoco un líder que levante órdenes respaldadas en su autoridad simbólica. Esta forma de interacción se resuelve en el fervor de la existencia, sin un tiempo cronológico, ya que dura en tanto que es acción de masas. Según el autor de *Intifada*, ella lo que decidirá en el momento de detención del tiempo Histórico (2020). Existe en esta lectura un cierto Averroísmo, por esta razón dicha telepatía la podemos relacionar con “el intelecto agente” del cordobés. Este último, es algo que nos

traspasa a todos por igual y que se entiende por medios de grados. Al parecer, esta es otra veta para entender este acto comunicativo comunista que nos plantea Karmy, como algo que está en todos en los momentos en donde el “cosmopolitismo salvaje” se manifiesta, pero en distintos grados<sup>16</sup>.

## **A MODO DE CONCLUSIÓN**

Esta forma de ver la revuelta, con estas características, la convierte en algo completamente distinto a la revolución. Pero una no es negación de la otra, pues la constancia del cambio siempre tendrá formas distintas en su manifestación temporal. Es muy pro-

---

16.- Para iniciar esta discusión se debe aseverar que, para Averroes, el “intelecto material” que recibe a todos los “inteligibles” de manera potencial, para poder existir necesita otro intelecto que se dé siempre en “acto” (Averroes, 2004) el cual, versándose en Aristóteles, se llamará “agente”. Es decir, que el intelecto material (o potencial) se encuentra de modo latente en acto y este otro intelecto, el agente, lo posiciona en el acto mismo. Este último es el que provocaría que se revele el intelecto de manera actualizada. Según lo anteriormente señalado, se puede afirmar que, para el filósofo árabe, existiría un entendimiento que podría llegar ser todas las cosas y, a la vez, otro que es capaz de hacerlas todas (Silva y Pérez: 2014). Para Averroes, el intelecto agente siempre está en acción, ya “que existe en sí mismo en acto siempre con un entendimiento, ya sea que nosotros lo entendamos o que no lo entendamos” (Averroes, 2004: 92). En otras palabras, este intelecto siempre es manifiesto, sin detención, pese a su incompreensión. Este proceso se puede no entender o, por el contrario, entenderlo, sin embargo, siempre estará dispuesto para todos. Por lo tanto, la relación con él solo dependerá de una cuestión de “grados”, ya que la capacidad de interactuar con el entorno será la que formará esta graduación. Al parecer, de esta misma manera funcionaría la “telepatía”, como algo que traspasa a todos pero que vamos comprendiendo de manera gradual, las imágenes se traspasan y se entienden de formas distintas provocando, posteriormente, la acción

bable que la revuelta social tenga más afinidad con el movimiento revolucionario que con el reaccionario. Hay que entender a la revolución y la revuelta como posibilidades distintas, su diferencia esencial es que la primera tiende a solo cambiar la imagen de los mitos del poder, el revolucionario profesional permanece en los mitos de control, por lo tanto, instala nuevos dentro de la sociedad. La segunda, apunta a suspenderlos en el tiempo, para que solo se manifieste la vida en su pluralidad de diferencias en un ámbito de lo “común”, por lo tanto, es la realización de un momento comunista. La revuelta eliminará el sacrificio, solo habrá martirio, es en ese lugar en donde convive la vida y la muerte, es donde habrá cercanía con lo verdaderamente natural del ser humano, esto es: inocencia, infancia, responsabilidad con el otro. En la revuelta, como en la fiesta, existe un infinito desarrollo de la creatividad, que se proyecta hacia la negación de lo existente en el presente y hacia un mañana que nunca se manifestará.

Una nueva reivindicación del “mito puro” es posible, ya que es la comprensión de las imágenes que se manifiestan en la causa común, sin guía alguna, pero que de forma extraña se unen, convergen en un plan común. La revuelta de octubre demostró la sincronía de las masas, pese a que sus imágenes eran distintas, lograron converger en el acto del “hacer”, del crear dentro de las ciudades que parecían horrorosas, pero que, desde el momento en que se rompía con los mitos del poder la ciudad se volvía común y natural. Pero estas imágenes que movilizaron hacia lo comunitario, lograron entregarse unas a otras por medio de la telepatía, fuerza

de comunicación que tiene la misma presencia que el intelecto agente de Averroes, dado que solo en momentos de ebullición social se comienza a manifestar como algo que es entendido, solo en grados distintos, pero que todos comprenden de alguna forma, es la manera en que las imágenes se trasladan de un sujeto a otro sin necesidad de un guía o una vanguardia que los guíe.

A pesar de todo lo mencionado anteriormente, es importante aclarar que, para Jesi, el "mito puro" probablemente derive mito técnico, ya que los seres humanos tienden a la cristalización. Siempre existe la posibilidad de que los mitos del poder regresen con más fuerza. Esto se evidencia también en Chile, donde desde el año 2022, los movimientos reaccionarios pinochetistas y neoliberales han logrado retomar sus falsos mitos y posicionarlos como los verdaderos redentores de una humanidad fracturada y disuelta por el miedo.



## BIBLIOGRAFÍA BÁSICA<sup>1</sup>

@ediciones.icp, 27/10/2020 *Saludo y agradecimientos enviado a nuestra Casa Editorial por el Filósofo italiano Diego Fusaro*. [Fotografía]. Instagram. <https://www.instagram.com/p/CG29Ntyl0zA/>.

Abensour, Miguel (1997). *La democracia contra el Estado*, Buenos Aires: Ediciones Colihue

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

Agamben, Giorgio (2004). *Estado de excepción. Homo sacer. II, I*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

Alenda, Stephanie, Gartenkuub, Andrea, Fischer, Karin (2020). “Ganar la batalla de las ideas”: El rol de los Think Tanks en la configuración de la nueva centro-derecha chilena”, en *Anatomía de la derecha chilena: Estado, mercado y valores en tiempos de cambio*, Santiago: Fondo de Cultura Económico

---

1.- La bibliografía no está en orden según el orden de los ensayos, sino alfabéticamente.

Andreassi, Alejandro (2011). “El significado del socialismo en los textos de la revolución conservadora alemana”, en Gallego, Ferran y Morente, Francisco (edit.) *Rebeldes y reaccionarios. Intelectuales, fascismo y derecha radical europea*, Madrid: El viejo Topo.

Aquino, Tomas de (1950). *Suma teológica III (2º)*. Madrid: Editorial Católica.

Aquino, Tomas de (1983). *De los principios de la naturaleza*. Madrid: SARPE.

Arqueros, C. Frontaura R. (2019). *Persona, Sociedad y Estado en Jaime Guzmán*. Santiago: Editorial, JGE Ltda.

Averroes (2004). *Sobre el intelecto*, Madrid: Trotta.

Bacon, F. (1975). *Instauratio, Magna, Novum Organum, Nueva Atlántida*. Buenos Aires. Editorial Porrúa.

Badiou, Alain (2011). *El despertar de la historia*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Baquedano, Sandra (2012). *Entrevista a Vandana Shiva en Dehradun*, file:///C:/Users/Gonzalo/Desktop/Filosofia%20de%20la%20ecologia/ecologismo/2012.pdf

Basabe, Nere (2011). «*Derechos del hombre*» y «*Deberes del ciudadano*» en la encrucijada: los lenguajes políticos de la revolución francesa y el abad de mably. En: Revista electrónica de Historia constitucional, N 11, 2011. <http://www.unioviado.es/historiaconstitucional/index.php/historiaconstitucional/issue/view/25>.

Baschet, Jérôme (2015). *Adiós al capitalismo. Autonomía, sociedad del buen vivir y multiplicidad de mundos*, Madrid: NED Ediciones.

Bergson, Henri (1977). *Memoria y vida. Textos escogidos por Gilles Deleuze*, Madrid. Alianza Editorial.

Bergson, Henri (2007). *La evolución Creadora*, Buenos Aires: Cactus.

Bergson, Henri (1960). *Introducción a la metafísica*, DF México, Centro de estudios filosóficos UNAM.

Bernardini, David (2020). *Nazionalbolscevismo. Piccola storia del rossobrunismo in Europa*, Milano: Sheke Edizioni.

Benjamin, Walter (2012). “Tesis sobre el concepto de historia” en. Lowy, Michael, *Walter Benjamin: aviso de incendio*, México. D.F: FCE.

Bernstein, Eduard (2011). *El socialismo evolucionista*, Madrid: Comares.

Besancenot, Olivier y Löwy, Michael (2018). *Afinidades revolucionarias*, Buenos Aires: Herramientas Ediciones.

Braier, Eduardo (2001). *Transferencia, telepatía e identificación con el analista*. En: <https://www.alsf-chile.org/Indepsi/Articulos/Clinica-Ferenciana/Transferencia-Telepatia-e-Identificacion-con-el-Analista.pdf>

Broué, Pierre (2020). *Revolución en Alemania (1917-1923) t. I*, Buenos Aires: Ediciones IPS.

Carrère, Emanuel (2013). *Limonov*, Madrid: Anagrama.

Castro, J M. (2014). *Las ideas políticas de Jaime Guzmán, 1962-1980. Desde el corporativismo católico a la democracia protegida*. En, Revista de Historia de Chile y América V13, N° 2, Santiago: Centro de Estudios Bicentenarios.

Cole, G.D.H. (2020). *Historia del pensamiento socialista III. La segunda Internacional, 1889-1914*, México. D.F: Fondo de Cultura Económico.

Correa de Oliveira, P. (1993). *Nobleza y elit tradicionales análogas*, Santiago: Editorial Apóstol Santiago.

Correa de Oliveira, P. (2005). *Revolución y contra revolución*, Lima: Tradición y Acción por un Perú Mayor.

Cortes, Donoso (1945). *Paginas escogidas de Donoso Cortes*. Santiago: Zig-Zag.

Cortes, Julio (2021). *¿Patria o caos? El archipiélago del posfascismo y la nueva derecha en Chile*. Santiago: Editorial Tempestad

Cortés, Martin (2020). “¿Qué significa espontaneísmo? Para una lectura de Rosa Luxemburgo en tiempos estatales” en Berrios, C y Jara, G, *Contrapuntos latinoamericanos*, Valparaíso: Inubicalistas.

Cospito, G. (2016). *El ritmo del pensamiento de Gramsci. Una lectura diacrónica de los cuadernos de la cárcel*, Buenos Aires: Ediciones Continente.

Cristi, R. (2011). *El pensamiento político de Jaime Guzmán*. Santiago: LOM

Daly, H. (2018). *Decrecimiento vs Green new deal*, Madrid: Traficantes de sueños.

Davenport, Guy (2012). *Heraclito y Diógenes*, Santiago: Ediciones Tacitas.

De Benoist, Alain (2020). *Decrecimiento sustentable. Un nuevo modelo de sociedad antes de que la tierra se vuelva inhabitable*, Santiago: Ignacio Carrera Pinto Ediciones.

De Benoist, Alan (2013). Antonio Gramsci marxista independiente, en *Elementos. Antonio Gramsci y el poder cultural, por un Gramsci de derecha*. En: [https://issuu.com/sebastianjlorenz/docs/elementos\\_n\\_\\_40.\\_gramsci/2](https://issuu.com/sebastianjlorenz/docs/elementos_n__40._gramsci/2)

Descartes, R. (1999). *Meditaciones metafísicas*, Navarra: Folio.

Diamond, J. (2006). *Colapso. Por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen*, Barcelona:

Dugin, Alexander (2013) *La cuarta teoría política*, Madrid: Ediciones Nueva República.

Dugin, Alexander (1991). “La verdadera Rusia. Aleksandr Dughin, un “tradicionalista metafísico” en la URSS de Gorbachov”, en *La ciudad de los Cesares*, n°19 julio/agosto.

Dugin, Alexander (2019). *Evola, el populismo y la cuarta teoría política*, en: <https://www.geopolitica.rules/article/evola-el-populismo-y-la-cuarta-teoria-politica>

Dugin, Alexander (2019). *IL SOLE DI MEZZANOTTE Aurora del Soggetto Radicale*, Milan: AGA Editrice

Dugin, Alexander (2020). *Metafísica de la cruz del sur. Geopolítica existencial iberoamericana*, Santiago: Ignacio Carrera Pinto Ediciones.

Dugin, Alexander (2021). *Mijail Bakunin: el secreto del anarquismo ruso*, en: <https://www.geopolitica.ru/es/article/mijail-bakunin-el-secreto-del-anarquismo-ruso>.

Dugin, Alexander (1992). *Rusia. El misterio de Eurasia*, Madrid: Grupo Libro 88

Dugin, Alexander (2021). *Teoría del mundo multipolar. Alternativas geopolíticas al imperialismo globalista*, Santiago: Ignacio Carrera Pinto Ediciones.

Engels, Friedrich (2016). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Madrid: Fundación Estudios Socialistas Federico Engels.

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

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

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

Fernandez O, Vuskovic, S. (2014). *Teoría de la ambigüedad. Bases ideológicas de la democracia cristiana*. Viña del Mar: Conclave Editores.

Fontaine, A. (1991). *El miedo y otros escritos. Selección de textos de Jaime Guzmán*. En Estudios Públicos N°42, Santiago: CEP.

Forti, Esteban (2020). *Los rojipardos, ¿mito o realidad? En : <https://rebelion.org/los-rojipardos-mito-o-realidad/>*

Forti, Esteban (2021). *Extrema derecha 2.0. Qué es y como combatirla*, Madrid: Siglo XXI

Foster, J.B. (2000). *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*. Madrid: El Viejo Topo.

Frontaura, C. (2016). “Jaime Guzmán y la subsidiaridad”, en: *Ideas y Propuestas*, N°198, Santiago: Fundación Jaime Guzmán.

Fusaro, Diego (2018). *Antonio Gramsci. La pasión de estar en el mundo*, Madrid: Siglo XXI

Fusaro, Diego (2018). *Idealismo o barbarie. Por una filosofía de la acción*, Madrid: Editorial Trotta

Fusaro, Diego (2020a). *La lucha de clases en el siglo XXI*, Santiago: Ignacio Carrera Pinto Ediciones

Fusaro, Diego (2020b). *La sociedad abierta. Condena turbomundialista contra los pueblos*, Santiago: Ignacio Carrera Pinto Ediciones.

Gentile, Giovanni (1959) *La filosofía de marx. studi critici*, Firenze: Sansoni-Firenza

Gómez Llorente, Luis (1975). *Rosa Luxemburgo y la social democracia alemana*, Madrid: Edicusa.

Gonzales, E, Contreras, M. (2014): *Las derechas en Chile (1958-1981)*, Valparaíso: Ediciones Universidad de Valparaíso.

Gramsci, Antonio (1972). *Maquiavelo y Lenin*, Santiago: Editorial Nascimento.

Gramsci, Antonio (2013). *Antología*. Madrid: AKAL.

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

Guérin, Daniel (2003). *Rosa Luxemburgo y la espontaneidad revolucionaria*, Buenos Aires: Utopía Libertaria.

Hanegraaff, Wouter (2022). *Esoterismo occidental*, Madrid: Sans Soleil.

Haug, Wolfgang Fritz (2019). *La huelga de masas en los escritos de Rosa Luxemburgo*, en: <https://herramienta.com.ar/la-huelga-de-masas-en-los-escritos-de-rosa-luxemburg>

Hegel, Wilhelm (1968). *Filosofía del derecho*, Buenos Aires: Editorial Claridad.

Hinkelammert, F. (1984): *Crítica a la razón utópica*, San José: Editorial DEI.

James, Wiliam (1922) *La voluntad de creer*. En: <https://www.unav.es/gep/LaVoluntaddeCreer.html>

Jesi, Furio (2013). *Il tempo della festa*, Roma: Nottetempo.

Jesi, Furio (2014) *Spartakus. Simbología de la Revuelta*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editores.

Jesi, Furio (2019). *Cultura di destra*. Milano: Nottetempo.

Jesi, Furio (2014). *Sapratakus*, Buenos Aires Hadriana Hidalgo Editora

Jesi, Furio (1972). *Literatura y mito*, Barcelona: Barral Editores

Jesi, Furio, Kerényi, Karoly (2019). *Demone e mito Cartaggio 1964-1968*, Macerata: Quodlibet

Jesi, Furio (2020). *Esoterismo e linguaggio mitologico*. Macerata: Quodilbet.

Jesi, Furio (1973). *Mito*, Barcelona: Editorial Labor.

Jonas, Hans (1995): *El principio de responsabilidad. Ensayos para una ética de la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.

Juan XXIII (1961): *Mater et Magistra. Sobre la cuestión social*, Santiago: Ediciones Paulina.

Karmy, Rodrigo (2016) *Escritos barbaros. Ensayos sobre razón imperial y mundo árabe contemporáneo*, Santiago: LOM.

Karmy, Rodrigo (2020) *Intifada. Una topología de la imaginación popular*, Santiago: Metales Pesados.

Le Bon, Gustave (2004). *La psicología de las masas*, Buenos Aires: Editorial Virtual.

Le Quang, M y Vercoutere (2013): *Ecosocialismo y buen vivir. Diálogos entre alternativas al capitalismo. Ecuador*: Instituto de Altos Estudios Nacionales.

Lira, Osvaldo (2004). *La vida entorno*, Santiago: Centro de Estudios Bicentenario.

Lira, Israel (2017). *Estudios propedéuticos sobre las bases metapolíticas y epistemológicas para una nueva teoría política peruana*, en: <https://www.geopolitica.ru/es/article/crisolismo-y-cuarta-teoria-politica>.

Löwy, Michäel (2011). *Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe ecológica ecología capitalista*. Buenos Aires: Herramienta Editores.

Löwy, Michäel (2012). *Walter Benjamin: aviso de incendio*, Buenos Aires: F.C.E.

Löwy, Michäel (1972). *La teoría de la revolución en el joven Marx*: Ediciones Siglo XXI.

Lukács, Georg (1971-1972). *En torno al desarrollo filosófico del joven Marx*: Edición digital: [https://proletarios.org/books/Lukacs-En\\_torno\\_al\\_desarrollo\\_filosofico\\_del\\_joven\\_Marx.pdf](https://proletarios.org/books/Lukacs-En_torno_al_desarrollo_filosofico_del_joven_Marx.pdf)

Lukács, Georg (2013). *Historia y conciencia de clases*, Buenos Aires: Ediciones R y R

Luxemburgo, Rosa (1967). *La acumulación del capital*, La Habana: Editorial de las Ciencias Sociales.

Luxemburgo, Rosa (1967). *Reforma o revolución*, D. F México: Editorial Grijalbo.

Luxemburgo, Rosa (1981). *Escritos sobre arte y literatura*, La Habana: Editorial Arte y Literatura.

Luxemburgo, Rosa (2003). *Huelga de masas, partido y sindicato*, Madrid: Fundación Federico Engels.

Mansuy, D. (2016). Notas sobre políticas y subsidiaridad en el pensamiento de Jaime Guzmán. En *Rev. cienc. polít. (Santiago)* [online]. 2016, vol.36, n.2, pp.503-521. ISSN 0718-090X. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-090X2016000200005>.

Mariátegui, José Carlos (1959). *El alma matinal*. Lima: Amauta.

Mariátegui, José Carlos (1982). *Peruanicemos al Perú*. Lima: Amauta.

Mariátegui, José Carlos (2012). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima: Editorial Amauta.

Marramao, Giacomo (1982). *La política y las transformaciones críticas del capitalismo e ideologías de la crisis entre los años veinte y treinta*. México. D.F: Cuadernos del Pasado Presente.

Martínez Hoyo, Francisco (2020). *Cristianismo e islam*, Madrid: Catedra.

Marx, Carl y Engels, Federico (1955). *Obras escogidas t. I*, Moscú: Ediciones de lenguas extranjeras.

Marx, Karl (1990). *El Marx tardío y la vía rusa: Marx y la periferia del capitalismo*, Madrid: Editorial Revolución.

Marx, Karl (2001). *Manuscritos económicos filosóficos*, Madrid, Alianza Editorial.

Marx, Karl (2015). *El capital Libro I Capítulo VI (inédito)*, D.F México: Siglo XXI.

Marx, Karl (2019). *El capital*, D.F México: Fondo de Cultura Económico

Marx, Karl (2019). *Páginas Malditas. Sobre la cuestión judía y otros textos.*, Buenos Aires: Utopía Libertaria.

Marx, Karl (1983). *En defensa de la libertad. Los artículos de la Gaceta Renana 1842-1843*, Valencia: Fernando Torres-Editor S, A.

Marx, Karl (2014). *Carta a Arnold Ruge*, en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m09-43.htm>

McLellan, David (1971). *Marx y los jóvenes hegelianos*, Barcelona: Ediciones Martines Roca.

Mintz, Franz (comp) (2006) *Crítica y acción*, Buenos Aires: Utopía Libertaria.

Mumford, L. (2015). *Historia de la utopía*, Madrid: Pepitas de Calabaza.

Nietzsche, Friedrich (2001). *Así habló Zaratustra*, Madrid, Ediciones Planeta.

Novak, M. (1983). *El espíritu del capitalismo democrático*, en Estudios Públicos, N°11, Santiago: CEP.

Novak, M. (1986). *¿Será liberadora? Interrogantes acerca de la teología de la liberación*, Buenos Aires: Planeta.

O Connor, J. (1991): *Las condiciones de producción. Por un marxismo ecológico, una introducción teórica*: file:///C:/Users/Gonzalo/Desktop/Filosofia%20de%20la%20ecologia/ecologismo/01\_OConnor\_1991.pdf.

Offerlé, Michel (2004). *Los partidos políticos*, Santiago: LOM

Olguín, J. (2016). *Razón teológica para la implementación instrumental del neoliberalismo en Chile bajo la dictadura civil militar, 1973-1982*, Santiago: Tesis Universidad de Chile

Ontiveros, José Luis (2020). *Apología a la barbarie. Jünger, Mishima y Pound desde una perspectiva disidente*, Santiago: Ignacio Carrera Pinto Ediciones.

Ouviña, Hernán (2020). *Rosa Luxemburgo y la invención de la política. Una lectura desde americalatina*, Santiago, Quimantu.

Ozollo, Javier (2005). *Marx y el Estado. Determinaciones sociales del pensamiento de Karl Marx*, Buenos Aires: Libronautas Argentina S.A.

Pérez de Arce, Rodrigo (2021) “De las cenizas de Baquedano” en The Clinic: <https://www.theclinic.cl/2021/03/12/columna-de-rodrigo-perez-de-arce-de-las-cenizas-de-baquedano/>

Pérez de Arce, Rodrigo (2021). “De las cenizas de Baquedano”, en The Clinic: <https://www.theclinic.cl/2021/03/12/columna-de-rodrigo-perez-de-arce-de-las-cenizas-de-baquedano/>

Pérez de Arce, Rodrigo (2022), *Contra todo lo podrido. Una crónica sobre nacionalismo chileno*, Santiago: Editorial Planeta

Perez López, Carlos (2016). *La huelga general como problema filosófico*. Walter Benjamín y Georges Sorel, Santiago: Metales Pesados.

Robertson, Erwin (1994). “Quince años de la Revolución islámica de Irán”, en *Ciudad de los Césares*, n°33, Santiago, p11.

Rojas Mix, M. (2007). *El Dios de Pinochet. Fisionomía del fascismo iberoamericano*. Buenos Aires: Prometeo.

Romero, José (1998). “Luttwak: vencedores y perdedores en la era global”, en: *Cuaderno de Estrategia del IIEEE n. 99*, Madrid: Ministerio de Defensa Secretaria General técnica.

Rubel, Maximilien (1970). *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual.*, Buenos Aires: Paidós.

Rude, George (1964). *La multitud en la historia*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Sanchez, Estop, Juan Domingo (2019). “Notas sobre el fascismo del siglo XXI”, en: *Actual Marx. Intervenciones*, n°27, Santiago: LOM

Schmitt, C. (1952). *Interpretación europea de Donoso Cortes*, Madrid: Biblioteca del Pensamiento Actual.

Schmitt, C. (1982). *Teoría de la constitución.*, Madrid: Alianza Editorial.

Schmitt, C. (1998). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial.

Schmitt, C. (2001). *Catolicismo y forma política*. Madrid: Tecnos.

Schmitt, C. (2010). *La teoría política del mito*, en: Zarka, Yves (coord.) "Carl Schmitt o el mito", Buenos Aires: Nueva visión

Schmitt, S. (2009). *Teología política*, Madrid: Trotta.

Semprun, J. Riesel, R. (2011). *Catastrofismo. Administración delo desastre y sumisión sostenible*, La Rioja: Pepitas de Calabaza.

Serrano, Miguel (2003). *La resurrección del héroe*, Bogotá: Editorial Solar

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

Shiva, V. (2004). *Abrazar la vida. Mujer, ecología y supervivencia*, Madrid: Horas y Horas. La Editorial.

Sorel, Georges (2011). *Las ilusiones del progreso*, Madrid: Comares.

Sorel, Georges (2006). *Scritti politici*, Torino: UTET.

Sorel, Georges (2005). *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid: Alianza Editorial.

Stadler, Marta (2002). *Topología general*, Managua: en <https://do-cplayer.es/20247786-Topologia-general-managua-febrero-2002-profesora-marta-macho-stadler.html>

Stedman Jones, Gareth (2016). *Karl Marx*, Madrid: Penguin Random House.

Stefanoni, Pablo (2021). *La rebeldía se volvió de derecha. Como el antiprogresismo y la anticorrección política están construyendo un sentido común (y por qué la izquierda está perdiendo iniciativa)*, Buenos Aires: Siglo XXI

Taibo. C. (2017). *Colapso*, Buenos Aires: Utopía Libertaria.

Tse-Tung, Mao (1967). *Selección de escritos militares*, Pekín: Ediciones de Lenguas Extranjeras.

Unamuno, Miguel (1964). *Ensayos I*, Madrid: Aguilar.

Unamuno, Miguel (1966). *Ensayos II*, Madrid: Aguilar.

Vásquez, Eduardo (1968). *Dialéctica y derecho en Hegel*. Madrid: Monte Avila Editores, C.A.

Vico, Gambattista (2006). *Principios para una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, D. F México: Fondo de Cultura Económico.

Wido, J. L. (1996-1997). Creación y ley en el pensamiento de Osvaldo Lira. *En Revista Philosophica*, Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso

Widow, J. A. (1995). *Escritos políticos de Santo Tomas de Aquino*, en Estudios Públicos n°57. Santiago: CEP.



## PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS

Todos estos ensayos tuvieron una primera versión, fueron aumentados y corregidos para este libro.

### ***"Una vieja y nueva derecha: Dugin y Fusaro"***

Este texto fue publicado en la revista peruana "Antagonismo" n° 2 en el año 2020, bajo el sello de Heraldos Editores. También fue expuesto en el Semanario interno del CEPIB-UV en 2021.

### ***"Julius Evola y su neofascismo sagrado: una lectura desde Furio Jesi"***

Este texto fue presentado por primera vez en el Coloquio "Pensar las derechas: teoría, prácticas políticas e imaginarios culturales", organizado por el CEPIB-UV en el año 2022.

### ***"El pensamiento político reaccionario de Jaime Guzmán y sus implicaciones en la constitución de 1980"***

Esta investigación fue publicada en la "Revista Rosa" en el año 2020. También fue presentada como ponencia en el Seminario "Introducción a la lectura de Gramsci en clave latinoamericana", organizado por el ICAL, Editorial la Pajarilla y el CEPIB-UV.

***"Contra todo lo podrido: la derecha que no quiere codearse con gente de sus mismos valores"***

Fue publicado en su primera versión en la revista "Disenso" en el año 2022.

***"El progreso: entre catástrofe y utopía"***

Este trabajo fue expuesto en el Seminario interno del CEPIB-UV en el año 2020, y posteriormente presentado en el Coloquio "Mariátegui y la escena contemporánea siglo XXI", realizado por la Cátedra Mariátegui en Perú. Fue publicado en el libro del mismo Coloquio y en "Antorcha Magazine" N° 2.

***"Marx y su crítica al Estado y a la propiedad entre los años 1842-1844"***

Publicada su primera versión en la revista "Cuadernos de Educación" n° 53 en el año 2021.

***"Rosa Luxemburgo: masa y partido político"***

Texto expuesto en el Congreso Nacional de Filosofía de Chile (ACHIF) en 2021 y publicado en "Cuadernos de Educación" n° 55 en el año 2022.

## AGRADECIMIENTOS

Primero, agradezco a Isidora Gómez Toledo por su confianza en mis distintas iniciativas y por el amor que me brinda para seguir adelante.

Luego, quiero agradecer a mis amigos y compañeros de *Voces Opuestas Ediciones*, al “profe” Osvaldo Fernández Díaz, Claudio Berrios y Tomás Cornejo, por su constante trabajo y su desmedido interés en promover las ideas marxistas. Al mismo tiempo, con Osvaldo y Claudio, siempre hemos sabido levantar distintas instancias a pura voluntad. Eso se los agradezco.

También quiero agradecer a los chicos de Ediciones Inubicalistas, en especial a Rodrigo Arroyo, por su apoyo editorial, su dedicación y amistad.

Además, deseo agradecer a mis compañeros del CEPIB-UV, especialmente a Patricio Gutiérrez, Nadia Rojo y Jorge Moya, por su trabajo durante estos últimos años. También quiero expresar mi agradecimiento a la Asociación Gramsci Chile por todas las actividades que realizan los días miércoles, las cuales alegran la mitad de la semana. Estos dos grupos humanos, a través de instancias académicas como coloquios, charlas, conversatorios y salidas de camaradería, han contribuido a la formación de un pensamiento común.

Asimismo, quiero agradecer a mis profesores del Doctorado en Filosofía con Mención en Filosofía de la Universidad de Chile. En particular, quiero destacar a Rodrigo Karmy por saber enseñar la filosofía como una herramienta para la crítica, sin perder en cuenta la pregunta abierta y el mundo que ella puede abrir.

Por último, quiero expresar mi gratitud a mi madre, mi hermano Gabriel y a Claudio y Daniela, y a mis primos Nicolás, William y Martín. También agradezco a mis tíos Germán y Jimena por su apoyo en mis proyectos. A mi sobrina Paula que siempre esta atenta de mis actividades. Muchas gracias a todos.

## COLOFÓN

### EDICIONES

ENSAYOS DESDE LA INCERTIDUMBRE.  
ESCRITOS SOBRE ACCIÓN Y REACCIÓN. ©  
GONZALO JARA TOWNSEND. RPI 2023-  
A-7980, ISBN 978-956-9301-93-3. EL  
COLLAGE DE PORTADA FUE COMPUESTO  
POR EL AUTOR. EDICIÓN, DIAGRAMACIÓN Y  
DISEÑO DE PORTADA A CARGO DE RODRIGO  
ARROYO, EN EL TALLER INUBICALISTA DE  
BARRIO PUERTO, VALPARAÍSO. PARA SU  
COMPOSICIÓN SE UTILIZÓ LA TIPOGRAFÍA  
ADOBE GARAMOND PRO. PARA LA IM-  
PRESIÓN DE INTERIOR SE UTILIZÓ PAPEL  
BOND AHUESADO DE 80 G, Y COUCHÉ  
DE 300 GRAMOS PARA LA PORTADA. SE  
REALIZARON 300 EJEMPLARES.

### INUBICALISTAS

[WWW.EDICIONESINUBICALISTAS.CL](http://WWW.EDICIONESINUBICALISTAS.CL)  
[EDICIONESINUBICALISTAS@GMAIL.COM](mailto:EDICIONESINUBICALISTAS@GMAIL.COM)

**T**al vez bastaría decir que existe la posibilidad, diríamos *prometeica*, de pensar, ya no ingenuamente en la desarticulación, sino en un régimen de acción que implique instruirnos respecto a las formas en que se extiende la barbarie. De ese modo podríamos definir la experiencia que, a fin de cuentas, comparte este libro, estos ocho ensayos de Gonzalo Jara.

Aquí, la incertidumbre no es sino el movimiento de la escritura cuando replica el parpadeo, ese corte que oscila entre la tradición y el nuevo cuño con que ella emerge en el presente. Siguiendo sus palabras, este trabajo implica “adentrarse reflexivamente en todo lo concreto: en el lenguaje, la historia y en toda la naturaleza en su diversidad de formas, a fin de cuentas, en la materia”. Pero, ¿de qué modo habla esa materia?, dónde está el pensamiento sino en los acercamientos con que la escritura enseña su demora, al tiempo que revela su horizonte.

Hablar de *escritos* es, de alguna manera, lo incierto, una mano iluminando a tientas esa falta que es la historia, quizá, un conjunto de reflexiones, luciérnagas diríamos, resistiendo el aislamiento propio de la pasividad. En palabras de Gonzalo, *ideas que arrojamos a la superficie*.

Rodrigo Arroyo

